



JÉSSICA FRANÇA DE OLIVEIRA

A (DES)CONSTRUÇÃO DO ORIENTE EM A *CIDADE DO SOL*

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS:
TEORIA LITERÁRIA E CRÍTICA DA CULTURA**

São João del-Rei

2017

JÉSSICA FRANÇA DE OLIVEIRA

A (DES)CONSTRUÇÃO DO ORIENTE EM A *CIDADE DO SOL*

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Teoria Literária e Crítica da Cultura

Linha de pesquisa: Literatura e Memória Cultural

Orientador: Prof. Dr. Cláudio José Guilarduci

Setembro de 2017

JÉSSICA FRANÇA DE OLIVEIRA

A (DES)CONSTRUÇÃO DO ORIENTE EM A *CIDADE DO SOL*

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Cláudio José Guilarduci – UFSJ (Orientador)

Prof. Dr. Roberto José Bozzetti Navarro – UFRRJ (Titular)

Prof^a. Dr^a. Suely da Fonseca Quintana – UFSJ (Titular)

Prof^a. Dr^a. Melissa Gonçalves Boëchat – UFSJ/UFVJM (Suplente)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: TEORIA LITERÁRIA E
CRÍTICA DA CULTURA

2017

AGRADECIMENTOS

Ao Ser Supremo que, por vezes, ouvira meus lamentos e minhas súplicas, dando-me forças para continuar a caminhada.

Aos meus pais, Josué e Romeli. Em especial, a minha mãe que, por meio de seus gestos, me ensinou a maior dádiva da existência: o altruísmo.

Ao meu noivo, Jhonatan Mark, por suportar minha ausência não apenas física, mas também emocional; por viajar horas a fio para que tivéssemos, ainda que efêmera, a companhia um do outro; por suportar todos os meus momentos de desespero, especialmente nos últimos meses do processo de escrita da dissertação.

À Luna, minha companhia de todas as horas, minha fonte de paz e de alegria.

À minha família, por todo o apoio e por entender minha ausência nos encontros familiares.

Às minhas amigas Renata Gomes e Andreza Almeida por serem as maiores incentivadoras para que eu desse continuidade à vida acadêmica.

Aos companheiros mestrados pelos momentos compartilhados. Em especial, ao grupo *Arreda & Arrocha*, Adriana, Carol, Diego, Fellip, Gabi, e Lucas, por me acolherem em terras mineiras, por serem minha fonte de risos e cúmplices dos momentos de (in)sanidade.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Cláudio José Guilarduci, por sua dedicação, pelas contribuições e por ser meu guia nos maiores momentos de inquietações.

Aos professores do Programa de Mestrado da UFSJ, pelas aulas enriquecedoras.

À Universidade Federal de São João del-Rei pela oportunidade de cursar o Programa de Mestrado em Letras.

Ao órgão de Fomento CAPES pela concessão da bolsa de apoio.

A afinidade que senti subitamente com relação àquela velha terra... me surpreendeu. Tinha ido bem longe para esquecer e ser esquecido. Tinha uma casa em um país que bem poderia ficar em uma outra galáxia para as pessoas que estavam dormindo atrás dessa parede onde as minhas costas estavam apoiadas. Pensei que tivesse esquecido tudo sobre esta terra. Mas não tinha. E, sob a pálida claridade da lua crescente, senti o Afeganistão sussurrando debaixo dos meus pés. Talvez o Afeganistão também não tivesse me esquecido. Olhei na direção do oeste e fiquei maravilhado só de pensar que, em algum lugar para além daquelas montanhas, Cabul ainda existia.

Khaled Hosseini, em *O Caçador de Pipas*

RESUMO

A emergência dos Estudos Culturais permitiu que a hegemonia eurocêntrica fosse desafiada por vozes anteriormente relegadas à margem. Esse decentramento resultou no reconhecimento de culturas consideradas subalternas. O Afeganistão – pano de fundo do objeto desta pesquisa – é visto, em especial pelo Ocidente, como um deserto bélico. O oriental, homogeneizado como um indivíduo fundamentalista e cruel. Dessa forma, nos centramos em problematizar a construção desse Oriente diante da perspectiva orientalista. Em seguida, consideramos a posição transculturada do autor e sua conseqüente influência tanto na caracterização dos personagens como na própria estrutura da narrativa. Portanto, como objetivo geral deste trabalho, buscamos analisar como Khaled Hosseini – um indivíduo transculturado – (des)constrói os personagens em *A Cidade do Sol*, apontando os artifícios pelos quais essas figuras, por meio de deslocamentos, resistem. Aliás, notamos a importância desses deslocamentos na vida dos personagens. Afinal, quando ocorrem, geralmente de forma forçada, geram inúmeros conflitos, uma vez que os costumes e crenças são bastante distintos. Por fim, consideramos a possibilidade de alguns equívocos nas construções de Hosseini ao mesmo tempo em que apontamos situações em que há desconstruções desses estereótipos.

Palavras-chave: Orientalismo. Khaled Hosseini. Estereótipo. Desconstrução. Resistência

ABSTRACT

The emergence of Cultural Studies allowed to be that the Eurocentric hegemony was challenged by voices previously relegated to the margins. The result is the recognition of cultures considered subaltern. The Afghanistan – background of this research object – is seen, especially by the West, as a ballistic desert. The Oriental, homogenized as a fundamentalist and cruel individual. In this way, we focus on problematizing the construction of this East in the orientalist perspective. Afterwards, we consider the transcultural position of the author and its consequent influence, both on the characterization of the characters and on the structure of the narrative itself. Thereby, as the main objective of this work, we search to analyze how Khaled Hosseini - a transcultural individual - (de)constructs the characters in *A Cidade do Sol*, pointing out the artifices by which these characters, through the displacements, resist. Moreover, we notice the importance of these displacements in each characters' life. In fact, when they occur, usually in a forced way, they generate numerous conflicts, since the costumes and beliefs are very different. Finally, we consider the possibility of some misunderstandings in Hosseini's constructions at the same time that we point out situations in which there are deconstructions of these stereotypes.

Key-words: Orientalism. Khaled Hosseini. Stereotype. Desconstruction. Resistance.

SUMÁRIO

<i>INTRODUÇÃO</i>	9
<i>CAPÍTULO I: DO ORIENTE AO OCIDENTE: O LIMIAR</i>	14
1.1 O autor como produtor.....	15
1.2 A dicotomia Oriente x Ocidente	19
1.3 O estar entre culturas	29
<i>CAPÍTULO II: A BAGAGEM CULTURAL E A IDEIA DE PERTENCIMENTO</i>	44
2.1 Ser ou não ser? Eis o dilema do patriotismo	45
2.2 A língua é identidade	52
2.3 A pátria mãe	67
<i>CAPÍTULO III: OS DESLOCAMENTOS E OS ARTIFÍCIOS DA SOBREVIVÊNCIA</i>	78
3.1 O deslocamento	79
3.2 Os conflitos internos no Afeganistão	86
3.3 Sobreviver é resistir	95
<i>CONSIDERAÇÕES FINAIS</i>	107
<i>BIBLIOGRAFIA</i>	111
<i>ANEXOS</i>	115

INTRODUÇÃO

Meu interesse pelo conhecimento sobre as diversas sociedades e culturas surgiu ainda na infância: mapas-múndi, livros sobre diferentes países e culturas, jogos, programas de televisão. A curiosidade em saber como viviam as pessoas em diferentes sociedades ao redor do mundo foi e ainda é um de meus maiores fascínios. O contato com a obra que se tornou objeto desta pesquisa, no entanto, só ocorreu em 2007, quando assisti ao filme baseado no primeiro romance de Hosseini: *O Caçador de Pipas*.

Logo após, procurei sobre as demais obras do autor. A primeira leitura do objeto deste trabalho foi ainda na versão em português, *A Cidade do Sol*. Ao finalizar a leitura, a história parecia presa a mim. Havia a necessidade de dizer algo a seu respeito. Quando pensei na ideia para o projeto de mestrado, *A Cidade do Sol* viera imediatamente à mente. Ao pesquisar sobre programas de Mestrado, a UFSJ apresentava uma linha de pesquisa que se enquadrava ao que pretendia para o desenvolvimento de meu projeto. Assim nascera esta pesquisa.

O contato com uma cultura tão distinta da nossa ampliou o meu interesse por explorar aspectos que, por vezes, são considerados como exóticos pela cultura ocidental. Partindo desse pressuposto, este estudo contribui para esse viés complexo do âmbito literário, uma vez que o tema central da narrativa permeia pelos campos da cultura por muito tempo – em alguns casos, continua sendo – considerada como excêntrica.

Em uma entrevista concedida ao jornal *O Estado de São Paulo*, em 24 de agosto de 2007, Khaled Hosseini diz concordar com o teórico Edward Said quanto à visão que o mundo ocidental tem a respeito do Oriente, especialmente do mundo árabe, visto como algo homogêneo quando, na verdade, se trata de uma cultura rica e diversificada: “Quando vejo [...] o Afeganistão retratado nos noticiários e programas de televisão, fico escandalizado com os inúmeros equívocos [...]. O equívoco maior é o de considerar que o povo afegão é antiamericano e favorável ao regime opressor do Taleban”, afirma Hosseini¹.

Dessa forma, esta pesquisa torna-se bastante pertinente para que nós, do Ocidente, tenhamos maior conhecimento sobre esse Outro² que tanto estereotipamos. Deve ficar claro que essa dicotomia Ocidente x Oriente não possui, como afirma Said (2003), uma estabilidade ontológica, uma vez que fora constituída pelo homem, por meio de uma afirmação de si em detrimento da inferioridade do Outro, levando facilmente à manipulação e à mobilização do medo, do ódio relacionado aos islãs e aos árabes, principalmente.

¹ <http://cultura.estadao.com.br/noticias/artes,hosseini-das-pipas-as-burcas,40651>

² A palavra Outro será usada em letra maiúscula por se referir ao conceito de Said.

Ademais, são poucas as pesquisas em Literatura sobre *A Cidade de Sol*. Dos estudos acadêmicos existentes, ou não pertencem ao campo literário ou estão em outro idioma. Além disso, a maioria desses trabalhos se centra, exclusivamente, nas figuras femininas presentes na obra. Outro aspecto de importância para esta pesquisa se pauta na própria posição transculturada do autor, o que nos possibilita uma perspectiva plural do objeto de análise.

Com o surgimento dos Estudos Culturais, a hegemonia eurocêntrica – e aqui englobamos não apenas a Europa, mas também os EUA – passa a ser desafiada pela ascensão de vozes anteriormente relegadas à margem, possibilitando que os campos da cultura e da literatura, por exemplo, se tornassem mais complexos e diversificados. O resultado é o reconhecimento de culturas consideradas periféricas e/ou subalternas.

Devemos salientar que o Afeganistão – pano de fundo do objeto de pesquisa – é visto, em especial, pelo Ocidente, principalmente como um local de constantes guerras e, muitas vezes, conduzindo ao preconceito de que todo cidadão mulçumano ou árabe ou islâmico é, necessariamente, um homem-bomba: “Hoje em dia as livrarias norte-americanas estão lotadas de impressos de má qualidade ostentando manchetes alarmistas sobre o islã e o terror, o islã dissecado, a ameaça árabe e a ameaça mulçumana” (SAID, 2003, p. 4). Não por acaso, essa visão deturpada e generalista se intensificou após o ataque do 11 de setembro ao *World Trade Center*, nos Estados Unidos. Em consequência disso, Hosseini atesta que sua intenção primeira, ao escrever histórias sobre o Afeganistão, é desmistificar essa imagem que Ocidente cria a respeito do Oriente.

Portanto, como objetivo geral deste trabalho, buscamos analisar como Khaled Hosseini (des)constrói³, por meio dos deslocamentos, os personagens em *A Cidade do Sol*. Como objetivos específicos, nos centramos em problematizar a construção desse Oriente diante da perspectiva Orientalista; discutir a posição do autor, considerando seu deslocamento geográfico e cultural; analisar como a estrutura da narrativa apresenta vestígios de tradição, relacionando-a à tradução para o português e, por fim, explorar as posições de deslocamentos dos personagens e a maneira como eles resistem mediante esses deslocamentos.

A escolha teórica para o desenvolvimento desta pesquisa se centra, em especial, na relação entre o Oriente e o Ocidente, especialmente quando o Ocidente se coloca à frente desse outro, subjugando-o como inferior. Dessa forma, buscamos apontar como essa imposição de superioridade se trata de algo construído.

³ Construção, no sentido de produzir algo mediante certo padrão (no caso desta pesquisa, quanto à construção e propagação de estereótipos). A desconstrução seria aquilo que transcende os padrões estereotipados.

Ademais, procuramos problematizar a posição transculturada de Khaled Hosseini, considerando as declarações do autor, ao afirmar ter como objetivo a desmistificação dessa imagem corrompida do Oriente. Por conseguinte, buscamos explorar como a posição do autor influencia na caracterização de seus personagens e se há, de fato, uma intenção em desmistificar esses estereótipos orientalistas.

De modo a traçarmos o caminho proposto, iniciaremos com os conceitos de Orientalismo e Imperialismo, de Edward Said (2007; 2003), no intuito de retratarmos as questões da construção do Oriente. Esses conceitos serão essenciais para dialogarmos com as noções de espaços transculturais promovidas por Boaventura Santos (2010), Walter Benjamin (1987), Homi Bhabha (1998), Walter Mignolo (2003)⁴, Salman Rushdie (1991), Sandra Regina Almeida (2012) e Lilian Soier Nascimento (2006). Quanto à questão de estereótipo, utilizaremos as implicações de Edward Said (2007) e Homi Bhabha (1998). Para discutirmos sobre as questões de tradução, nos pautaremos em Damrosch (2003), Walter Benjamin (1980), Haroldo de Campos (2006) e Seligman-Silva (2005). De modo a tratarmos das questões de nacionalismo, tradução e cultura, nos basearemos em Benedict Anderson (2008) e Eric Hobsbawn (1984). Por fim, para discutirmos sobre os artifícios da sobrevivência, teremos como base as ideias apresentadas por Didi-Huberman (2011).

Para tanto, esta dissertação foi dividida em três capítulos. Na primeira sessão, intitulada *Do oriente ao ocidente: o limiar*, iniciamos com a questão crucial para o desenvolvimento desta pesquisa: a função do autor mediante o mercado artístico. Adiante, abordamos a parte teórica e crítica da relação entre Oriente e Ocidente e, por fim, o encontro entre essas culturas por meio de um autor transculturado: nascido no Afeganistão, vivendo há quase 40 anos nos EUA e que escreveu a obra em inglês, mas tendo como pano de fundo a história do Afeganistão. Assim, buscamos apontar as possíveis marcas transculturadas ao longo de seu trabalho literário, não nos restringindo, nesta sessão, exclusivamente ao objeto desta pesquisa. Neste caso, exploramos, também, a primeira obra do autor, *O Caçador de Pipas*.

A segunda sessão, *A bagagem cultural e a ideia de pertencimento*, versa sobre a questão da tradição e a ideia de pertencimento a uma nação, salientando como esses traços são mantidos ou não quando esse indivíduo se desloca geografica e culturalmente. Em um primeiro momento, consideramos a própria posição do autor para, em seguida, ponderarmos como sua posição influencia na própria caracterização dos personagens que se sentem ligados

⁴ Neste estudo, usaremos o conceito de pensamento liminar, de Mignolo. Em outros momentos, traremos de outro conceito de nome semelhante, pensamento limiar, proposto pelo teórico Walter Benjamin.

a seu país de origem por um sentimento nacionalista. Posteriormente, abordamos a questão estrutural, considerando a predominância do inglês na escrita da narrativa que, por outro lado, apresenta termos em dari – idioma nativo do autor – para, enfim, exploramos como essa estrutura é mantida – ou não – na tradução para o português. Essa análise serviu para que se pensasse a respeito das implicações que podem ocorrer por meio da tradução entre culturas bastante distintas. Por fim, analisamos como essa ideia de pertencimento se apresenta por meio da construção, em especial, da personagem Laila, quando ela se desloca para o Paquistão, mas, por outro lado, anseia pela volta ao seu país de origem.

Na última sessão, sob o título *Os deslocamentos e os artifícios da sobrevivência*, investigamos os personagens sob o viés do deslocamento, processo que se aproxima da própria posição de imigrante do autor. Assim, o deslocamento se torna influente para a caracterização dos personagens ao longo da narrativa. Como consequência, exploramos como esses deslocamentos – tanto geográfico quanto cultural – podem resultar em conflitos, especialmente em função das divergências culturais. Por fim, procuramos apontar os principais fatores que afetaram as vidas desses personagens, em especial, as guerras, o sistema patriarcado e o Regime Talibã. Dessa maneira, a última parte desta sessão se centra nos artifícios utilizados por esses personagens, como um grito de resistência e resiliência.

Como objeto desta pesquisa, utilizamos a versão traduzida para o português, por ser nosso idioma nativo, além de considerarmos que a tradução de uma obra dá uma sobrevida à mesma, como atesta Benjamin (1980). Por outro lado, de modo a tornar este trabalho mais enriquecedor, a versão original, em inglês, é constantemente consultada ao longo deste estudo. Afinal, como assegura Benjamin (1980), uma tradução é válida a partir do momento em que se tem acesso, também, ao original. No segundo capítulo, em especial, exploramos com maiores detalhes essa relação entre a obra traduzida e a obra no original.

Portanto, diante do que fora exposto, pretendemos apontar como a posição de um autor transculturado tem peso em seu fazer literário, resultando na caracterização desse Oriente bem como de seus personagens. Afinal, há alguma intenção mediadora com a escrita de Hosseini, em que busque desmistificar a visão ocidental em relação ao Oriente? Por fim, a fala de um autor transculturado tem um peso decisivo para os leitores, que podem dar a sua fala, ainda que em uma obra literária, como estritamente verídica? Esses questionamentos servirão, portanto, como fios condutores para os objetivos a que esta pesquisa se propõe a analisar.

Assim sendo, tomaremos como base a relação entre escritor e sociedade, bem como as relações entre Ocidente e Oriente, dos contatos entre culturas e as questões de deslocamento

geográfico-cultural. Dessa forma, buscaremos analisar de que maneira Hosseini constrói o Oriente e como a sua posição pluralista pode ou não contribuir para a intensificação dos estereótipos orientais criados pelo Ocidente.

CAPÍTULO I: DO ORIENTE AO OCIDENTE: O LIMAR

1.1 O autor como produtor

O lugar do intelectual na luta de classes só pode ser determinado, ou escolhido, em função de sua posição no processo produtivo.

(Walter Benjamin)

Até o final do século XVIII a maior parte da Europa vivia no campo, sendo o processo produtivo regido artesanalmente. Com a Revolução Industrial, a arte se tornou um objeto facilmente reproduzível. Não que isso não fosse possível antes. Como afirma Walter Benjamin (1934), em seu ensaio *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica*, a obra de arte sempre foi passível de imitação. Entretanto, a reprodução técnica representa um processo novo, uma vez que a mão é liberada das responsabilidades artísticas.

Dessa forma, a esfera da autenticidade, unicidade – em que se enraíza uma tradição que identifica o objeto – se volta à reprodutibilidade técnica. Como consequência, Benjamin (1934) atesta sobre o declínio da aura da arte, pois quando se multiplica a reprodução, substitui-se a existência única da obra por uma existência em série. Com a reprodutibilidade técnica, a obra perde sua função ritualística, adquirindo atribuições diferentes de seu contexto de tradição e, conseqüentemente, se funda na política.

À vista disso, a lógica da reprodutibilidade técnica serviu, também, como expoente para o mundo artístico, tendo início com a fotografia e o cinema. Logo, pode-se dizer que o processo industrial produz elevadas quantidades de produtos padronizados, visando, em especial, a produção em grande escala e a conseqüente diminuição dos custos de produção.

Assim, essa produção em série, com o intuito de alcançar a máxima lucrativa, visa atingir a maior quantidade possível de consumidores. Dessa maneira, o que se torna mais decisivo ao capitalismo é a democratização do consumo. Essa democratização se resume, essencialmente, em padronizar os gostos e interesses dos consumidores. Assim, segue-se a doutrina de oferecer plena satisfação para um grande número de pessoas. Como consequência, a arte passa a se organizar segundo a lógica do mercado.

No ensaio *O autor como produtor*, Walter Benjamin (1934) critica, em especial, essa capitalização da cultura. Ademais, estabelece a relação de importância do autor e sua respectiva posição diante do processo produtivo. Desse modo, o teórico propõe categorias para se pensar a relação entre escritor e sociedade: por um lado, os “escritores progressistas” e “escritores operativos”, capazes de transformar os meios de produção. Por outro lado, os

“escritores burgueses de esquerda”, considerados como escritores “rotineiros”, que se solidarizariam com o operariado no plano das ideias, mas não no da atuação. Assim, as obras do “escritor burguês” estariam destinadas à diversão – não se decidindo em favor de uma causa –, enquanto as do “escritor progressista” se posicionavam em favor de uma causa.

Não é por acaso que Benjamin (1934) critica dois movimentos: o *Ativismo* e a *Nova Objetividade*. No *Ativismo*, o intelectual é definido pelos discursos e não pelo seu papel exercido como função social. Quanto aos representantes da *Nova Objetividade*, ao exporem a miséria, se relacionavam com a arte de forma industrializada, o que fomentava o aparelho produtivo e não o auxiliava em sua revolução. Dessa maneira, ao comparar a consciência destinada à diversão do escritor burguês com a opção consciente do progressista, Benjamin intenta pela validação da obra para além dos campos literários, situando-as nos campos sociais.

Outra intervenção da indústria reside no que Benjamin denomina de “aparelho publicitário”. O autor exemplifica, por meio do cinema, o interesse do público não pela arte em si, mas pelos produtos que as estrelas de cinema utilizavam. Assim, tem-se um falseamento do interesse original das massas.

Logo, quando se preocupa em afirmar a relação do autor com a sociedade e os respectivos modos de produção, Benjamin (1934) procura associar “técnica” a “tendência”. Dessa forma, aponta para a fusão de formas literárias que respondam aos processos técnicos da época e para a ampliação das áreas de atuação de um autor que tem, pois, um caráter mediador. Como consequência, Benjamin (1934) instiga o artista a intervir nos meios de produção artístico e transformar a cultura burguesa.

Deve-se considerar, ainda, que não há uma neutralidade na arte. A exposição do objeto dependerá de um ponto de vista, de entendimentos nunca absolutos. Como no exemplo dado por Benjamin a respeito do cinema, esse não se trata do modo com que o homem se representa diante do aparelho, mas o modo como representa o mundo pelo aparelho. Isto é, a percepção coletiva do público se apropria dos modos de percepção individual do “psicótico ou do sonhador” (BENJAMIN, 1934, p.190). Todavia, essa situação nem sempre é tão clara e pode ser conferido ao discurso do artista um peso e uma autoridade que, nem sempre, é a sua pretensão.

Por outro lado, para Said (2011), os escritores não são “mecanicamente determinados pela ideologia, pela classe ou pela história econômica” (SAID, 2011, p.21). Segundo o teórico, os escritores estão muito mais ligados à história de suas sociedades, moldando e sendo moldados não só pela experiência histórica, como também pelas experiências sociais.

Ele argumenta que os romances não se tratam de simples produtos de gênios solitários. De modo geral, há certo padrão regulador, especialmente nas sociedades euro-ocidentais (SAID, 2011, p.131).

Ao considerar que o romance possui vínculos com a sociedade e com a história em que está inserido, Said (2011, p.136) irá pontuar que a relação entre escritor e sociedade ocorrerá mediante determinados procedimentos. Primeiramente, por meio da autoridade do autor, ou seja, aquele que tem o poder de expor os processos de uma sociedade de forma institucionalizada aceitáveis, observando convenções e seguindo padrões.

Em seguida, a autoridade do narrador, cujo discurso deve ser capaz de ser reconhecido e, portanto, expor referências existenciais. Por último, há o que o teórico denomina de autoridade da comunidade, cujo representante será, geralmente, ou a família ou a nação ou mesmo o momento histórico.

Juntas, essas autoridades funcionaram, como afirma Said (2011), de forma mais ativa e perceptível durante a primeira metade do século XIX. Isso porque, nessa época, o romance ganhou espaço na sociedade, em especial, devido ao surgimento do capitalismo e da ascensão da classe burguesa, que almejava uma nova arte, mais acessível. Ademais, com a invenção da imprensa por Gutenberg, no século XV, tornou-se mais fácil produzir e reproduzir um grande volume de obras.

Dessa forma, por se tratar de um *best-seller*, estaria *A Cidade do Sol* servindo apenas como um produto mercadológico? Nas representações dos personagens na obra, trata-se apenas de uma concretização dos estereótipos marcadamente orientalistas, semelhante aos escritores da *Nova Objetividade*, em que Benjamin aponta como fomentadores do aparelho reprodutivo?

Considerando essa relação do autor com os meios de produção, torna-se pertinente a esta pesquisa iniciar com a questão da posição do afegão naturalizado americano, Khaled Hosseini, autor de *A Cidade do Sol*. Hosseini nasceu em Cabul, Afeganistão, no dia 4 de março de 1965. Seu pai era ministro das relações exteriores do Afeganistão e sua mãe era professora. Em 1970, o pai de Hosseini assume a Embaixada do Afeganistão no Irã e se muda com toda a família.

Após três anos, a família retorna para Cabul e em 1976, o Ministério das Relações Exteriores os envia para Paris, França, devido aos compromissos profissionais de seu pai. Com o início da Revolução Saur, em 1978, qualquer pessoa que tivesse ligação com o antigo governo era perseguida, presa, assassinada ou desaparecia. Dessa forma, a família de Hosseini

é impedida de retornar ao Afeganistão, uma vez que os comunistas haviam assumido o poder e eram contrários ao governo para o qual o pai de Hosseini trabalhava.

Com receio de que algo pudesse acontecer consigo e com a própria família, o pai de Hosseini pede asilo político aos Estados Unidos. Em 1980, a família se muda para San José, Califórnia. Entretanto, a reconstrução da vida nos EUA não foi assim tão simples, a começar por viverem em um país em “estado de caridade”, como destacou Hosseini em uma entrevista ao jornal britânico *The Guardian*. Seu pai, que era embaixador, iniciou a profissão de instrutor automotivo e sua mãe, que era professora, aprendeu a cortar cabelo e trabalhou por vinte anos em um salão de beleza. Mais tarde, seu pai se tornou um oficial, ajudando os imigrantes que chegavam no país.⁵

Hosseini se formou em biologia em 1988 e no ano seguinte ingressou na faculdade de medicina. Em junho de 2003 publica seu primeiro romance: *The Kite Runner* (no Brasil, sob o título *O Caçador de Pipas*, publicado pela editora Globo, em 2003), que retrata a história de amizade de dois garotos de etnias distintas e em constantes conflitos, tendo como pano de fundo o Afeganistão e a imigração. O lançamento alcançou a marca de vendas de mais de 10 milhões de cópias. Sua história foi adaptada para o cinema com título homônimo pela produtora *Dreamworks*.

Ainda antes do lançamento de seu primeiro livro, Hosseini resolve voltar ao seu país de origem, depois de 27 anos. Lá, ouviu diversas histórias sobre como o golpe dos soviéticos tinha afetado e marcado a vida das pessoas. Um ano depois da visita, começa a escrever *A Thousand Splendid Suns* (no Brasil, *A cidade do sol*, publicado em 2007 pela editora Nova Fronteira), sua segunda obra. O romance, lançado em 22 de maio de 2007, foi um sucesso de crítica e público, permanecendo 40 semanas na lista dos mais vendidos do jornal *The New York Times*.

Lançado em 2013, *And the Mountain Echoed* (no Brasil, *O Silêncio das Montanhas*, publicado em 2013 pela editora Globo) é a obra mais recente de Khaled Hosseini. Com um formato mais complexo se comparado aos outros dois romances, a história narra a vida de dois irmãos afegãos que vivenciam os conflitos sociais no Afeganistão, além de outras histórias paralelas que surgem no decorrer da narrativa. Seu último romance permaneceu por mais de um ano na lista dos mais vendidos do *The New York Times*.

Em 2006, Hosseini foi nomeado embaixador da Boa Vontade pela UNHCR (em português, ACNUR, Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiado). Inspirado

⁵ Disponível em: <<https://www.theguardian.com/books/2014/may/04/khaled-hosseini-reconnected-with-afghanistan-kite-runner>> Acesso em 25 de set de 2016.

pela viagem feita pela UNHCR ao Afeganistão, posteriormente Hosseini cria *The Khaled Hosseini Foundation*, uma instituição não filantrópica, que providencia assistência humanitária à população do Afeganistão.

Considerando a obra em análise, *A Cidade do Sol*, temos como centro da narrativa a vida de duas mulheres bastante distintas, dialogando com os contextos históricos e culturais recorrentes nos séculos XX e XXI. Entretanto, por ser um indivíduo plural, o posicionamento de Hosseini não é unilateral. Ou seja, o escritor será influenciado tanto pela sua cultura de origem quanto pela cultura em que se insere.

Ao mesmo tempo, ao declararmos, como destaca Said (2011), que os séculos XX e XXI permitiram que houvesse maior aproximação entre inúmeras culturas e fronteiras, podemos considerar que esse encontro não ocorre apenas por intermédio da posição de um indivíduo imigrante/exilado/refugiado, como é o caso de Hosseini, mas também em decorrências das constantes mudanças – em especial, tecnológicas – dos séculos últimos 200 anos.

1.2 A dicotomia Oriente x Ocidente

Os orientais raras vezes eram vistos ou olhados; eram devassados, analisados como cidadãos, nem como um povo, mas como problemas a serem resolvidos ou confinados ou [...] conquistados.

(Edward Said)

Quando a epistemologia do Norte Global⁶ se sobrepõe às demais culturas e cria a imagem do Outro por meio de estereótipos, trata-se de uma lógica discursiva fundamentada pelo processo de colonização, iniciada pela Europa Ocidental por intermédio da Expansão Marítima. Com a emergência das Índias Ocidentais, ou seja, a invasão das Américas, tem início o processo de colonização exterior à Europa.

Essa hegemonia eurocêntrica ocorre, por exemplo, quando, em decorrência do fracasso dos governos absolutistas do Egito, a Inglaterra alegava que os Orientais não eram capazes de

⁶ Referindo-se, especialmente, à Europa Ocidental e aos Estados Unidos.

governar a si mesmos e precisavam ser governados. O principal artifício inglês foi conduzir a sociedade egípcia conforme os interesses coloniais como necessidade local, como destaca Said (2007).

Compreender todas as características daquele povo era fundamental para planejar a melhor forma de perpetuar o poder, governando de forma não conflituosa e, ao mesmo tempo, que não causasse insatisfação ao povo dominado. Entretanto, para se inserir no Outro, a elite estrangeira precisava que a elite nativa fosse suscetível e influenciável ao imperialismo hegemônico. A elite nacional, por sua vez, retransmitia o conceito para a elite regional e local.

Uma vez que o poderio nacional agia conforme interesses políticos e econômicos, ao povo quase não restava a possibilidade de falar por si, o que dificultava a retomada de consciência ou mesmo sua participação ativa. Essa imposição de superioridade e a criação de estereótipo é denominada por Said (2007) como Orientalismo, ou seja, a visão e a imagem que a Europa possui e propaga do Oriente como um todo.

Entretanto, segundo o teórico, o termo Orientalismo não tem, atualmente, a popularidade de antes. Acima de tudo, por conotar a atitude audaciosa do colonialismo europeu do século XIX e início do século XX. Conforme ressalta Said (2007), ainda há textos que têm o Oriente como foco principal e o orientalista como autoridade crucial. Isso não quer dizer, no entanto, que o Orientalismo determina unilateralmente o que pode ou não ser dito sobre o Oriente. Por outro lado, ainda consiste em uma rede de interesses em ocasiões em que se discute sobre o Oriente.

O Orientalismo não é, todavia, uma visionária fantasia europeia sobre o Oriente. Segundo Said (2007), trata-se de um conjunto de teorias e práticas que, por muitas gerações, culminou no sistema de conhecimento sobre o Oriente. Isto é, uma rede aceita para filtrar o Oriente na consciência ocidental. Portanto, o principal componente da cultura europeia é precisamente o que tornou hegemônica essa cultura: a ideia de uma identidade superior a todos os povos e culturas não europeus. Logo, as ideias europeias sobre o Oriente apenas reiteram a sua superioridade sobre o atraso oriental.

Portanto, o Orientalismo não trata de um simples tema ou campo político refletido passivamente pela cultura ou pelas instituições ou mesmo de textos sobre o Oriente. É, sobretudo, um discurso produzido e ocorre, conforme argumenta Said (2007), por meio de uma interação desigual com os poderes político (imperial ou colonial), intelectual (ciências dominantes), cultural (as ortodoxias e os cânones) e moral (idealização de superioridade – “eu” posso; o “outro” não). Ou seja, o Orientalismo é uma dimensão considerável da moderna cultura político-intelectual. Assim, o Oriente que aparece no Orientalismo nada mais é do que

um sistema de representações estruturado por um conjunto de poderes que introduziram o Oriente ao saber ocidental.

Por conseguinte, os preconceitos ou as imagens distorcidas sobre um grupo estranho são geralmente utilizados como justificativa para um conflito. Como consequência, os estereótipos vão sendo, aos poucos, “culturalizados” até que se tornam enraizados como “natural” quando, na verdade, dizem respeito a algo “construído”.

Dessa maneira, o estereótipo é estabelecido por meio de determinados aspectos que a sociedade colonizadora assimila do seu colonizado e os difunde como única verdade. O mais claro exemplo de tal violência epistêmica é justamente essa construção do sujeito colonial como Outro. O objetivo do discurso colonial é instituir uma única imagem desse Outro, de modo a justificar a colonização e instituir modos próprios de educação e gerenciamento.

Entretanto, nem o imperialismo ou mesmo o colonialismo tratam de um simples acúmulo ou aquisição. Segundo Said (2011), ambos são sustentados por formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação. Por exemplo, os orientais eram raramente vistos. O que ocorreria era um olhar analítico não como cidadãos, nem como um povo, mas como problemas a serem resolvidos ou conquistados. Ou seja, o oriental era uma raça subjugada e deveria, pois, ser subjugado.

Said (2011) define a palavra “cultura” mediante duas acepções:

Primeiro, “cultura” designa todas aquelas práticas, tais como artes de descrição, comunicação e representação, que têm relativa autonomia perante os campos econômico, social e político, e que amiúde existem sob formas estéticas, sendo o prazer um de seus principais objetivos. Incluem-se aí, naturalmente, tanto o saber popular sobre partes distantes do mundo quanto o conhecimento especializado [...].

Em segundo lugar, e quase imperceptivelmente, a cultura é um conceito que inclui um elemento de elevação e refinamento, o reservatório do melhor de cada sociedade [...]. A pessoa lê Dante ou Shakespeare para acompanhar o melhor do pensamento e do saber, e também para ver a si mesma, a seu povo, sua sociedade, suas tradições sob as melhores luzes. Com o tempo, a cultura vem a ser associada, muitas vezes de forma agressiva, à nação ou ao Estado; isso “nos” diferencia “deles”, quase sempre com algum grau de xenofobia (SAID, 2011, p.7).

Assim, considerando a segunda definição exposta pelo teórico, a cultura é um conceito de elevação e refinamento, ou seja, do melhor de cada sociedade. Entretanto, essa elevação muitas vezes alimenta nos indivíduos pensamentos e práticas egocêntricos, isto é, uma ideologia de superioridade em relação aos Outros.

Nesse sentido, a cultura se transforma em identidade, embutida de códigos rigorosos de conduta intelectual e moral, que se opõem ao multiculturalismo e ao hibridismo, por exemplo (SAID, 2011, p.9). Como consequência, espera-se que os indivíduos amem e pertençam de maneira leal a sua nação, cultura e tradição, enquanto menosprezam e negam as demais. Como destaca Said (2011), isso serve tanto para os Estados Unidos quanto para o

mundo árabe, onde se apregoam tanto os perigos do “não americanismo” quanto as ameaças ao “arabismo”. O nacionalismo defensivo se entrelaça com grande frequência e se aprende a venerar e celebrar a exclusividade de suas próprias tradições.

O culto exclusivo à própria cultura – enquanto se inferioriza as demais – resulta na criação de estereótipos. Como exemplo, a figura do árabe, caracterizado como um nômade montado em um camelo, de caráter e postura frágeis, como destaca Said (2007). Entretanto, especialmente após a Guerra do Ramadã, em 1973, a imagem de árabes e muçumanos passou a ser propagada sob o viés da violência e do terror. Na indústria do entretenimento, por exemplo, essa imagem foi cada vez mais reforçada. No cinema hollywoodiano, o árabe passou a ser descrito como alguém extremamente sexuado, desonesto, sádico, falacioso, impetuoso, frio e cruel. Era sempre representado nos filmes como o mal a ser combatido pela representação do herói imperialista/ocidental.

A título de exemplo, no documentário “Reel bad arabs: how hollywood vilifies a people”⁷, Jack Shaheen⁸, analisa a imagem retratada dos árabes e muçumanos em películas hollywoodianas, desde filmes em preto e branco até os mais atuais. Um dos filmes analisado, “Samson against the Sheik” (1962), a mulher é caracterizada como submissa, ao mesmo tempo em que deseja ser conquistada pelos homens extremamente sexuados. Ademais, são constantes as “danças do ventre”, com vestimentas semi-nuas, relacionando a imagem da mulher à sexualidade.

No filme “Black Sunday” (1977), a primeira questão apontada por Jack Shaheen é a respeito do gênero do terrorista: uma mulher palestina. Ela sobrevoa o estágio de Miami em um dirigível, no intuito de aniquilar oitenta mil americanos que estavam presente no local. Além disso, ela fica cega com a ideia de matar qualquer um a sua frente.

Em “Death before dishonor” (1987), são recorrentes as cenas praticadas por palestinos, mediante tortura e morte a sangue frio. Em uma das mais emblemáticas cenas, há árabes queimando a bandeira dos EUA em frente à Embaixada Americana. Adiante, o prédio da embaixada é invadido por um carro, demolindo a construção por meio do acionamento das bombas que estavam no automóvel.

Outro filme criticado por Shaheen é a animação da Disney, “Aladdin” (1992), que demarca inúmeros estereótipos degradantes a respeito do árabe. A própria música da abertura da animação diz: “venho de um lugar onde cortam suas orelhas se não vão com a tua cara”. A

⁷ Reel bad arabs: how hollywood vilifies a people, direção de Sut Jhally.

⁸ Escritor e professor emérito da Universidade de Ilinoís, EUA e especialista em questões raciais e estereótipos étnicos.

figura dos homens é geralmente monstruosa e estão sempre carregando facões, prontos a cortar as mãos até mesmo de alguma mulher ou criança que lhes roube uma maçã.

“Sleeper cell” (2005) é outro título analisado por Shaheen. Trata-se de um seriado americano que retrata a vida de um muçulmano, agente duplo que trabalha clandestinamente para o FBI e, por outro lado, infiltrado em um grupo terrorista em Los Angeles. Esse grupo realiza ataques terroristas nas ruas americanas, em que qualquer pessoa pode se tornar um integrante, inclusive ocidentais “anti-americanos”.

Como se nota, em uma breve ilustração da caracterização do árabe e do muçulmano em películas hollywoodianas, desde os anos 60 até os anos 2000, esses indivíduos são estereotipados ou como sexoados, ou como torturadores ou como pessoas extremamente cruéis, vingativas e terroristas.

Segundo Said (2007), nos documentários e nos noticiários, o árabe é sempre mostrado em grandes números. Nada de individualidade ou experiências pessoais. A maioria das imagens representa fúria e desgraça de massas, ou gestos irracionais e por extensão, excêntricos. Um artigo citado por Edward Said em *Orientalismo* (2007), escrito por Emmett Tyrrell e publicado pela revista Harper's (1976), ressalta que os árabes são assassinos e que a violência e o engano estão em seus genes.

Conseqüentemente, tornam-se recorrentes os discursos, especialmente na mídia ocidental, sobre a ameaça do islã, do fundamentalismo islâmico e do terrorismo. Entretanto, como salienta Said (2003), como qualquer outra cultura mundial importante, o islã contém uma imensa variedade de correntes e contracorrentes, cuja maioria não é distinguida pelos orientalistas tendenciosos, que consideram o islamismo objeto de medo e hostilidade. Ou mesmo por jornalistas que não conhecem as línguas, as culturas e/ou as histórias relevantes e se restringem aos estereótipos que perduram no Ocidente desde o século X.

Por conseguinte, desenrolou-se, segundo Said (2011) uma guerra cultural contra os árabes e o islamismo, em especial, nos Estados Unidos. São considerados seres cruéis e terroristas; e a região, especialmente do Oriente Médio, se resume a uma imensa favela árida, servindo apenas como campo de guerra ou lucro petrolífero. Para o teórico, a própria ideia de que possam existir histórias, culturas e sociedades foi praticamente nula. Como resultado, inúmeros livros, especialmente de jornalistas, invadiu o mercado e popularizou uma série de estereótipos desumanizadores.

Essas construções generalistas se respaldam, principalmente, por meio das identidades políticas, que permitem a delimitação de fronteiras e definição de grupos. Por exemplo: todos os muçulmanos são iguais e constituem uma sociedade, mesmo que pertençam a nações ou

grupos linguísticos diferentes. Essa generalização também ocorre de forma fragmentada, atingindo uma realidade social marcada por um grande número de identidades sobrepostas. É o que ocorre no romance *O Caçador de Pipas*, em que o Hosseini intensifica os conflitos étnicos no Afeganistão, como a sobreposição, em especial, dos *Pashtuns* sobre os *Hazaras*.

Essa ideia de generalização defendida por Said (2011), bem como o exemplo dado de *O Caçador de Pipas*, nos possibilita, inclusive, um diálogo com Bhabha (1998), quando o teórico desnatura a ideia de pertencimento a uma nação, justamente por se tratar de uma ideia que se respalda na homogeneização.

Em paralelo, o que se percebe é que, os meios de comunicação ocidentais – e especialmente os estadunidenses – têm servido como intensificadores do contexto cultural predominante que surgiu ainda na época das Expansões Marítimas. Os árabes são apenas um exemplo recente dos Outros que têm sido alvo da soberania e ira desse “Homem Branco”.

O mais desanimador na mídia, segundo Said (2011), foi estigmatizar um suposto conhecimento “especializado” sobre o Oriente. Como consequência, os caminhos se reduzem à conclusão de que os árabes só entendem a força, a brutalidade e a violência; o islamismo é uma religião intolerante, segregacionista, fanática, cruel e misógina. Poucas eram as notícias, segundo Said (2011), sobre os lucros das companhias de petróleo, por exemplo.

Nota-se, portanto, que as histórias eram e, por vezes ainda são, contadas diante de uma única perspectiva: a do colonizador. Dessa forma, o fato de haver essas “únicas histórias” apenas concretiza a incompletude e a fragmentação das “muitas histórias” das mais variadas regiões. Como consequência, são desconsideradas todas as diferenças e particularidades de cada indivíduo e, respectivamente, de cada região e de cada cultura.

Assim, essa repressão e os respectivos reducionismos que agrupam as pessoas sob termos unificadores, tais como “América”, “Ocidente” ou “Islã”, servem apenas para criar falsas identidades coletivas de indivíduos únicos, como destaca Said (2007). A indústria cultural se torna a verdadeira ferramenta para reforçar a imagem que o senso comum ocidental tem a respeito do oriente, como a representação do fanatismo religioso e a propagação da imagem feminina como sinônimo de fraqueza e submissão.

Seguindo essa reflexão, as constantes guerras servirão como pretexto para os Estados Unidos interferirem na política do Oriente Médio. Desde os ataques ao *World Trade Center*, em 11 de setembro de 2001, os potenciais conflitos entre o Oriente e o Ocidente obtiveram maior atenção por parte do mundo, especialmente nas relações políticas, sociais e culturais. Ao mesmo tempo, houve uma propagação da representação negativa a respeito dos povos orientais/árabes/mulçumanos. Dessa maneira, o mundo começou a absorver de fato o

estereótipo que tanto foi pregado por determinadas potências ocidentais. O resultado foi a intensificação do rótulo criado para os árabes e orientais, relacionando-os especialmente como membros radicais do Islamismo.

O medo e o terror induzidos pelas imagens desproporcionais como, por exemplo, do terrorismo e do fundamentalismo, aceleram a subordinação do indivíduo às normas dominantes de um determinado espaço e tempo, denominadas por Said (2011, p.469) como figuras de um imaginário internacional ou transnacional.

Assim, opor-se à anormalidade e ao extremismo embutidos no terrorismo e no fundamentalismo significa também defender a racionalidade e a centralidade de uma moralidade vagamente designada “ocidental”, que acaba vendo os “Outros” como inimigos, os quais estão dispostos a destruir nossa “civilização” e nossa cultura.

Dessa forma, muçulmanos, africanos, indianos ou japoneses, em seus idiomas e a partir de suas próprias localidades ameaçadas, atacam o Ocidente, a americanização ou o imperialismo. Embora falar de uma unicidade nacional seja praticamente nula, principalmente quanto às separações étnicas no Afeganistão, que são bastante intensificadas, geralmente esses grupos se unem pelo orgulho do seu patrimônio cultural comum, especialmente em uma posição antiocidental.

Considerando que os conflitos de interesses e/ou do poder político estão relacionados aos valores e às identidades, muitos conflitos culturais se concretizam. É por esse motivo que o Islamismo é utilizado como código linguístico e cultural para a articulação da resistência antiocidental – em especial, contra os EUA. Entretanto, segundo Said (2011), quaisquer que sejam os objetivos das “guerras de fronteira”, elas são empobrecedoras. Afinal, se resumem em essencializações: africanizar o africano, orientalizar o oriental, ocidentalizar o ocidental, americanizar o americano.

No capítulo intitulado *O ocidente não-ocidentalista*, Boaventura Santos (2010) propõe uma ciência descolonial, que procura analisar detalhadamente a situação pós-colonial. Embora pareça uma simples alteração de prefixo, há uma nova significação. O “pós” pressupõe uma situação posterior a algo. Já o prefixo “des” significa oposição, tentando por fim à colonização que acabou enquanto relação política, mas não enquanto relação social, sendo parte constituinte da modernidade. Assim, a proposta é desmistificar a condição de um futuro único em detrimento de um passado específico.

Dessa forma, o autor inicia a narrativa com as contribuições de Jack Goody, no texto *The theft of History*, em que afirma que uma verdadeira história global só será possível quando for superado o eurocentrismo, o anti-eurocentrismo eurocêntrico, o ocidentalismo e o

orientalismo. Santos (2010) esclarece que, para Goody, tudo o que é atribuído ao Ocidente como excepcional e único têm paralelos e antecedentes em outras regiões e culturas do mundo. Ao creditar a excepcionalidade da democracia à Europa, estaríamos desconsiderando, por exemplo, as relações da Grécia clássica com as culturas com que teve profundas relações, como a Pérsia, o Egito e regiões da Ásia.

Como destaca Said (2007), o Oriente não se faz apenas na fronteira geográfica com a Europa, mas ocupa o lugar das maiores, mais ricas e mais antigas colônias europeias, a fonte de suas civilizações e línguas. Isto é, a história de todas as culturas é, na verdade, a história dos empréstimos culturais. Segundo Said (2011), não há uma impermeabilidade em nenhuma cultura e tampouco deve ser considerada uma questão de propriedade. Afinal,

a cultura nunca é uma questão de propriedade, de emprestar e tomar emprestado com credores absolutos, mas antes de apropriações, experiências comuns e interdependências de todo tipo entre culturas diferentes. Trata-se de uma norma universal (SAID, 2011, p.336).

Em seguida, Santos (2010) retrata a questão das terminologias dadas ao ocidentalismo, que pode ter duas acepções: o ocidentalismo como contra-imagem do orientalismo, ou seja, a imagem que o Outro cria a respeito do ocidente, e o ocidentalismo como imagem dupla do orientalismo, isto é, a ideia que o ocidente tem de si próprio quando submete o Outro ao orientalismo.

É a partir da segunda concepção que Santos (2010) se baseia, identificando-a sob duas vias: a primeira consiste em identificar a relatividade externa do ocidente, ou seja, a continuidade entre as inovações que lhe são atribuídas e as experiências similares em outras regiões e culturas. E a segunda, em identificar a relatividade interna do ocidente entre as experiências consideradas como específicas do ocidente, e as que foram abandonadas, suprimidas ou esquecidas.

O nosso tempo é, para Santos (2010), testemunha da crise da hegemonia sociocultural da modernidade ocidental e da conseqüente transição paradigmática, resultado da globalização, em que há zonas de contato envolvendo diferentes culturas, religiões, economias, sistemas sociais e políticos. Entretanto, ainda que haja esses contatos, o autor afirma que a supremacia de uma cultura em detrimento de outras ocorre devido à monopolização epistemológica do Norte Global, que desenvolveu o “pensamento ortopédico”⁹ e assegurou a continuação da dominação neocolonial do Sul Global¹⁰.

⁹ “Pensamento ortopédico” é denominado por Santos (2010) como a prática de empobrecimento da vastidão das questões existenciais, os “problemas fortes”, e a forma com tais perguntas são respondidas. Desse modo, diferentes áreas adaptam essas questões em decorrência de suas limitações, resultando em respostas ou

Esse não reconhecimento ou desvalorização de outros saberes reside no que Santos (2010, p.543) denomina por *assimetria de saberes*. Para o teórico, essa assimetria reside na dificuldade de se comparar saberes. A princípio, cada saber conhece mais e melhor os seus limites e possibilidades do que os limites e possibilidades de outros saberes.

Essas relações entre saberes vigentes podem acontecer na mesma cultura ou entre culturas diferentes. Segundo o teórico, essas relações ocorrem ou por meio da ignorância em relação aos outros saberes, declarando-os como inexistentes, destruindo-os ou suprimindo-os; ou por comparações mútuas entre diferentes saberes.

Esse segundo modo de assimetria é denominado pelo teórico como *ecologia de saberes*, a qual aponta para uma política de inter-movimentos sociais. Isto é, em que os saberes que dialogam ou que se interpelam, fazem questionamentos e avaliações dentro de um contexto de práticas sociais constituídas ou a constituir.

Assim, Santos (2010) denominou de *linha abissal* a linha invisível que distingue as sociedades metropolitanas, caracterizada como “este lado” da linha e os territórios coloniais, representados pelo “outro lado” da linha. Esse outro lado da linha é composto por uma variedade de sujeitos e experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis. Até o presente do outro lado da linha é tornado invisível ao ser reconceituado como um passado irreversível. É dessa maneira que as sociedades “periféricas” continuam sendo tratadas a partir de suas relações de funcionalidade, semelhanças ou divergências com aquilo que se definiu como “centro”.

Concomitante ao pensamento defendido por Boaventura Santos, Walter Mignolo (2003) defende em seu texto *Histórias Locais, Projetos Globais* justamente essa relação entre colonialidade e epistemologia. A partir dessa relação o autor constrói seu pensamento em torno de dois planos diferentes, embora complementares: primeiramente, como uma crítica cultural às configurações históricas do imaginário do sistema colonial/moderno, fundamentado na colonialidade do poder e na diferença colonial que produziu uma geopolítica que subalterniza saberes, povos e culturas, suprimidas e silenciadas.

No segundo plano, Mignolo (2003) aponta para a emergência de novos lócus de enunciação, denominado pelo teórico como *gnose liminar*, isto é, a expressão de uma razão subalterna lutando para a afirmação dos saberes historicamente subalternizados. Assim, se estabelece um diálogo a partir de saberes que foram subalternizados nos processos imperiais

alternativas “fracas”. Como consequência, corroboraram para a continuidade da hegemonia do Norte em relação ao Sul.

¹⁰ Regiões periféricas e semiperiféricas e os países denominados “Terceiro Mundo”.

coloniais, rompendo com a hegemonia eurocêntrica enquanto perspectiva epistemológica. Essa gnose, também denominada de *pensamento liminar*, é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento e implica na sua redistribuição geopolítica que se centrava na colonização epistêmica e na subalternização de todas as formas de saberes que não pertencessem ao cânone eurocêntrico.

Segundo Mignolo (2003), o *pensamento liminar* é inimaginável sem o reconhecimento da diferença colonial. Trata-se de um outro pensamento como forma de superar a subalternização do conhecimento exterior às concepções modernas de razão e racionalidade. É, portanto, uma interseção e não uma síntese; é uma maneira de pensar que não pretende dominar; que é universalmente marginal, fronteira, inacabada e, portanto, não é etnocida.

Dessa maneira, os conceitos de *pensamento liminar* e *gnose liminar* são de extrema importância para se (re)pensar sobre as questões de contato cultural e globalização, de modo a direcionar o conhecimento de mundo fora da perspectiva eurocêntrica. Contribuem, portanto, para as questões que envolvem os limites do moderno sistema mundial, de modo que o conhecimento não advenha apenas do interior “moderno”, mas também de suas fronteiras. Assim, a proposta de Mignolo (2003) consiste em reconhecer a consciência epistemológica de forma mais abrangente, afirmando os sujeitos em suas localidades. Ou seja, que reconheça esses sujeitos que falam da e na margem e, no entanto, para e além dela.

A proposta tanto de Santos quanto de Mignolo se pautam, portanto, na modificação das atuais condições epistemológicas. Santos (2010) deixa claro que, ainda que haja uma distância entre conceber um ocidente não ocidentalista e transformar essa concepção em realidade política, tal prática se torna inviável em sociedades capitalistas. Assim, o teórico afirma que

nas condições em que hoje pode ser pensada, a concepção de um ocidente não ocidentalista traduz-se em reconhecer problemas, incertezas e perplexidades e transformá-los em oportunidades de criação política emancipatória. Enquanto não confrontarmos os problemas, as incertezas e as perplexidades próprios do nosso tempo, estaremos condenados a neo-ismos e a pós-ismos, ou seja, a interpretações do presente que só têm passado (SANTOS, 2010, p.478).

Por fim, essas propostas não visam, nas palavras de Santos (2010), eliminar as incertezas do nosso tempo, mas em utilizá-las produtivamente e, como consequência, transformá-las em oportunidade por meio da reinvenção ou reabilitação de saberes e experiências anteriormente declarados como ignorantes e ausentes, possibilitando a criação de contextos híbridos. Dessa maneira, uma *Epistemologia do Sul* bem como a perspectiva descolonial, para além de um projeto intelectual crítico, é um projeto político.

1.3 O estar entre culturas

Por termos sido movidos através do mundo, nós somos homens traduzidos. Isto geralmente supõe que alguma coisa sempre se perde na tradução; me agarro, obstinadamente, à noção de que alguma coisa também pode ser adquirida.

(Salman Rushdie)

O contato entre grupos e culturas acontece desde os tempos mais remotos, podendo suceder das mais variadas formas. Geralmente, no entanto, quando uma nação se considera superior em relação às demais, irá considerar as questões culturais, econômicas, políticas e tecnológicas desse Outro como inferiores ou ultrapassadas.

Edward Said (2007) ressalta que o Orientalismo se encarregou de representar o Oriente, de definir seus contornos e suas características sem, no entanto, considerar os interesses dos próprios habitantes do Oriente. Quando isso ocorre, essa “diferença” cultural torna-se apenas uma representação de um certo espaço cultural ou de uma forma de conhecimento teórico. Como consequência, o Ocidente se coloca à frente do Outro, que é segregado justamente por suas diferenças.

Como representação desse Outro, o Orientalismo criou uma imagem do Islã, principalmente em razão do medo. Consequentemente, o Oriente passa a ser caracterizado como o lugar do diferente, do exótico, e os seus respectivos habitantes como não-civilizados, o oposto, o Outro considerado hierarquicamente inferior.

Dessa forma, o Orientalismo é postulado, segundo Said (2007), em relação à exterioridade, isto é, no sentido de que o orientalista busca falar, descrever e apresentar o Oriente exclusivamente para o Ocidente. O que ele diz e escreve pretende indicar que o orientalista está fora do Oriente, não só como um fato existencial, mas também moral. O produto principal dessa exterioridade será a representação, em especial, sob uma perspectiva estereotipada.

Considerando essas relações – geralmente desiguais – entre grupos e culturas, Bhabha (1998) irá propor algo diferente dessa atuação de negação, que exclui e silencia o Outro para se validar. Assim, o teórico se pauta no que denomina de negociação. Essa negociação se refere, pois, a uma ação cultural e intrinsecamente híbrida, ou seja, em que não haja uma diferença cultural que anula a do Outro, mas um intercâmbio e uma articulação cultural.

Assim, a principal ênfase de Bhabha (1998) diz respeito à autoridade cultural a que estão submetidos os sujeitos e nações consideradas subalternas. Essa autoridade, por meio da qual somos levados a estereotipar relações em comparação a países centrais, se baseia no pressuposto de uma ordem simbólica geral, extremamente precária e frágil. Por conseguinte, o estudioso renova esse caráter de hibridismo ao qual é submetida a tradição cultural, ou seja, toda cultura é híbrida, mesmo uma cultura que se anuncie como superior às demais.

Esse hibridismo transcorrerá, especialmente, devido aos colonialismos, aos atuais imperialismos e constantes guerras. Dessa forma, nossa época é, segundo Said (2003), a era do refugiado, da pessoa deslocada, da imigração em massa. Esse indivíduo do “terceiro lugar” será considerado como um sujeito transculturado. Em outras palavras, um indivíduo que se situa em uma dualidade de mundos, culturas, línguas e subjetividade.

Dessa maneira, esses sujeitos estarão posicionados entre “fronteiras”. Essas fronteiras tratam, sobretudo, da capacidade de refigurar a realidade, uma vez que esse encontro com o “novo” não versa, apenas, sobre o retorno ao passado, mas à renovação, reconfiguração desse *entre-lugar*. Assim, esses *entre-lugares* possibilitam, como afirma Bhabha (1998), a elaboração de estratégias de subjetivação. Em decorrência disso, inicia-se novos signos de identidade, contribuindo para própria definição da ideia de sociedade.

Como consequência, esses *entre-lugares* permitem, segundo o teórico, habitar um espaço intermediário que não trata exatamente de um novo horizonte tampouco de um abandono do passado. Isto é, a contemporaneidade é marcada por uma contínua sensação de viver nas fronteiras. Para tanto, Bhabha (1998) faz uso do termo *além*, que mapeia uma distância espacial, mas que, ao mesmo tempo, marca o presente e o futuro. Nesse sentido, esse espaço torna-se uma intervenção no aqui e no agora; trata-se de um espaço novo. Ou seja, estar no *além* é estar em constante movimento. É ser parte de um tempo de retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural e a própria reelaboração da história da humanidade (BHABHA, 1998, p.27).

Guilarduci & Baptista (2014), no artigo *Walter Benjamin - o homem e suas cidades: vida e(m) obras*, discutem a respeito desse espaço do “estar entre”, defendido pelo teórico Walter Benjamin por meio do termo *pensamento limiar*, aproximando-se do conceito de *além*, de Bhabha (1998). Os estudiosos esclarecem que, para Benjamin, há uma diferenciação entre limiar e fronteira. A fronteira contém e mantém algo, evitando seu transbordar, isto é, define seus limites não só como os contornos de um território, mas também como as limitações do seu domínio. Já o conceito de *limiar*, embora possa se inserir, além do próprio espaço físico,

em metáforas espaciais, se inscreve, acima de tudo, em um registro de movimento de ultrapassagem, de “passagens”, transições.

Em concomitância, esse movimento permite, segundo Guillarduci & Baptista (2014), uma distância ambígua: aquilo que está perto mas, ao mesmo tempo, afastado. Dessa forma, o limiar não se trata apenas de uma via única, limitada, mas sim de uma zona. Isto é, de um espaço de passagens múltiplas. O limiar não apenas separa os dois territórios (como o faz a fronteira), mas permite a transição entre esses dois territórios. “Ele pertence à ordem do espaço, mas também, essencialmente, à do tempo” (GAGNEBIN, 2010, p.14 *apud* GUILARDUCI & BAPTISTA, 2014, p. 133).

Com efeito, esse limiar não é apenas a transposição de um lugar para outro, tampouco se trata de um espaço que não pode ser ultrapassado. “Tudo está aberto quando a porta está aberta” (GUILARDUCI & BAPTISTA, 2014, p. 133). Como tal, esse espaço liminar não se trata de dois mundos opostos. Mais que isso, trata-se de uma relação antitética, ou seja, da interação – e não anulação – desses opostos.

Portanto, o limiar não se refere a uma concepção limitada de separar e definir os dois lados. O limiar diz respeito às ultrapassagens, às uniões. Como tal, pode se referir a um lugar e a um tempo intermediários e, nesse sentido, indeterminados, situando-se “entre” duas categorias, muitas vezes opostas, embora uma não anule a outra.

Sandra Regina Almeida (2012, p.155) argumenta que refletir sobre a contemporaneidade inevitavelmente nos leva a pensar sobre os inúmeros movimentos transnacionais, singularizados por um fluxo ininterrupto de pessoas, bens e capitais, quer sejam físicos ou virtuais. A história desses movimentos globais, na verdade, “coincide com a era da exploração e da conquista europeias e com a formação dos mercados capitalistas mundiais”. Contudo, vivemos o momento em que muitos críticos denominam de “a era da migração”, uma nova fase de movimentos populacionais em massa em todas as direções.

Por conseguinte, marcadamente desterritorializado, o imigrante encontra-se em trânsito. Para Almeida (2012), escritores contemporâneos tentam fazer da escrita um espaço de reflexão sobre uma circunstância de deslocamento e desenraizamento. Assim, através desse espaço transnacional, estabelecem a negociação de identidade cultural entre a cultura de origem e a cultura atual.

Ao considerar a posição desse indivíduo, Said (2011) irá argumentar que o exílio:

é afirmado a partir da existência da terra natal, do amor por ela e de uma ligação real com ela; a verdade universal do exílio não é que se tenha perdido esse lar ou esse amor, mas que, inerente a cada um existe uma perda inesperada e indesejada. Assim, devemos encarar as experiências como se elas estivessem a ponto de desaparecer (SAID, 2011, p.506).

Por conseguinte, Said (2011, p.46) ressalta que a literatura e a história geralmente contêm episódios heroicos, românticos e gloriosos da vida de um exilado devido aos esforços para superar esse distanciamento da terra natal, dos sentimentos de perda.

Entretanto, Said (2003) deixa claro que há diferença entre exilado, refugiado, expatriado e emigrado:

O exílio tem origem na velha prática do banimento. Uma vez banido, o exilado leva uma vida anômala e infeliz, com o estigma de ser um forasteiro. Por outro lado, os refugiados são uma criação do Estado do século XX. A palavra “refugiado” tornou-se política: ela sugere grandes rebanhos de gente inocente e desnordeada que precisa de ajuda internacional urgente, ao passo que o termo “exilado”, creio eu, traz consigo um toque de solidão e espiritualidade.

Os expatriados moram voluntariamente em outro país, geralmente por motivos pessoais ou sociais. Os emigrados gozam de uma situação ambígua. Do ponto de vista técnico, trata-se de alguém que emigra para um outro país. Claro há sempre uma possibilidade de escolha, quando se trata de emigrar. Funcionários coloniais, missionários, assessores técnicos, mercenários e conselheiros militares podem, em certo sentido, viver em exílio, mas não foram banidos (SAID, 2003, p.54).

Said (2003), todavia, não esclarece sobre situações em que um indivíduo pode ser considerado exilado e refugiado, por exemplo. Como no caso de Khaled Hosseini, podemos considerá-lo como um indivíduo exilado, uma vez que fora impedido de voltar ao próprio país, como também refugiado, uma vez que pede asilo aos Estados Unidos. Ademais, por se ser um indivíduo que se estabelece em solo estrangeiro, hora ou outra também iremos nos referir a Hosseini como um sujeito imigrante. Para tanto, utilizaremos dos termos exilado, refugiado e imigrante para nos referirmos, ao longo desta pesquisa, ao autor do *corpus* selecionado.

Para Almeida (2012), o sujeito contemporâneo que se observa na “temporalidade do presente” é sempre retorno. Se, por um lado, o contemporâneo se define por essa necessidade do retorno, em um movimento dialético entre passado e presente e não necessariamente nostalgia pelas origens perdidas, é também, por outro lado, um caminhar de um futuro improvável e um presente inacabado. Tal qual argumenta Salman Rushdie “O espelho quebrado não é meramente um espelho de nostalgia. É, também, uma ferramenta útil com a qual se trabalha no presente” (RUSHDIE, 1991, p.12, tradução nossa).¹¹

Esse movimento se define, segundo a teórica, como o momento limiar do “ainda não” do futuro e o “não mais” do passado, em que se encontra, principalmente, o escritor contemporâneo (ALMEIDA, 2012, p.154). Isto é, em que o escritor não deixa de relembrar

¹¹ “The broken glass is not merely a mirror of nostalgia. It is also, a useful tool with which to work in the present”.

esse passado. Entretanto, esse processo não ocorre de forma retrógrada. Há um diálogo com o tempo presente, permitindo a (re)construção desse tempo e, portanto, uma perspectiva outra para esse futuro.

Afinal, como salienta Bhabha (1998), o exercício fronteiriço da cultura exige um encontro com “o novo”, não sendo uma continuação do passado e do presente. O que ocorre é uma renovação do passado, constantemente reconfigurado como um “entre-lugar”, inovando e interrompendo a atuação do presente. Assim, “passado-presente” tornam-se parte da necessidade e não da nostalgia. Uma necessidade, em especial, desses povos considerados subordinados, no intuito de afirmarem suas tradições culturais nativas e recuperar suas histórias reprimidas.

Esse processo complexo de “estar entre” se encontra no fazer literário de Hosseini. As referências culturais e étnicas que o escritor possui se tratam de suas memórias da infância, de sua breve visita feita ao Afeganistão, 27 anos após sua partida, bem como de leituras e noticiários. Ademais, a obra apresenta características particulares como a sua estruturação, que é construída de modo fragmentado, o que será melhor discutido no segundo capítulo deste trabalho.

Conforme destaca Said (2007), o escritor contemporâneo tem ainda outra função ao tentar fazer da escrita um espaço de reflexão sobre uma situação de deslocamento e desenraizamento. Quando trazem outros espaços nacionais e outras localidades, esses escritores e escritoras proporcionam uma instabilidade do centro hegemônico e, como consequência, permitem a figuração de espaços híbridos. Para Almeida (2012), esse processo intenso de deslocamento e descentramento de produção literária modifica a forma definitiva compreendida atualmente por literaturas nacionais, transformando, em especial, as literaturas contemporâneas.

Salman Rushdie (1991) faz uma análise a respeito de sua própria condição: a de escritores indianos que não estão em território indiano. O fato de imigrar e de se tornar um indivíduo transculturado possibilita que esses indivíduos de origens orientais sejam parcialmente ocidentais. Isto é, são indivíduos portadores de uma identidade ao mesmo tempo plural e parcial, como destaca o autor. Por vezes, a sensação é de fazer parte, simultaneamente, de duas culturas. E o fato de estar distante permite ao escritor que encontre novos ângulos para analisar a realidade e, a partir disso, criar histórias únicas. Assim, a distância geográfica e a pluralidade cultural possibilitam ao autor novas perspectivas.

Dessa forma, no decorrer do entrecruzamento histórico entre Oriente e o Ocidente, o imigrante, ao deixar seu país de origem, leva consigo a bagagem de sua origem histórico-

cultural e, ao mesmo tempo, entra em contato com uma nova realidade e uma nova cultura pertencente ao país para o qual migra. As aproximações entre os dois continentes geralmente ocorrem por um choque cultural. Todavia, é através desse choque que é permitida a anulação de fronteiras tradicionais e, concomitantemente, a aproximação dos conceitos que, por vezes, se excluem mutuamente, com a finalidade de produzir novos sentidos.

Essa escrita do fluxo migratório e do diálogo de diferentes espaços tem se privilegiado, segundo Almeida (2012), da experiência da mobilidade cultural e da própria vivência dos escritores e escritoras. Em muitos casos, mesmo não tendo participado dos movimentos do trânsito, ainda se sentem atrelados aos movimentos transnacionais por meio de ligações familiares e afetivas ou pelo fato de habitarem espaços cosmopolitas que estão inevitavelmente conectados a experiências de outros povos diaspóricos ou em trânsito.

Assim sendo, a literatura, por ser uma expressão cultural, permite que haja uma reflexão sobre o tempo e o espaço em que uma determinada obra se insere. Nesse sentido, a literatura se torna uma das possibilidades em que se faz ouvir outras vozes enunciativas, de espaços e culturas diversas, muitas vezes relegadas à margem. Por conseguinte, possibilita que haja reflexões sobre as transformações culturais ocorridas entre o encontro do Ocidente e do Oriente.

Portanto, considerando o posicionamento de Bhabha (1998), a consciência contemporânea reside nos “limites” epistemológicos, em que as ideias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de tantas outras vozes e histórias, em especial, mulheres, colonizados, grupos minoritários. A contemporaneidade intensificou a recorrência de narrativas da diáspora, dos grandes deslocamentos sociais, das poéticas do exílio, da prosa dos refugiados políticos e econômicos.

Isto posto, o ato de recordar esse passado, por vezes, se torna uma estratégia de sobrevivência que se encontra em um eterno devir. É especialmente por meio da literatura que as narrativas de imigrantes se tornam tema frequente, trazendo à frente figuras até então relegadas a situações periféricas. Desse modo, a figura desse indivíduo e sua consequente representação no espaço literário colocam em evidência uma complexidade e uma pluralidade de olhares.

Isso porque, além de atravessar fronteiras geográficas, esse indivíduo acrescenta pra si novos pensamentos e experiências, uma vez que transita entre culturas diferentes, como salienta Said (2007). Bhabha (1998) ressalta o impulso neste fim do século quando nos encontramos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam, o que resulta em indivíduos complexos. Esses indivíduos são singularizados pela diferença e, ao mesmo tempo,

pela identidade; pelas relações entre o lembrar do passado, o viver do presente e o projetar do futuro. Por fim, pela noção de interior e exterior, inclusão e exclusão.

Logo, o movimento do *além* permite constantes circulações. Dessa maneira, o fato de nações serem consideradas periféricas ou subalternas em um tempo passado, por exemplo, podem ter outros significados no presente, justamente por conta desse movimento.

Considerando as contribuições de Said (2007), o Orientalismo pode se referir ao modo de escrita, visão e estudo dominados por perspectivas ideológicas adequadas para o Oriente, ensinado, pesquisado, administrado e comentado segundo maneiras determinadas pelo Ocidente, de modo a introduzir o Oriente na consciência ocidental. Ou seja, essa consciência ocidental permite ao próprio Ocidente criar a imagem do Oriente – que será propagada por muitos séculos – em especial, sob um olhar negativista, em que esse Outro é considerado uma ameaça, tratado com inferioridade e indiferença.

Entretanto, quando nos referimos a uma literatura escrita por um refugiado, um verdadeiro sujeito cosmopolita que viveu entre vários espaços e culturas diferentes; que, nas mais variadas entrevistas, atesta escrever suas histórias a fim de “diminuir” a miopia ocidental frente ao mundo oriental, Khaled Hosseini – especialmente em *A Cidade do Sol* – parece, pois, escrever um novo Orientalismo, em uma escrita que mescla sua posição transculturada.

Embora Khaled Hosseini tenha vivido a maior parte de sua vida nos EUA, não podemos desconsiderar que sua escrita é de um refugiado de guerra, deslocado de seu país de origem, tendo vivido a maior parte de sua vida em outro território e em contato com outra cultura. Em seu primeiro livro, *O Caçador de Pipas*, o protagonista cita tanto poetas persas quanto ocidentais como parte de sua formação intelectual, demarcando o não privilégio a uma ou outra cultura.

A obra intelectual e acadêmica realizada por autores das periferias que emigraram é, segundo Said (2011), uma extensão de movimentos de massa para essa metrópole. Em segundo lugar, essas invasões dizem respeito às mesmas áreas de experiência, cultura, história e tradição conduzidas unilateralmente pelo centro metropolitano.

Para Said (2007), é importante ressaltar que o Ocidente apresenta interesse especial quanto aos textos do Oriente que discutem, exclusivamente, sobre o conhecimento da região. Descrever esse Outro para a própria nação colonizadora se aproxima da ideia da literatura de informação, segmento do Quinhentismo brasileiro, em que os colonizadores descreviam as terras brasileiras aos próprios portugueses.

Nesse sentido, a arte e a literatura, por exemplo, são evitadas. O efeito real dessa omissão é, como destaca o teórico, marcante na consciência americana moderna do Oriente

árabe ou islâmico, mantendo a região e seu povo conceitualmente reduzidos a “atitudes”, “tendências”, estatísticas. Portanto, desumanizados.

Assim sendo, para o teórico, quando um poeta ou romancista árabe escreve sobre suas experiências, seus valores, sua humanidade, ele efetivamente rompe os vários padrões (imagens, clichês, abstrações) pelos quais o Oriente é representado, que desmantelam os limitados argumentos orientalistas. Segundo o teórico, somente nos últimos tempos é que os ocidentais vieram a perceber que o que eles têm a dizer sobre a história e as culturas dos povos “subordinados” é questionável para esses mesmos povos (SAID, 2011, p.305).

Por essa razão, quando os povos considerados pelo Ocidente como subordinados têm a possibilidade de questionar e lutar pelos seus direitos, o curso da história da humanidade se modifica. Se o que tínhamos era o olhar do próprio Ocidente a respeito do Oriente, com discursos disciplinadores em demasia, agora, no entanto, o próprio Oriente tem a possibilidade de falar por si, questionando e invalidando muitos valores difundidos pelo Ocidente.

Nas fronteiras dessa complexidade histórica e cultural, Hosseini destaca sua cultura de origem – especialmente o patriarcado – como algo a ser problematizado. Diferentemente de seu primeiro romance, *O Caçador de Pipas*, em *A Cidade do Sol* o autor se direciona quase que exclusivamente ao Afeganistão, destacando, em especial, o abuso e a opressão das mulheres muçulmanas dentro de uma política frágil e das vertentes religiosas radicais. No entanto, não aponta o Ocidente como um paliativo para os males sociais da sociedade islâmica. O objetivo de Hosseini é retratar o desenvolvimento da nação por meio de forças internas.

Logo, a escrita, como destaca Said (2011), se trata de um modo social e o ato de se opor a Estados e fronteiras possibilita que uma obra tenha uma disposição política. Dessa maneira, a literatura e os escritores imigrantes, por exemplo, geralmente se preocupam em denunciar, expor e representar suas nações. Ao mesmo tempo em que isso ocorre, estas obras proporcionam discussões, trazem novas formas de se pensar a realidade histórica e humanizar situações que não seriam conhecidas por muitas pessoas se não estivessem representadas nos livros.

No caso da obra em análise, *A Cidade do Sol*, os lugares retratados são, obviamente, construídos – já que se tratam de históricas ficcionais –, assim como nas demais obras do autor. Em concomitância, tema recorrente em entrevistas, o autor se diz feliz pela repercussão de seus dois primeiros livros ao considerar como ambos estão ajudando o mundo a entender um pouco mais sobre a cultura do Afeganistão, vítima da miopia ocidental que,

constantemente, unifica o país à doutrina Talibã. Ou mesmo quando o Ocidente generaliza as zonas rurais e fronteiriças como sendo a única realidade da cultura afegã.

Dessa forma, ao falar da miopia ocidental sobre seu país, o lugar de fala de Hosseini é o de sua cultura de origem, a afegã, mesmo tendo vivido a maior parte de sua vida nos Estados Unidos. Entretanto, deve-se considerar que, por mais que se trate de ficção, as narrativas se entrelaçam aos temas históricos e têm, portanto, conexão com a realidade empírica.

Contudo, torna-se relevante destacar que, no primeiro romance do autor, *O Caçador de Pipas*, o protagonista, Amir, tal qual o próprio autor, foge do Afeganistão quando o poderio soviético assume o governo. Dessa forma, a ideia do autor sobre o Afeganistão e o seu povo é de alguém que viveu afastado por 27 anos e que só regressa ao país após o ataque de 11 de setembro de 2001, passando alguns meses em cidades e aldeias.

No ensaio *Imaginary Homelands*, Salman Rushdie (1991), por ser um escritor transculturado (entre a cultura indiana e inglesa), questiona se há maior liberdade aos escritores que falam da Índia, mas que estão fora do território, dos conflitos do dia-a-dia. Entretanto, o teórico responde que a literatura é autossuficiente. Que um autor pode fazer uma excelente obra mesmo estando distante daquela terra, assim como pode haver uma péssima história quando o autor está naquele local. Em outras palavras, para Rushdie (1991), não importa se o autor está dentro ou fora da realidade em que busca retratar em suas histórias. O que importa é como essa obra é ficcionalizada.

Por conseguinte, seja para criar as narrativas ficcionais ou a história do Afeganistão, a escrita de Khaled Hosseini se baseia em posicionamento expressamente contrário ao governo do Talibã instaurado no Afeganistão, tal qual a respeito das guerras civis, do descaso aos intelectuais ou ainda da completa subalternização das mulheres. Essa posição de Hosseini fica clara tanto nas obras ficcionais quanto nas entrevistas concedidas.

Entretanto, por mais que Khaled Hosseini seja um indivíduo transculturado, que ateste nas entrevistas buscar diminuir a miopia ocidental mediante suas obras, algumas questões, a princípio, devem ser analisadas em suas obras. Neste caso, analisaremos a primeira obra do autor, em que há uma intensificação da imagem do Ocidente e, em seguida, a obra objeto dessa pesquisa, *A Cidade do Sol*.

Em *O Caçador de Pipas*, primeira obra do autor, Hosseini narra o momento em que Amir, protagonista, juntamente com seu pai, se refugiam nos Estados Unidos. Por mais que o pai de Amir, Baba, seja resistente em manter sua própria cultura e preservar a história de seu povo, Hosseini parece por nas mãos de Amir a verdadeira ideia de salvação.

Entretanto – fato não mencionado na narrativa – serão os próprios Estados Unidos os maiores fornecedores de armamentos a grupos guerrilheiros, o que irá influenciar na ascensão do grupo Talibã, que toma o poder do governo do Afeganistão em 1996, considerado um dos regimes mais extremistas e cruéis.

É pertinente ressaltar que, embora Hosseini ateste ter iniciado a escrita de *O Caçador de Pipas* em março de 2001, ano em que acontece o atentado de 11 de setembro ao *World Trade Center*, foi um momento de grande intensificação de escritores retratando a história do Afeganistão, destacando, em especial, as diferenças governamentais, econômicas e culturais entre o país invasor e o país invadido.

Quanto ao filme baseado em *O Caçador de Pipas*, de título homônimo, de grande repercussão na mídia Ocidental, fora banido no Afeganistão. Informação pouco circulada na própria mídia Ocidental. Segundo Latif Ahmadi, chefe da agência estatal de filmes do Afeganistão, a proibição ocorreu “porque algumas de suas cenas são questionáveis e inaceitáveis para algumas pessoas e poderiam causar problemas para o governo e a população”.¹²

É notável a exaltação aos Estados Unidos, principalmente por meio da postura de Amir, o protagonista. Entretanto, outros pontos devem ser pontuados. Nas enunciações de Baba (o pai de Amir), podemos notar um contraponto, como no seguinte trecho:

— Só existem três povos nesse mundo que são homens de verdade, Amir — dizia ele. E os contava nos dedos: — os americanos, esses heróis fanfarrões; os britânicos e os israelenses. Todo o resto — e, ao dizer isso, costumava fazer um gesto com a mão, acompanhado de um “pfff ” - não passa de velhotas mexeriqueiras (HOUSSEINI, 2013, p.123).

Ou seja, no trecho destacado, por mais que Baba tenha dito que os americanos são homens de verdade, ao caracterizá-los como “fanfarrões”, ironiza o próprio Estados Unidos.

Convém ainda destacar que a imagem do oriental propagada pelo Orientalismo, em especial, os mulçumanos, se pauta sob o viés do terror e da maldade. Hosseini, entretanto, desconstrói essa imagem. Por meio das caracterizações do personagem Hassan, podemos considerar que Hosseini buscou retratar que a maldade é um traço do próprio ser humano, que independe de sua origem étnica ou mesmo religiosa. Afinal, Hassan, é um garoto de extrema docilidade.

Quando Hassan fazia algo maldoso, era apenas porque Amir, o protagonista, insistia para que assim o fizesse. Hassan cumpria as insistências devido a sua extrema lealdade a Amir: “Eu convencia Hassan a atirar nozes com seu estilingue no pastor-alemão caolho do

¹² Disponível em: <<https://cinema.uol.com.br/ultnot/2008/01/15/ult26u25479.jhtm>> Acesso em 13 de out de 2016.

vizinho. Hassan nunca queria fazer isso, mas se eu pedisse, se *insistisse*, ele não me negava. Hassan nunca me negava nada” (HOSSEINI, 2013, p.13).

Por fim, ainda que os Estados Unidos sejam apontados como a salvação e a reconstrução das vidas afegãs, parece que a postura de Amir em assumir os Estados Unidos como seu verdadeiro lar tem uma explicação: a relação com as memórias do passado, com o arrependimento profundo ao que fizera a Hassan, o que podemos evidenciar no trecho a seguir:

Muito antes de o Exército *roussi* entrar no Afeganistão, muito antes de aldeias serem queimadas e escolas destruídas, muito antes de minas terem sido plantadas [...] Cabul já tinha se tornado uma cidade fantasma para mim. Uma cidade de fantasmas de lábio leporino.

A América era diferente. Era um rio que seguia rugindo, indiferente ao passado. Eu podia nadar esse rio, deixar meus pecados se afogarem no fundo, deixar as águas me levarem a algum lugar distante. Algum lugar sem fantasmas, sem lembranças, sem pecados.

Se não por outra razão, só por isso, eu adotei a América (HOSSEINI, 2013, pp.133-134).

Para concluir a análise a respeito de *O Caçador de Pipas*, é notável o trecho em destaque, presente no prefácio do livro:

Como afegão, sinto-me honrado quando leitores me dizem que este livro ajudou a tornar o Afeganistão um lugar real para eles. Que o país deixou de ser apenas as cavernas de Tora Bora, os campos de papoula e Bin Laden. É muita honra quando os leitores me dizem que este romance ajudou a dar uma face pessoal no Afeganistão, que agora não veem meu país natal apenas como mais uma nação infeliz, aflita e cronicamente problemática (HOSSEINI, 2013, p.9).

Como se pode notar, Hosseini tem a intenção de desmistificar a ideia que o Ocidente propaga a respeito do seu país de origem. Isto é, de que o Afeganistão seja apenas conhecido pelas guerras, pela violência ou pelos radicais. Antes das guerras acontecerem – um fator que não se pode ignorar –, o autor descreve um lugar relativamente tranquilo para se viver, rico nas suas diversidades e culturas. Enfim, um ambiente em que crianças podiam correr sozinhas pelas ruas, em que a maldade não se tratava de uma característica exclusiva do povo afegão – como comumente é retratado em livros, filmes, séries –, mas um traço do ser humano, a ser mais ou menos desenvolvido em um ou outro indivíduo.

Na segunda obra do autor, *A Cidade do Sol*, Hosseini narra duas vidas femininas bastante distintas. A primeira história, da personagem Mariam, é a típica imagem que o Ocidente pincela sobre o Oriente: pessoas extremamente simples, que vivem isoladas dos centros urbanos, ignorantes de conhecimento – exceto o religioso –, em que as mulheres são integralmente submissas aos homens. Na fala de Nana, mãe de Mariam, notamos como uma mulher não tem voz diante dos homens ou mesmo como elas precisam e devem suportar

absolutamente tudo: “Assim como uma bússola precisa apontar para o norte, assim também o dedo acusador de um homem sempre encontra uma mulher à sua frente. Sempre. Nunca se esqueça disso, Mariam” (HOSSEINI, 2007b, p.12).¹³

Ou em: “Só há uma coisa na vida que mulheres como você e eu precisamos aprender, e ninguém ensina isso nas escolas [...].— Só uma coisa: *tahamul*. A capacidade de suportar” (HOSSEINI, 2007b, p. 23, grifo do autor).¹⁴

Por outro lado, no entanto, a outra protagonista da narrativa, Laila, vive em uma família relativamente liberal. Hakim, o pai da menina, insiste que a educação seja prioridade, à frente, inclusive, do casamento. Laila tem o sonho de fazer faculdade. Sonho esse que não só era constantemente incentivado pelo pai, como se tratava de algo bastante possível na época vivenciada pela personagem.

No que diz respeito à Mariam, por mais que tenha sido instruída pela mãe a ser sempre submissa ao homem e tenha vivido a maior parte de seu casamento aceitando e suportando todas as arrogâncias e violências do marido, Mariam irá se rebelar ao fim da narrativa. Juntamente com Laila, de uma perspectiva bem mais liberal que a de Mariam, unem-se contra o marido opressor.

Ou seja, quando Hosseini descreve uma personagem bem mais liberal e uma outra que se transforma, rebela-se e que, juntas, tornam-se mais fortes que o marido, desconstrói a ideia de que toda mulher mulçumana é frágil e completamente submissa.

Outro ponto a se destacar diz respeito à imagem do mulá, clérigo islâmico local, um indivíduo que se volta exclusivamente para a religião. Na narrativa de *A Cidade do Sol*, no entanto, Hosseini parece desconstruir essa imagem ao protagonizar um diálogo entre Nana, mãe de Mariam e o mulá que instruía a garota. Mariam possuía o desejo de frequentar uma escola e pediu a mulá que conversasse com sua mãe a respeito:

— É isso o que você quer? — indagou o mulá Faizullah [...]

— É.

— E quer que eu peça permissão para sua mãe? [...]

Mais tarde, porém, quando o mulá tocou no assunto com Nana, a mulher largou a faca que estava usando para cortar cebolas e perguntou: — Para quê?

— Se a menina quer aprender, minha cara, deixe que faça isso. Deixe que ela tenha instrução. (HOSSEINI, 2007b, pp.18-19)¹⁵

¹³ “Like a compass needle that points north, a man’s accusing finger finds a woman. Always. You remember that, Mariam” (HOSSEINI, 2007a, p.7). Deve-se ressaltar que, na edição em inglês, as falas dos personagens não são marcadas por travessões e sim pela abertura e fechamento de aspas. Portanto, não se trata de um grifo nosso, mas da estilística do texto.

¹⁴ ““There is only one, only one skill a woman like you and me needs in life, and they don’t teach it in school. [...] Only one skill. And it’s this: *tahamul*. Endure”” (HOSSEINI, 2007a, p.18, grifo do autor).

¹⁵ “Is that what you want? Mullah Faizullah said [...]

“Yes”. [...]

And you want me to ask your mother for permission. [...]

Entretanto, Nana não irá permitir que Mariam frequente uma escola. Por mais que Hosseini desmistifique essa imagem do mulá, será a mãe, criada para ser submissa, criada em uma região extremamente simples, precária e distante da capital, que irá influenciar na vida da protagonista.

Para o Ocidente, é comum pensar que todas as meninas afegãs, ainda muito jovens, já estão casadas. É o que irá ocorrer com Mariam, que se casa aos 15 anos de idade, com um homem de idade suficiente para ser seu pai. Entretanto, Hosseini deixa claro que tal atitude não se trata de uma tradição em si, mas de um desejo das esposas de Jalil, pai de Mariam, considerando que Mariam era filha de um caso extraconjugal e, portanto, uma vergonha para a família. Assim, casar a menina e vê-la distante de Herat era como se livrar de um fardo:

— [...] Quantos anos tem você, quinze? É uma ótima idade para uma garota se casar. As outras esposas assentiram entusiasticamente. Um detalhe não escapou a Mariam: ninguém mencionou suas meias-irmãs, Saideh e Nahid, ambas da mesma idade que ela, ambas estudando na Escola Mehri, em Herat, ambas planejando entrar para a Universidade de Cabul. Era óbvio que não era uma ótima idade para *elas* se casarem. (HOSSEINI, 2007b, pp.47-48, grifo do autor).¹⁶

Outra questão a ser considerada diz respeito à postura dos homens afegãos. Em alguns momentos, Hosseini intensifica a imagem do homem machista, cruel e bruto por meio da caracterização de Rashid:

Não era nada fácil aguentar aquele jeito de falar, aquele tom de deboche, aqueles insultos; aceitar que o marido passasse ao seu lado como se ela fosse apenas o gato da casa [...] Vivia com medo das mudanças de humor de Rashid, de seu comportamento inconstante, de sua insistência em transformar a conversa mais banal em discussões ocasionalmente resolvidas com socos, tapas e pontapés [...]. (HOSSEINI, 2007b, p.90)¹⁷

Contudo, quanto a Hakim, pai de Laila, temos uma figura completamente diferente da de Rashid, desconstruindo essa imagem do homem afegão/oriental extremamente bruto, cruel e sem conhecimento:

Babi era um homem baixinho, de ombros estreitos e mãos esbeltas e delicadas, parecendo até mãos de mulher. [...] Se Laila precisasse de alguém com força suficiente para abrir a tampa de um pote de balas, tinha que pedir a *mammy*, o que parecia até

But later, when he broached Nana, she dropped the knife with which she was slicing onions.

“What for?”

“If the girl wants to learn, let her, my dear” (HOSSEINI, 2007a, pp.17-18).

¹⁶ What are you, fifteen? That’s a good, solid marrying age for a girl!”

There was enthusiastic nodding at this. It did not escape Mariam that no mention was made of her half sisters Saideh or Naheed, both her own age, both students in the Mehri School in Herat, both with plans to enroll in Kabul University. Fifteen, evidently, was not a good, solid marrying age for them (HOSSEINI, 2007a, p.47).

¹⁷ It wasn’t easy tolerating him talking this way to her, to bear his scorn, his ridicule, his insults, his walking past her like she was nothing but a house cat. [...] She lived fear of his shifting moods, his volatile temperament, his insistence on steering even mudane exchanges down a confrontational path that, on occasion, he would resolve with punches, slaps, kicks [...] (HOSSEINI, 2007a, pp.97-98).

uma deslealdade. *Babi* não tinha o menor jeito para lidar com os utensílios mais comuns [...].
 — Mas se você precisar ler um livro com urgência — dizia ela —, então Hakim é a pessoa certa... (HOSSEINI, 2007b, pp.100-101, grifo do autor).¹⁸

Outro ponto relevante diz respeito à perspectiva do escritor, que além de ter vivido a maior parte de sua vida nos Estados Unidos, faz parte de um grupo étnico – os *Phastun* – que representa menos da metade da etnia afegã. Ou seja, embora uma obra se baseie na perspectiva do escritor, neste caso, no entanto, não devemos nos esquecer que, além disso, estamos falando de uma etnia específica.

Assim sendo, notamos que os romances de Khaled Hosseini, ao mesmo tempo em que retratam as histórias recorrentes da mídia ocidental, sobre as atrocidades em decorrência das guerras, das mulheres submissas, ou dos homens cruéis e machistas, ou ainda de regimes extremistas, vai além quando nos possibilita conhecer a riqueza de sua cultura, as particularidades de cada indivíduo, as mulheres que resistem, que estudam, os homens que são delicados, que se voltam para o conhecimento intelectual, ou a forma como esses indivíduos viviam em um período não bélico. Por fim, da resistência e da resiliência de sujeitos que, para o mundo ocidental, são jogados em um único saco denominado “orientais” e, no pior dos estereótipos recorrentes, “terroristas”.

Logo, para além das representações unicamente alicerçadas pelas visões orientalistas, Hosseini constrói suas personagens sob diferentes prismas. Arriscamos a dizer, sob um novo Orientalismo. Afinal, as construções não são unilaterais. Não se trata exclusivamente de uma perspectiva da modernidade feminina ocidental tampouco da suposta subserviência absoluta da mulher muçulmana, reforçada pelo Orientalismo dos últimos tempos. A marca da escrita de Hosseini parece se fazer justamente pela perspectiva de um indivíduo situado no “entrelugar”.

Diante das análises feitas, podemos salientar que os romances de Khaled Hosseini permitem o debate de questões sobre identidades culturais, da construção dos espaços das diferenças ou mesmo dos indivíduos de espaços limiares. Espaços esses de constantes entrelaçamentos e contradições incomensuráveis, de uma zona de deslocamento e desterritorialização, de sujeitos transculturados. Nesses espaços residem a complexidade histórica e cultural, além da possibilidade de se retratar as várias histórias não como únicas,

¹⁸ “Babi was small man, with narrow shoulders and slim, delicate hands, almost like a woman’s. [...] If Laila needed the lid of a candy jar forced open, she had to go to Mammy, which felt like a betrayal. Ordinary tools befuddled Babi. [...] “But if you have a book that needs urgente reading,” she said, “then Hakim is your man...””(HOSSEINI, 2007a, p.109).

mas sob outras perspectivas e, neste caso, de um indivíduo transculturado, que possibilita um olhar além do unilateral.

CAPÍTULO II: A BAGAGEM CULTURAL E A IDEIA DE PERTENCIMENTO

2.1 Ser ou não ser? Eis o dilema do patriotismo

A nação constrói tempos vazios e homogêneos.

(Benedict Anderson)

Antes mesmo do surgimento da ideia moderna de nação, as comunidades religiosas e o reino dinástico estabeleceram vínculos referenciais pelos quais as comunidades eram imaginadas. Isso se sucedeu, especialmente, por meio das línguas sagradas e de um sistema político monárquico. Entretanto, segundo Benedict Anderson (2008), “por sob o declínio das comunidades, línguas e linhagens sagradas estava ocorrendo uma transformação fundamental nos modos de apreender o mundo, a qual, mais do que qualquer outra coisa, possibilitou ‘pensar’ na ideia de ‘nação’” (ANDERSON, 2008, p.52).

Por conseguinte, a modernidade permitiu que os povos se constituíssem como nações, que reconhecessem suas culturas como nacionais e, conseqüentemente, estabelecessem a identidade cultural do indivíduo. Assim, quando nos definimos, dizemos que somos brasileiros, angolanos ou afegãos, por exemplo. Por outro lado, embora pensemos nessas identidades como parte de uma natureza essencial, tratam-se, na verdade, de identidades moldadas, construídas. Ou como afirma Anderson (2008), de “comunidades imaginadas”. Afinal, “mais que inventadas, nações são “imaginadas”, no sentido de que fazem sentido para a “alma” e constituem objetos de desejo e projeções” (SCHWARCZ, 2008, p.10).

Isso posto, fica claro que não nascemos com identidades nacionais. As identidades nada mais são do que uma construção social, que se realiza por meio da representação, composta por um conjunto de significados. Assim, a nação não é apenas uma instituição política, mas um sistema de representação cultural. Os indivíduos, mais do que meros cidadãos, fazem parte da construção da ideia de nação, reforçando os atos representativos que constroem essa “atmosfera nacional”.

Por conseguinte, Anderson (2008) esclarece que as nações se pautam, especialmente, em símbolos, uma vez que esses se afirmam “no interior de uma lógica comunitária afetiva de sentidos, tornando-se dados “naturais e essenciais”; pouco passíveis de dúvida e de questionamento” (SCHWARCZ, 2008, p.16). Esses símbolos serão embasados, em especial, pela tradição, a qual enfatiza as origens, a continuidade e a intemporalidade.

Eric Hobsbawm (2008, p.9) afirma que as tradições – tal qual a nação – são inventadas. Assim, o teórico trata de “tradições inventadas” tanto aquelas que foram realmente inventadas – e, nesse sentido, formalmente institucionalizadas –, quanto as que surgiram em um tempo

não passível de localização em um espaço e tempo definidos (não sendo necessariamente tão longínquo) e que se estabeleceram rapidamente.

O teórico trata a “tradição inventada” como:

um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (HOBSBAWN, 2008, p.9).

Esse passado, no entanto, não precisa ser remoto. Segundo Hobsbawn (2008), até os movimentos “progressistas” possuem um “passado relevante”. Todavia, o estudioso esclarece que a referência a esse passado se caracteriza por manter uma relação bastante artificial. Isto é, “elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória” (HOBSBAWN, 2008, p.10).

Hobsbawn (2008) salienta que, embora a “tradição” e o “costume” sejam comumente utilizados como sinônimos, há distinções entre ambos. Para o estudioso, a tradição se caracteriza por sua invariabilidade. Ou seja, o passado (real ou não) a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), que resultarão na repetição.

Já o “costume” não impede que as inovações aconteçam, desde que essas mudanças sejam compatíveis ou idênticas ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada a confirmação de continuidade histórica. Portanto, o “costume” não é invariável. Desse modo, o “costume” permitirá que a “tradição” seja renovada. Ou seja, a prática, em si, é a mesma, mas o modo como essa prática é realizada se modifica. Afinal, sem a adaptação ao novo, a tradição não teria capacidade para se sustentar.

Outra distinção feita pelo teórico se pauta entre a “tradição” e a “convenção ou rotina”. A “convenção ou rotina” não possui, segundo Hobsbawn (2008, p.11), nenhuma função simbólica nem ritual importante, embora possa adquiri-las eventualmente. Quando funcionam melhor se transformadas em hábito, essas rotinas necessitam ser imutáveis, o que pode afetar a capacidade de lidar com situações imprevistas.

Essas rotinas, portanto, não são “tradições inventadas”, pois suas funções e justificativas são técnicas. Isto é, elas servem para facilitar operações práticas imediatamente definíveis e podem ser prontamente modificadas ou abandonadas de acordo com as transformações das necessidades práticas. As “tradições”, no entanto, são opostas às convenções ou rotinas pragmáticas.

O teórico, por outro lado, não considera as tradições como um todo homogêneo. Para Hobsbawn, as tradições se classificam da seguinte forma:

a) aquelas que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais; b) aquelas que estabelecem ou legitimam instituições, status ou relações de autoridade, e c) aquelas cujo propósito principal é a socialização, a inculcação de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento (HOBSBAWN, 2008, p.17).

Serão as tradições que simbolizam coesão social e condições de admissão de um grupo as que prevalecerão para criar uma ideia de “comunidade” bem como as instituições que a representam, como a “nação”. Ademais, essas instituições, por não possuírem antecessores, irão inventar um passado que dê uma continuidade histórica.

Não é necessário, segundo Hobsbawn (2008), recuperar nem inventar tradições quando os velhos usos ainda se conservam. Ainda assim, pode ser que muitas vezes se inventem tradições não porque os velhos costumes não estejam mais disponíveis nem sejam viáveis, mas porque eles não são usados ou mesmo adaptados.

Com a criação das tradições, que são impostas como práticas imutáveis e institucionalizadas, haverá a construção de uma “atmosfera nacional”. Assim sendo, as nações são imaginadas como comunidades justamente quando as desigualdades não são consideradas e, dessa forma, se estabelece uma ideia de um “nós” coletivo.

Como consequência, a formação de uma cultura nacional contribuiu para a criação de uma única língua vernacular como o meio dominante de comunicação em toda a nação, bem como uma cultura homogênea, além de manter instituições culturais nacionais, como, por exemplo, um sistema educacional nacional. Assim, a nação imaginada se volta para uma visão homogênea e horizontal. Isso resultou na transformação da cultura nacional como produto da industrialização e um dispositivo da modernidade.

Assim sendo, o romance e o jornal serão um dos meios técnicos pelos quais haverá a possibilidade de se “representar” o tipo de comunidade imaginada a que corresponde uma nação. Esse seria o fenômeno do capitalismo editorial apontado por Anderson (2008, pp.12-13), o qual demonstra como o material impresso possibilita que a nação se converta em uma comunidade sólida, recorrendo constantemente a uma história previamente selecionada.

Diante dessas considerações, pode-se afirmar que o nacionalismo e seus respectivos produtos culturais comungam, em especial, por meio da língua, pela qual uma nação é imaginada. Fica claro, pois, que a cultura nacional é um discurso. Afinal, é a língua que possibilita a criação de um discurso homogeneizador; que permite um modo de construir sentidos, que influencia e organiza nossas ações e com os quais podemos nos identificar.

Assim sendo, a nação é construída por meio de narrativas, que contam e recontam histórias, presente nos contos e histórias populares, bem como nas literaturas nacionais. Estas

forneem uma s3rie de imagens, eventos hist3ricos, s3mbolos e rituais nacionais que simbolizam ou representam as experi3ncias, as vit3rias e as perdas que estabelecem a imagem dessa na33o. Como membros dessa “comunidade imaginada”, os indiv3duos se veem fazendo parte dessa narrativa, conectando suas vidas cotidianas a um destino nacional em comum.

Dessa forma, quando a narrativa da cultura nacional ocorre por meio de hist3rias constru3das, intenta-se localizar a origem da na33o, do povo e de seu car3ter nacional. Esse passado, segundo Hobsbawn (2008), 3 t3o distante que acaba por se perder nesse tempo m3tico. Assim, a identidade nacional por vezes se baseia nesse s3mbolo de um povo “puro”, “original”.

Uma vez que as narrativas da na33o enunciada nas literaturas, nas hist3rias nacionais constroem imagens recorrentes de uma tradi33o, formando essa identidade nacional marcada pelos mitos, notamos que a tradi33o age como estrat3gia de unifica33o entre um passado seletivo, por vezes m3tico, e um presente ativo para a constru33o de uma identidade nacional.

Ao considerar que as narrativas da cultura nacional se voltam para a constru33o de um todo homog4neo, Bhabha (1998) prop3e uma forma de se re-pensar as associa33es lineares a respeito da na33o, pautando-se na diferen3a da representatividade da na33o e, dessa forma, voltando-se mais para a temporalidade do que para a historicidade do evento.

Assim sendo, o te3rico salienta que o per3odo de desenraizamento da linguagem metaf3rica da na33o, que ocorre por meio das dist3ncias e das diferen3as culturais, transforma a comunidade imaginada do povo-na33o. H3, dessa forma, uma mudan3a no modo de ver o mundo, nas rela33es sociais, assim como nas rela33es entre os sujeitos e o tempo, o lugar e a cultura.

Esse tempo nacional discutido por Bhabha (1998) revela as identifica33es culturais de um grupo atrav3s das rela33es entre o presente e o passado. A dinamicidade do presente 3, pois, composta e dependente dos signos articulados no passado. Ou seja, a narrativa nacional constr3i-se pelo interc3mbio entre os signos repetidos da tradi33o e a resignifica33o destes no presente. S3o esses tempos da na33o que Bhabha (1998) denomina como pedag3gico e perform3tico.

Dessa forma, pode-se dizer que o tempo pedag3gico, por se voltar ao passado, trata da “constru33o” da ideia de na33o, que 3 repassada pelos indiv3duos de uma determinada comunidade por meio de s3mbolos, garantindo a imagem homog4nea de na33o. Enquanto isso, o tempo perform3tico versa sobre a maneira de atuar diante desses signos, transformando o espa3o homog4neo em um local heterog4neo. Isso ocorre devido 3s alteridades da pr3pria na33o como tamb3m dos constantes movimentos imigrat3rios. Como consequ4ncia, a

narrativa que constrói a nação incide por meio das divergências entre esse processo pedagógico que se direcionada ao passado e as constantes alteridades do presente (BHABHA, 1998, p.207).

Em suma, podemos destacar que a identidade nacional é dependente desse sistema unificador das representações culturais, o qual é negociado no interior das culturas através das tradições. A necessidade de determinar uma identidade nacional vincula-se a uma ideia de preservação e pertencimento. Através da representação de significados de uma nação, a identidade nacional apóia esse sentimento de comunidade, e, como consequência, de uma memória coletiva.

Entretanto, a fragilidade desses sistemas de representações que definem identidades está nas diversas conexões possíveis, que possibilitam uma variedade de incorporações. Ou seja, as identidades nacionais não são comunidades homogêneas e naturais. Tratam-se, na verdade, de mecanismos sociais e simbólicos em permanente deslocamento. É exatamente nesse tempo e espaço intermediários, em que há o deslocamento da construção identitária, que Bhabha (1998) pensa a modernidade, ou seja, o entre-tempo nacional.

Portanto, o discurso da cultura nacional constrói identidades que são postas entre o tempo passado e o tempo futuro. Ou seja, há uma tentação em retornar às glórias passadas e o impulso por avançar em direção ao futuro. Todavia, esse mesmo retorno ao passado pode fazer com que os indivíduos dessa nação queiram expulsar os Outros, considerando-os como ameaça à identidade e à personalidade dos indivíduos locais. Dessa maneira, podem surgir disputas entre culturas e etnias diversas, em que determinadas culturas e/ou etnias se sentem superior às demais.

Com efeito, a construção de uma identidade nacional passa, assim, por uma série de mediações que permitem a invenção do que é comumente chamado de “alma nacional”. Ou seja, um conjunto de simbólicos que determinam a existência e a originalidade de uma determinada nação: uma língua oficial, uma história com raízes longínquas, um folclore, uma bandeira, um hino, dentre outros.

Nesse sentido, a identidade coletiva se forma pelo dialogismo. Isto é, o processo de criação de uma identidade nacional ocorre por meio da necessidade de reconhecimento da nação que se forma mediante a relação de seus integrantes, que devem interiorizar essa “alma nacional” e os Estados, já estabelecidos, mantêm e respeitam essa imagem criada da nação.

Logo, se os séculos XVIII e XIX foram dominados pela identidade baseada no Estado-Nação, o século XX, por meio de movimentos que transcendem a noção de nacionalidade – como o reconhecimento das alteridades dentro de uma mesma comunidade e o processo de

imigração – permitirão repensar a ideia homogênea de nação. Entretanto, há de se pensar no paradoxo da modernidade, haja vista que o capitalismo, na era da globalização, resulta na dissolução das fronteiras nacionais, nivelando as diferenças e impondo um modelo homogeneizado de “cultura” transnacional.

Por outro lado, a figura do migrante¹⁹ será essencial, segundo Bhabha (1998), para a reformulação da cultura hegemônica existente. Deste modo, travam-se disputas entre identidades e/ou diferenças culturais: as que tentam emergir e as que desejam se impor. Considerando, neste sentido, o processo migratório, Bhabha (1998) trata o migrante como o indivíduo que não possui alternativa senão constituir sua identidade no espaço do não-lugar, isto é, de um indivíduo em trânsito; uma identidade de um estar/devir no mundo. A lógica da constituição de tal identidade implica um narrar em que o morador está tanto dentro quanto fora, e tanto no passado quanto no presente.

Entretanto, ainda que a identidade desses indivíduos transculturais se construa pelo cruzamento de culturas, etnias e locais, não se pode afirmar que esses indivíduos são antinacionais. O processo de contato entre culturas permitirá a troca de experiências e culturas entre povos. Todavia, por outro lado, pode intensificar a ideia de construção de identidades nacionais.

Assim sendo, a questão da identidade é tanto definida por sentimentos de pertencimento, quanto às ideias desenvolvidas em uma determinada cultura e espaço. A identidade do sujeito está, pois, relacionada à própria história do grupo ao qual presta lealdade. Afinal, é por meio da identidade nacional que um determinado grupo se reconhece e, ao mesmo tempo, é reconhecido pelos demais.

Deve-se considerar, dessa forma, que o migrante não apenas assimila a cultura do local em que passa a viver. Ao contrário, a relação que ocorre em decorrência do contato com outros lugares e culturas possibilita uma ação de influência mútua, por meio da qual processos transnacionais permitem a criação e o fortalecimento de identidades nacionais, bem como processos nacionais estimulam a criação e o fortalecimento de identidades transculturais.

Nascimento (2006, pp.51-52) assegura que ser entre culturas diz respeito a esse indivíduo portador de uma dupla condição, paradoxalmente nativo e estrangeiro, cosmopolita e de lugar nenhum. Assim, através desse espaço transnacional, estabelecem a negociação de identidade cultural entre a cultura de origem e a cultura atual.

¹⁹ No capítulo *DissemiNação*, Bhabha (1998) sempre utiliza a palavra “migrante” para se referir aos indivíduos que se deslocam, sejam eles imigrantes ou emigrantes. Desse modo, optaremos, neste subcapítulo, por manter o termo utilizado pelo teórico.

Por conseguinte, quando o migrante busca se posicionar diante de sua situação diaspórica, não está ligado somente a uma localidade, já que tem a capacidade de reconhecer sua identidade no local em que se insere em um determinado momento. Afinal, quando um migrante se muda, ele sempre leva consigo uma parte do seu local de origem, que não é esquecida ou simplesmente deixada para trás quando se cruza uma fronteira.

Dessa forma, o ato de migrar não se refere apenas a um deslocamento de pessoas por uma determinada causa, mas também da transposição de contextos estruturais que constituem esses indivíduos, como costumes, línguas, tradições históricas. Estes são trazidos pelos sujeitos para o “novo” território. Conflitos étnicos, questões políticas, práticas culturais e dilemas morais estão internalizados e presentes, não importando em qual localidade o migrante se encontra.

Por carregar consigo esses costumes, pode ocorrer, dessa forma, uma necessidade desse migrante de manter as memórias de seu passado e de sua origem, podendo significar que o país de adoção apresenta uma ameaça à própria identidade e personalidade desse migrante.

Logo, o patriotismo e o nacionalismo não são um privilégio da nação que recebe os migrantes; eles também estão profundamente enraizados nesses indivíduos. Ter essa “alma nacional” como parte da formação desse sujeito pode dificultar sua integração à nova sociedade. Há certa propensão em se manterem próximos de seus conterrâneos. Por vezes, essa necessidade de recordar o passado é uma estratégia de sobrevivência, especialmente pelo distanciamento de sua terra natal.

Para Bhabha (1998, p.198), o movimento desse migrante se refere a uma dinâmica social contraditória, pois ao mesmo tempo em que há um movimento de dispersão, há, por outro lado, o desejo de reunião dos exilados nesse novo lugar. Esse encontro se realiza, em especial, às margens da cultura estrangeira, especialmente nos guetos, nos cafés e restaurantes. Neste novo lugar de encontro reúnem-se sujeitos que recolhem tanto elementos do seu passado, as memórias de uma cultura desenraizada, como elementos do novo ambiente.

Por vezes, o indivíduo migrante nutre certa carência em expor na literatura sua posição transcultural. Desse modo, as narrativas de imigrantes se tornam tema frequente. Como consequência, a figura do migrante, exilado ou não, e sua representação no espaço literário colocam em evidência uma perspectiva complexa e plural, já que o migrante vai além da travessia de fronteiras geográficas, transitando entre espaços, costumes e culturas diferentes.

Quando Bhabha (1998, p.202) reflete sobre a nação como narração, aponta para o discurso que tenta expressar as experiências sociais como totalidade, em detrimento das diferenças de gênero, raça ou classe. Como exemplo, o teórico cita o estudo de Bakhtin sobre *Viagem à Itália*, de Goethe, em que a narração se centra nos detalhes da vida cotidiana italiana, os quais insurgem como metáforas da vida nacional:

“Os sinos tocam, reza-se o terço, a criada entra no quarto com uma lamparina acesa e diz: *Felicissima notte!... Se lhes fosse imposto um ponteiro de relógio alemão, estariam perdidos.*” Para Bakhtin é a visão de Goethe do microscópico, do elementar, talvez do aleatório passar da vida cotidiana na Itália, que revela a história profunda de sua localidade (*Lokalität*), a espacialização do tempo histórico [...] (BHABHA, 1998, p.203, grifo do autor).

Dessa forma, são apontados os diferentes aspectos de uma cultura, exaltados como metáfora da identidade nacional: “Os fragmentos, retalhos e restos da vida cotidiana devem ser repetidamente transformados nos signos de uma cultura nacional coerente [...]” (BHABHA, 1998, p.207).

Sob esse aspecto, podemos observar como Khaled Hosseini, por meio de uma importante reflexão sobre o espaço e o tempo nacionais, dos fragmentos e retalhos do cotidiano apresentados na narrativa de *A Cidade do Sol*, possibilita que se trace esse microcosmo, a “cor local”, do cotidiano de um afegão. Por outro lado, não devemos nos esquecer de que se trata da perspectiva de um afegão naturalizado americano.

2.2 A língua é identidade

Por meio da língua, que conhecemos ao nascer e só perdemos quando morremos, restauram-se passados, produzem-se companheirismos, assim como se sonham com futuros e destinos bem selecionados.

(Benedict Anderson)

Visto que o sentimento nacionalista se respalda por meio de símbolos, a língua, por ser o meio dominante de comunicação em toda a nação, se torna o principal instrumento para essa construção da homogeneidade nacional. Logo, pode-se afirmar que o nacionalismo e seus respectivos produtos culturais se constroem por meio da língua.

É frequente que o indivíduo migrante tenha certa necessidade de expor, em seu fazer literário, suas próprias experiências. Assim, considerando a língua como o reconhecimento de si dentro dessa comunidade imaginada, exploraremos, a seguir, a questão da estrutura da narrativa do romance *A Cidade do Sol*.

A Thousand Splendid Suns foi publicado nos Estados Unidos em 2007. No mesmo ano, o livro foi traduzido para o Brasil por Maria Helena Rouanet, sob o título *A Cidade do Sol*, pela editora Nova Fronteira e logo atingiu a marca de primeiro lugar nas listas de mais vendidos. Neste subcapítulo, analisaremos tanto a versão em inglês quanto em português, fazendo contrapontos entre a escrita primeira e a tradução, em especial, no que tange às concepções de tradução transcultural e suas respectivas problemáticas. Tal escolha fora feita não apenas para a análise da tradução – específica deste subcapítulo –, mas também porque se torna mais enriquecedor à pesquisa a apresentação da obra em seu original como também em sua tradução para o nosso idioma.

Considerando que a obra em questão se insere, diante das concepções de Damrosch (2003), como uma literatura mundial, que trata de um modo de circulação e leitura de uma obra, abrangendo todas as obras literárias que circulam além da sua cultura de origem, tanto traduzidas quanto na língua original, objetivamos analisar, especificamente, os termos da cultura afegã presentes no texto primeiro (*A Thousand Splendid Suns*) e o texto traduzido para o português (*A Cidade do Sol*).

Sob a perspectiva de Damrosch (2003), para uma obra fazer parte da literatura mundial, ocorre um processo duplo: em primeiro lugar, por que está sendo lida como literatura; em segundo lugar, através da circulação para um mundo mais amplo além da sua língua e cultura de origem. Dessa forma, deve-se buscar compreender quais são as transformações que uma obra sofre e quais são as características que a fazem se destacar. E não menos importante, deve-se considerar que uma obra manifesta-se de forma diferente no seu lugar de origem e fora dele. Goethe, por exemplo, afirmava que não tinha mais o desejo de ler o Fausto, sua própria obra, em alemão, mas em francês, que dava a obra um “espírito fresco e novo” (DAMROSCH, 2003, p.5).

Esse espírito novo dado à obra é também fundamentado pela teoria benjaminiana, em que o tradutor tem o dever de liberar a língua “aprisionada” numa obra estrangeira através da sua nova criação desta mesma obra em outra língua. Ou seja, a tradução é como uma “trans-construção” do original, uma recriação. Nesse sentido, todas as línguas são, ao mesmo tempo, insuficientes e verdadeiras. Na tradução, rompe-se com a língua materna para que se manifeste nela a ordem do original, ou seja, a língua pura.

Dessa forma, essa “estrangeiridade” da língua se pauta no intraduzível, ao considerar que a transferência de significado entre textos ou práticas culturais será sempre parcial. Para Benjamin (1980), somente o “ambiente linguístico mais puro” seria capaz de manter a originalidade do signo.

Diante dessa perspectiva estrangeira há a possibilidade de se inscrever a localidade específica de sistemas culturais e, portanto, ocorrer a tradução cultural. Como consequência, o conteúdo se encontra em um duplo caminho: estranho e estranhado, e isso faz com que a linguagem da tradução entre em confronto, caindo no espaço do intraduzível.

Seligmann-Silva (2005, p.168) afirma que a tradução está intrinsecamente relacionada à filosofia. O teórico partilha da ideia benjaminiana em que se possa eliminar a ambiguidade da linguagem ao reduzi-la a um sistema de signos, ou seja, em uma tradução integral entre as diversas línguas. Logo, ao tradutor cabe o abandono tanto da sua própria pátria como também da possibilidade de se traduzir de modo integral.

Traduzir, então, se trata de um processo de transformação, do qual depende a existência do texto de partida, cabendo ao tradutor manter vivo o texto, dar-lhe sobrevida, por meio das alterações que a tradução opera sobre ele. Neste sentido, a tarefa do tradutor é a mesma que a do autor, ao dar existência ao texto – ou seja, vida –, ao mesmo tempo em que a complementa, dando-lhe continuidade – isto é, sobrevida.

Entretanto, literaturas extremamente específicas ao seu local de origem podem causar estranhamento quando deslocada para outros lugares do mundo. Assim, por vezes, pode ocorrer de tradutores, na falta de conhecimento especializado, imporem valores literários nacionais sobre o trabalho estrangeiro. Ou seja:

Querem germanizar o indiano, o grego, o inglês, em vez de indianizar, helenizar e anglicizar o alemão. Têm uma veneração mais significativa em relação aos seus próprios hábitos linguísticos do que em relação ao espírito da obra alheia [...]. O erro fundamental do tradutor consiste em agarrar-se ao Estado ocasional da sua própria língua, em vez de a fazer mover profundamente através da alheia (BENJAMIN, 1980, p. 12).

Dessa forma, ao privilegiar justamente essa relação, o tradutor pode perder a relação de um texto original com sua própria cultura, acentuando nele uma estranheza, uma estrangeiridade, que só adquire ao transpor-se para outra língua. Assim, a tradução produziria, na língua do tradutor, um texto frequentemente bem mais estrangeiro do que o original em sua própria língua, falseando, portanto, o lugar que este ocuparia em sua própria cultura.

O que deve haver é uma tradução no sentido benjaminiano, que consista em achar na língua o eco do original, não se encontrando no interior da própria língua, mas fora dela e, ao

mesmo tempo, sem poder entrar nela. Assim, invoca o original para aquele lugar único, podendo esse eco ressoar uma obra de língua estrangeira na sua própria língua.

Concomitante ao pensamento de Benjamin, Haroldo de Campos – um dos mais importantes teóricos a considerar a teoria da tradução em esfera nacional – propõe uma tradução que se baseie na recriação da obra. Sua crítica se centra, em especial, na tradução poética. Entretanto, Campos (2006, p.34) deixa claro que textos em prosa também apresentam problematidade de tradução, principalmente quando apresentam uma estética ou termos peculiares e, portanto, intraduzíveis, segundo o estudioso.

Diante dessa posição, Campos (2006) irá propor uma tradução que se baseie na recriação, denominada pelo teórico como transcrição. Tal teoria critica a tradução literal do sentido, a qual não possui a capacidade de recriar um texto criativo. Pode-se dizer que o processo de transcrição abrange a estrutura, a sintaxe e a semântica e não meramente a aceção lexical.

Logo, a tradução não deve considerar somente o conteúdo. Afinal, a maneira como o texto é constituído, sua organicidade, também constitui esse conteúdo. Walter Benjamin sustenta a mesma teoria de Haroldo de Campos, ao afirmar que a má tradução é aquela que se preocupa em simplesmente transmitir a mensagem do original.

Consideramos, assim, que a teoria haroldiana vê a tradução como criação e como crítica. Dessa forma, não é a tradução que deve se adequar ao original. Ao contrário, é a própria tradução que, servindo-se do original como uma base estética, deverá recriá-lo e recriar-se (CAMPOS, 2006).

Entretanto, esse processo de transcrição não deve se apoiar apenas no movimento de convergência. Deve, também, considerar movimento de divergência. Assim, o tradutor – e também transcriador – precisará observar o todo do texto, valendo-se de uma apreensão geral do mesmo, para só então compreender a ideia integral da obra, uma vez que não se pode conceber as partes sem um todo (CAMPOS, 1969).

No intuito de trazer para sua cultura o contexto de uma cultura diferente, muitos tradutores utilizam da técnica de naturalização, que objetiva aclimatar o elemento à realidade da cultura receptora. Dessa maneira, o tradutor insere na tradução um termo que julga conhecido do público-leitor estrangeiro e, concomitantemente, facilita o ato da leitura.

Portanto, ao iniciar o processo de tradução em si, o tradutor imagina o leitor-modelo da tradução diferente daquele do original. O resultado provoca a inserção de modificações que visam auxiliar esse “novo leitor”, porque o tradutor considera que falta algum conhecimento acerca, por exemplo, da perspectiva cultural a que o texto se refere. Nesse caso, obras que

tematizam culturas integral ou parcialmente desconhecidas do público-leitor a que se destinam elucidam essas lacunas que podem dificultar a comunicação.

Não devemos ignorar, porém, que, para Benjamin (1980), o significado, o “querer dizer” de uma frase, continua dependendo do leitor, não no sentido de decodificador, mas como co-criador e co-produtor de sentido – e o tradutor é, também, leitor. Portanto, o tradutor posiciona-se em uma dupla dimensão. Contudo, nem o escritor ou mesmo o tradutor têm total autonomia sobre o significado de seus textos e, portanto, não teriam como impor ao leitor um significado por excelência.

Dessa forma, segundo Benjamin (1980), a tarefa do tradutor não se trata simplesmente de transpor determinada obra para outra língua ou para outra cultura, sob a perspectiva de um sujeito historicamente situado. Para o filósofo, há pouca importância nas intenções ou iniciativas de um tradutor empírico – sua cultura literária específica –, se este destina sua tradução a um leitor específico.

Ou seja, basear-se no conceito de um receptor “ideal” é prejudicial na medida em que as explicações teóricas sobre a arte devem manter-se puras. É nesse caminho que Benjamin (1980) questiona se uma tradução é válida para o leitor que não conhece o original, pois a obra se torna inessencial se seu objetivo for o de intermediação, uma vez que o que é essencial a uma obra não é a comunicação ou a declaração.

Deve-se considerar, dessa forma, que a teoria benjaminiana se centra na possibilidade do conhecimento da obra e não na possibilidade de proveito da obra a um leitor estrangeiro por meio de uma tradução. Trata-se de investigar o papel da tradução na possibilidade de intensificação da obra. Benjamin (1980) diz que a obra, mais do que admitir ou permitir tradução, exige tradução.

No entanto, ainda que o original exija tradução, essa não significa nada para ele. Afinal, diante dessa forma que é a tradução, e que a própria obra solicita, essa, ironicamente, volta a se encerrar em sua própria forma de original, posto que nenhuma tradução efetivamente finaliza uma obra. Assim, a tarefa do tradutor está sempre por ser feita. Essa traduzibilidade implica, portanto, uma vitalidade própria, uma “sobre-vida”, estando ligada tanto ao passado do texto primeiro quanto às suas futuras traduções.

As traduções que se propõem como uma transmissão do conteúdo intelectual do texto e ignoram a sua organicidade estrutural, por maior “fidelidade” que tenham, são as que mais se distanciam do espírito das obras. Portanto, acima da ideia de transmissão de conteúdo, a teoria haroldiana se propõe a recriar a obra mantendo o máximo de características possíveis do texto original, por meio de um processo de negociação.

À semelhança da teoria proposta por Benjamin, a tradução haroldiana defende que, embora se recrie uma obra, tal recriação se trata, na verdade, da própria obra. No entanto, sendo ela mesma em outra língua. Isto é, busca-se corresponder ao original em relação às suas características – e não apenas semânticas – sempre em um processo de negociação. Esse “configurar-se amorosamente na própria língua”, também proposto por Benjamin (BENJAMIN, 1980, p.10), faz parte do processo de negociação dos elementos mais importantes a serem mantidos no momento da tradução. “Ser fiel ao ‘espírito’, ao ‘clima’ particular da peça traduzida” (CAMPOS, 2006, p.37).

Considerando os conceitos de Damrosch (2003), Benjamin (1980), Haroldo de Campos (1969; 2006) e Seligmann-Silva (2005) para a análise da tradução de *A Thousand Splendid Suns* (2007a), verificamos que uma marca importante presente no texto primeiro é a opção pela presença de itens culturais afegãos, considerados pelo autor como incomuns aos leitores que desconhecem o mundo afegão/islâmico. Assim, embora *A Thousand Splendid Suns* tenha sido escrito originalmente em inglês, o autor faz uso de palavras em dari no decorrer do texto, com breves explicações.

Uma vez que Khaled Hosseini opta pela presença visível da cultura afegã/islâmica em sua escrita e, ao mesmo tempo, busca por minimizar essas lacunas culturais através de breves explicações, os termos em dari aparecem grafados em itálico, salientando que não se trata da língua inglesa. Entretanto, há também termos não italicizados. Esse é o caso das palavras como: burqa, tandoor, kebab, bazaar e jihad. O possível não destaque a essas palavras pode ser resultado de maior enraizamento, especialmente, à cultura americana, por conta dos atentando do 11 de setembro, em que o mundo – e sobretudo os Estados Unidos – passaram a ter maior interesse pela cultura afegã/islâmica.

Torna-se pertinente, antes de iniciar a análise de alguns fragmentos da obra, considerar, primeiramente, a própria tradução do título do romance. Quando *A Thousand Splendid Suns* é traduzido para *A Cidade do Sol*, perde-se algo de suma importância: há um poema – está, inclusive, inserido no romance – que se refere à capital, Cabul, como a cidade de *A Thousand Splendid Suns*. Quando há essa transposição do título, não só o poema perde o sentido, como o próprio significado se distancia de sua real acepção, já que classificar uma cidade como “do sol” é bastante diferente de dizer que se trata de uma cidade de “mil sóis resplandcentes”.

A seguir, apontaremos alguns fragmentos da obra em sua versão primeira, *A Thousand Splendid Suns*, em que Hosseini (2007) demarca as palavras em dari por meio da italianização e a sua breve explicação apositiva:

1. “[...] the day when Jalil visited her at the *kolba*” (HOSSEINI, 2007a, p.3).
2. “She did not know what this word *harami* – bastard – meant” (HOSSEINI, 2007a, p.4).
3. “But the *jinn* didn’t come, not that time” (HOSSEINI, 2007a, p.4).
4. “And so there was Gul Daman’s leader, the village *arbab*” (HOSSEINI, 2007a, p. 15).
5. “But Mariam’s favorite, other than Jalil of course, was Mullah Faizullah, the elderly village Koran tutor, its *akhund*” (HOSSEINI, 2007a, pp.15-16).
6. “She brushed her teeth, wore her best *hijab* for him” (HOSSEINI, 2007a, p.22).
7. “Her honor, her *namoos*, was something worth guarding to him” (HOSSEINI, 2007a, p.80).
8. “I know it’s *zahmat* for you” (HOSSEINI, 2007a, p.255).

Através dos trechos ilustrados acima, tem-se que o autor insere sua cultura de origem como, possivelmente, estratégia de conservação cultural. Na tradução em português, Maria Helena Rouanet (2007) também utiliza essa técnica. Vejamos alguns exemplos:

- 1a. “She did not know what this word *harami* – bastard – meant” (HOSSEINI, 2007a, p.4).
- 1b. “Não conhecia aquela palavra, *harami*, e não sabia que significava “bastarda”” (HOSSEINI, 2007a, p.9).
- 2a. “And so there was Gul Daman’s leader, the village *arbab*, Habib Khan” (HOSSEINI, 2007a, p.15).
- 2b. “Havia Habib Khan, o *arbab* da aldeia, o líder da comunidade de Gul Daman” (HOSSEINI, 2007a, p.20).
- 3a. “But Mariam’s favorite, other than Jalil of course, was Mullah Faizullah, the

elderly village Koran tutor, its *akhund*” (HOSSEINI, 2007a, p.15).

3b. “Mas a visita preferida de Mariam, além de Jalil, é claro, era o mulá Faizullah, o mais velho dos *akhund*, os guardiães do Corão da aldeia” (HOSSEINI, 2007a, p.15).

4a. “Jalil brought clippings from Herat’s newspaper, *Ittifaq-i Islam*, and read from them to her” (HOSSEINI, 2007a, p.21).

4b. “Jalil trazia recortes do *Ittifaq-i Islam*, o jornal de Herat, e lia as notícias para a filha” (HOSSEINI, 2007a, p.26).

Nota-se que a grafia em itálico é mantida pela tradutora. Entretanto, embora não tenham sido citadas nos exemplos, ao longo da narrativa, Rouanet grifa termos não ressaltados no texto primeiro. Esse é o caso das palavras como *tandoor*, *kebab*, *burqa*, *bazaar* e *jihad*.

5a. “He added a *tandoor* outside for making bread [...]” (HOSSEINI, 2007a, p.10).

5b. “Pôs ainda um *tandoor* no quintal, para elas assarem o pão [...]” (HOSSEINI, 2007b, p.15).

6a. “[...] the one who had opened the gates to her, brought her meals on a tray: lamb kebab [...]” (HOSSEINI, 2007a, p.40).

6b. “[...] aquela que tinha aberto o portão para ela, lhe trouxe as refeições numa bandeja: *kebab* de cordeiro [...]” (HOSSEINI, 2007b, p.41).

7a. “Their mothers walked in groups of three or four, some in *burqas* [...]” (HOSSEINI, 2007a, p.64).

7b. “As mães seguiam em grupos de três ou quatro, algumas usando *burqas* [...]” (HOSSEINI, 2007b, p.63).

8a. “They walked on to a place called Kocheh-Morgha, Chicken Street. It was a narrow, crowded *bazaar* [...]” (HOSSEINI, 2007a, p.73).

8b. “Foram andando até um lugar chamado Kocheh-Morgha, rua das Galinhas. Era um *bazaar* estreito e movimentado [...]” (HOSSEINI, 2007b, p.69).

9a. “But that had been during the Soviet war, Tariq said, the days of *hijab* [...]” (HOSSEINI, 2007a, p.326).

9b. “Mas isso foi durante a guerra contra os soviéticos, naquela época do *hijab* [...]” (HOSSEINI, 2007b, p.296).

Ou seja, ao leitor brasileiro, cabe a percepção de que as palavras destacadas em itálico não pertencem ao seu idioma nativo. Ao mesmo tempo, a tradutora possivelmente idealiza um não conhecimento do brasileiro no que diz respeito à cultura afegã/islâmica.

Outra observação diz respeito a algumas palavras que não são em dari e, no entanto, são italicizadas em determinados momentos no texto em inglês. Quando traduzidas para o português, entretanto, embora a “italianização” seja mantida, a palavra em destaque é diferente da que recebera destaque no inglês:

10a. ““Now he *is* a little older than you [...]”” (HOSSEINI, 2007a, p.47).

10b. “— Bom, ele é *um pouco* mais velho do que você [...]” (HOSSEINI, 2007b, p.47).

11a. ““Now, *there* is a reasonable fellow. An honorable Afghan”” (HOSSEINI, 2007a, p.206).

11b. “— *Ele*, sim, é um sujeito sensato. Um afegão honrado” (HOSSEINI, 2007b, p.186).

12a. “It was the *staged* delivery” (HOSSEINI, 2007a, p.207).

12b. “O problema era *como* ele dizia aquilo” (HOSSEINI, 2007b, p.186).

13a. ““There *is* another option [...]”” (HOSSEINI, 2007a, p.209).

13b. “— Existe uma *outra* opção [...]” (HOSSEINI, 2007b, p.188).

Nos trechos destacados acima, depreende-se que, ao modificar em qual palavra deve-se utilizar o destaque, a tradutora modifica a intenção de Hosseini. Em **10a**, por exemplo, Hosseini possivelmente destaca o verbo *is* para enfatizar a frase. Já a tradutora, ao destacar o trecho *um pouco* em **10b**, parece ironizar a situação, o que dá outro sentido à sentença. Em **11a**, notamos que a intenção é enfatizar, mais uma vez, o verbo que, neste caso, diz respeito à existência do sujeito. Entretanto, em **11b**, notamos que a palavra em destaque é o pronome

ele. No trecho destacado em **12a**, há duas problemáticas: a primeira reside no fato de a palavra em destaque no inglês ser um verbo e, no português, ser um advérbio. A segunda, de que a tradução é completamente divergente da frase em inglês. Como tradução nossa, a frase **12b** ficaria melhor traduzida da seguinte forma: “Foi a fala *encenada*”. Com a tradução de Rouanet, perde-se a crítica de Hosseini, da atitude encenada, montada do personagem.

Por último, em **13a** o destaque é, mais uma vez, no verbo. Nesse caso, no sentido de existir, talvez para enfatizar a frase: ou seja, *há* uma opção. Quando traduzida, como em **13b**, notamos que a palavra em destaque é, na verdade, um artigo indefinido. Por que o destaque seria em *outra* e não em *existe*? Há uma antecipação da tradutora, já garantindo que há essa segunda opção? Ou esse próprio destaque na palavra *outra* se refere à Laila? Afinal, no contexto em que se insere tal sentença, Rashid e Mariam estão discutindo a respeito da presença de Laila, pois Mariam não quer aceitar que uma moça fique em sua casa, sem ter um marido. Assim, dará a Rashid uma opção para tal situação.

Outra análise a ser feita se refere às repetições dos termos da cultura afegã/islâmica, as marcas da tradutora Maria Helena Rouanet são, por vezes, distintas se comparadas às escritas do texto primeiro. Exploremos:

14a. “the day when Jalil visited her at the *kolba*” (HOSSEINI, 2007a, p.3).

14b. “quando Jalil vinha visitá-la na *kolba onde morava*” (HOSSEINI, 2007b, p.9).

15a. “To find the seeds forming the words Allah on one half, Akbar on the other” (2007a, p.16).

15b. “E cujas sementes escreviam as palavras Allah, de um lado, e Akbar, do outro, **formando a expressão Allah-u-Akbar, “Deus é grande”**” (HOSSEINI, 2007b, p.21).

16a. “The girl with the tattoo, [...] brought her meals on a tray: lamb kebab, **sabzi**, aush soup” (HOSSEINI, 2007a, pp.39-40).

16b. “A garota tatuada [...] lhe trouxe as refeições numa bandeja: *kebab* de carneiro, **sabzi, o arroz com ervas e legumes**, sopa *aush*” (p. HOSSEINI, 2007b, p.41).

Nota-se que a tradutora insere elementos que esclarecem os termos da cultura estrangeira. Em **14b**, Rouanet explica que **kolba** é o local “onde morava”, o que não ocorre em **14a**, em que há apenas a palavra **kolba**, sem qualquer explicação apositiva. Já em **15b**, há a explicação de que as duas palavras “Allah” e “Akbar” se unem para formar uma expressão, e ainda

coloca, em português, o que essa expressão significa: **formando a expressão Allah-u-Akbar, “Deus é grande”**. Em **15a**, não há explicação de expressão ou tampouco o que significaria em inglês. Quanto ao trecho **16b**, nota-se que, após **sabzi**, há uma explicação para a palavra, detalhando o prato da culinária afegã, enquanto em **16a** não há qualquer explicação de como seria um “sabzi”.

Outra técnica utilizada ocorre quando há uma omissão do termo e sua reformulação com palavras da própria tradutora, como em:

17a. “Nanna looked so mad that Mariam feared the *jinn* would enter her mother’s body again. But the *jinn* didn’t come, not that time” (HOSSEINI, 2007a, pp.3-4).

17b. “A mãe parecia tão furiosa que Mariam teve medo de que um **jinn** fosse se apoderar de seu corpo novamente. Mas o **gênio** não veio, não desta vez” (HOSSEINI, 2007b, p.9).

18a. “In the clearing, Jalil and two of his sons, Farhad and Muhsin, built the small **kolba** where Mariam would live the first fifteen years [...]. Jalil put in a new cast-iron stove for the winter and stacked logs of chopped wood behind the **kolba**” (HOSSEINI, 2007a, p.10).

18b. “Na clareira, Jalil e dois de seus filhos, Farhad e Muhsin, construíram a pequena **kolba** onde Mariam viveria os primeiros quinze anos [...]. Jalil instalou ali um fogareiro de ferro para o inverno e fez uma cerca de toras de madeira nos fundos da **cabana**” (HOSSEINI, 2007b, p.15).

19a. “In the clearing, Jalil and two of his sons, Farhad and Muhsin, built the small kolba [...]. They raised **it** with sun-dried bricks and plastered it with mud and handfuls of straw” (HOSSEINI, 2007a, p.10).

19b. “Jalil e dois de seus filhos, Farhad e Muhsin, contruíram a pequena kolba [...]. O **casebre** era feito de tijolos rústicos e recoberto de barro com punhados de palha” (HOSSEINI, 2007b, p.15).

20a. “The only task Mammy never neglected was her five **daily namaz prayers**. She ended **each namaz** with her head hung low” (HOSSEINI, 2007a, p.139).

20b. “A única coisa que mammy não deixava de fazer eram as cinco **namaz diárias**. Terminava **cada uma dessas orações** com a cabeça bem baixa” (HOSSEINI, 2007b, p.126).

21a. “Mariam walked along noisy, crowded, cypress-lined boulevards, amid a steady stream of pedestrians, bicycle riders, **and mule-drawn garis**” (HOSSEINI, 2007a, p.28).

21b. “Mariam saiu andando pelas avenidas margeadas de ciprestes, barulhentas e apinhadas de gente; lá ia ela em meio a um fluxo denso de pedestres, ciclistas, **charretes puxadas por mulás**” (HOSSEINI, 2007b, p.33).

22a. “The other was the man who had been fanning the **kebab** skewers” (HOSSEINI, 2007a, p.154).

22b. “O outro era quem estava abanando os **espetos de carneiro** na grelha” (HOSSEINI, 2007b, p.151).

Tem-se, pois, que em **17b** a palavra **jinn** é também sinônimo de “gênio”, enquanto em **17a** prevalece apenas a palavra **jinn** nas duas colocações. O mesmo também ocorre em **18b**, em que a tradutora utiliza a palavra **kolba**, em sua segunda aparição no trecho, como sinônimo de “cabana”, não ocorrendo o emprego de sinônimos em **18a**. Em **19b**, a palavra “casebre” torna-se sinônimo de **kolba**, enquanto em **19a** há apenas o pronome “it” para se referir ao substantivo anterior, que seria **kolba**.

No caso de **20b**, a tradutora oculta a palavra **prayers** (orações, em português) que aparece no trecho de **20a**. Entretanto, na frase seguinte, enquanto em **20a** temos apenas **each namaz**, a tradutora opta por esclarecer o que é **namaz**, dando maior explicação ao optar pela sentença **cada uma dessas orações**. Quanto ao trecho **21b**, a tradutora prefere não mencionar o termo **mule-drawn garis** (que em **21a** está “italianizado”, indicando se tratar de uma palavra em dari), substituindo-o por **charretes puxadas por mulás**. Semelhante caso corre no trecho **22b**, em que a tradutora opta por não mencionar a palavra **kebab**, a qual aparece em **22a**, prato tipicamente árabe, para dizer **espeto de carneiro**.

Dessa forma, o uso de sinônimos nos trechos destacados demonstram que a tradutora buscou por uma modificação estilística do texto, evitando repetição de palavras ou, no caso do exemplo **22b**, busca um maior entendimento do leitor brasileiro ao optar por **espeto de carneiro** em vez de **kebab**.

Em outros momentos, em vez do uso de sinônimos, Rouanet exclui determinadas palavras que se repetem. Vejamos:

23a. “Usually, he came alone to the **kolba**, though sometimes with his russethaired son Hamza [...]. **When he showed up at the kolba**, Mariam kissed Mullah Faizullah’s hand” (HOSSEINI, 2007a, p.16).

23b. “Em geral, vinha sozinho até a **kolba**; às vezes, porém, trazia consigo o filho Hamza [...]. **Quando o mulá chegava**, Mariam beijava sua mão” (HOSSEINI, 2007b, p.21).

24a. “Once they had taken their share, the women and children settled on the floor around the **sofrah** and ate. **It was after the sofrah was cleared and the plates were stacked** in the kitchen” (HOSSEINI, 2007a, p.151).

24b. “Depois que eles tinham se servido, as mulheres e as crianças se sentaram no chão, ao redor da sofrah para comer. **Quando elas já tinham retirado os pratos**, levado tudo para a cozinha” (HOSSEINI, 2007b, p.148).

Diante dos exemplos destacados, nota-se que em **23b** há a omissão da palavra **kolba**, que aparece em **23a**. Já no caso de **24b**, a omissão ocorre com a palavra **sofrah**, que aparece pela segunda vez em **24a**.

Podemos dizer, portanto, que a tradução para o português, *A Cidade do Sol*, de Maria Helena Rouanet, mantém, de certa forma, as técnicas inscritas no texto primeiro, de Hosseini. Por outro lado, quando a tradutora considera a existência de lacunas culturais, afasta-se do texto primeiro, priorizando maior adaptação à cultura na qual será inserido – no caso, a brasileira.

Considerando o que fora analisado, Rouanet por vezes utiliza de métodos que evitam a repetição da mesma palavra. Talvez a sua intenção seja tornar o texto mais fluído. Entretanto, quando substitui palavras como *kebab* por *espeto de carneiro*, a tradutora parece desconsiderar a importância de manter a palavra original. Ao traduzir uma palavra como essa, especialmente em se tratando de um prato típico, Rouanet parece desvalorizar as especificidades culturais daquele país; parece não nutrir cuidado e respeito pela cultura do outro, talvez por considerar que uma troca dessas não tem “real importância”.

Em outros momentos, a tradutora opta por omissão de certos trechos, julgando-os não necessários para a compreensão do contexto. Isso posto, parece que sua função mediadora da tradução parece sobrepor-se ao limite que fora imposto pelo texto primeiro, uma vez que as explicações dos termos em dari são extensas se comparadas às explicações de Hosseini.

Dessa forma, acaba por apagar ou até afastar o leitor da cultura afegã/islâmica, como no exemplo analisado em **13b**, em que a tradutora opta por não mencionar a palavra **kebab**,

prato tipicamente árabe, utilizando-se da expressão: **espeto de carneiro**. Seligman-Silva (2005) esclarece sobre essa técnica do excesso de explicações, fundamentando-se na teoria derridiana, em que se utiliza duas ou mais palavras no local de uma. Para o teórico, quando isso ocorre, não há tradução de fato, mas sim uma explicação analítica.

Embora reconheça que Khaled Hosseini usa de técnicas para aproximação de sua cultura, sem que esta seja apagada e tampouco que a torne totalmente incompreensível a um leitor que não faça parte da cultura afegã/islâmica, por que Maria Helena Rouanet usa das técnicas ou de apagamento ou mesmo faz explicações de termos em dari por meio de extensos apostos? Seriam artifícios que, na perspectiva da tradutora, facilitariam a compreensão do texto? Para Hosseini, que escreve em inglês, nos EUA e logo após o ataque do 11 de setembro, há o julgamento de que alguns termos não necessitassem de tamanha explicação? Caberia à Rouanet a visão de que a cultura brasileira encontra-se à margem e precisaria, pois, de explicações mais extensas ou ainda da substituição de termos em dari para palavras em português? Ou seria apenas descuido ao não preservar a cultura do outro?

Ainda que não tenhamos uma resposta precisa, podemos inferir que, nesse sentido, parece haver a projeção de um leitor-modelo, em que se idealiza a incompetência de saberes desse leitor. Embora o tradutor não crie a obra e, sim, a recrie, não lhe cabendo total fidelidade verbal, sintática ou estilística, o problema de uma tradução reside em querer “germanizar o indiano [...] em vez de indianizar [...] o alemão” (BENJAMIN, 1980, p. 12). Neste caso, Rouanet parece querer abrigar o dari.

Portanto, na tradução, as extensas explicações ou as omissões de termos em dari – que não ocorrem no inglês – podem significar a percepção de leitor-modelo e a conflagração de uma cultura periférica – a nossa –, em que o brasileiro necessita de explicações mais detalhadas e, dessa forma, talvez facilite sua compreensão textual. Ao intencionar um leitor-modelo, o escritor permeia por campos imprecisos, pois como declara Damrosch (2003), não há um único modo de leitura apropriado a todos os textos ou uma única maneira de se ler o mesmo texto.

Outro ponto a ser destacado é que Rouanet desvaloriza o que Hosseini busca implementar em sua composição que, claramente, se mostra como fruto de uma escrita multicultural. Desvalorizar os termos em dari, traduzindo-os para o português, é desvalorizar o que Hosseini, de alguma forma, busca preservar.

Segundo Seligmann-Silva (2005), a tradução essencialmente dialógica consiste em um processo de preservação da “unicidade” de cada língua/cultura, em que devemos nos colocar

na posição do Outro, de modo a compreendê-lo. Por outro lado, esse respeito à unicidade de cada formação cultura deve ser contrabalançado pela dialogicidade.

Esse processo de tradução reside na especificidade de cada país, exaltando, segundo o teórico, sua “cor local”. Como o que importa é o transporte da “ideia” da obra, esta deverá trocar, unicamente, a sua “vestimenta exterior”, adequando-se ao país de chegada. Entretanto, esse novo texto, ou seja, o texto de chegada, não deve transpor o autor “pela metade”. Ao contrário, deve parecer que fora escrito pelo próprio autor, salvaguardando suas especificidades.

Dessa forma, a tradução dialógica permite a interlocução entre as línguas e as culturas. Ao mesmo tempo, nos permite manter uma distância assertiva quanto à proximidade e à distância. Isto é, quando a tradução se aproxima do seu novo local, mantém o diálogo; quando mantém certa distância, preserva sua alteridade, suas peculiaridades. Assim, constitui-se mediante processo dialógico.

É evidente que a tradução dá uma “sobrevida” à obra. Para que possa ser completamente compreendida, deve-se considerar tanto o seu contexto de origem quanto os seus novos contextos. Segundo Damrosch (2003), a apreciação da literatura mundial requer que olhemos para um “modificar-se localmente” e “mover-se translocalmente”.

Em suma, podemos dizer que Khaled Hosseini se encontra diante de lacunas culturais, uma vez que sua escrita é em língua inglesa, publicado nos EUA, mas retratando sua cultura de origem: a afegã. Assim, o autor opta pela manutenção dos termos em dari, repetindo-os e inserindo explicações ao longo do texto, quando julga necessário. Como resultado, tem-se uma obra em que há a presença da cultura afegã/islâmica, ao mesmo tempo em que não causa total estranhamento aos leitores que desconhecem parcial ou integralmente essa cultura, isso porque o autor faz, brevemente, algumas explicações de termos em dari.

Por ser a língua um dos mecanismos pelo qual uma nação se firma, permite que as identidades nacionais sejam construídas. Desse modo, como afirma Nascimento (2006), na situação de imigrante, a língua materna do indivíduo, profundamente enraizada, é proferida, em especial, em ambientes restritos na “nova pátria”. Assim, o imigrante reserva a língua materna para o convívio doméstico, almejando manter os laços e as origens por meio da conservação e da manutenção dos vestígios culturais, além de conservar a culinária, a literatura e objetos da terra natal. Tal atitude se encontra presente na escrita de Hosseini, que mantém, por meio da língua, palavras exclusivas de sua cultura de origem, principalmente aquelas relacionadas ao campo da afetividade, culinária e às práticas culturais. Ao retratar, por

meio da escrita literária, os costumes e o cotidiano de sua cultura de origem, Hosseini permite que a cultura afegã/islâmica seja preservada em suas especificidades.

Embora haja a manutenção das palavras em dari, o texto é sumariamente escrito em inglês. Talvez isso seja justificado pelo fato de o escritor ter ido embora do Afeganistão ainda bastante jovem. Possivelmente Hosseini se sente mais confortável escrevendo em inglês. Por outro lado, ao inserir algumas expressões em dari, representa a forma como o sujeito transculturado negocia suas especificidades identitárias em território estrangeiro.

Distinta explicação – e talvez a mais assertiva – pode ser justificada pelo fato de a língua inglesa permitir que a história atinja um maior grupo de leitores, uma vez que, no cenário internacional contemporâneo, o inglês é utilizado não só entre seus próprios nativos, mas para a comunicação entre falantes não nativos das mais diferentes localidades.

Deve-se considerar, ainda, que a língua e a literatura de discurso hegemônico – especialmente o inglês americano – é, ironicamente, usada para expor esse Outro que foi e ainda é constantemente inferiorizado, objetificado. Assim, a escrita imigrante/exilado/refugiado de Hosseini possibilita o reconhecimento do estrangeiro, de Outro, da escuta da voz do afegão em terras estadunidenses. A posição de indivíduos transculturais – como é o caso de Hosseini – cria possibilidades para que haja maior conscientização a respeito da existência das diversidades étnicas nos EUA.

Há, pois, a possibilidade de que esse sujeito transculturado adquira novas perspectivas, uma vez que é constituído pela convergência de duas ou mais culturas para reconhecer o seu próprio eu, já que, provavelmente, uma cultura não necessariamente se sobressai em relação a outra. Isso pode ser visto devido ao enredo da própria narrativa, que se centra no Afeganistão. Por outro lado, é escrita em inglês, embora o autor mescle termos em dari à escrita.

Logo, pelo fato de aparentemente não decidir fazer parte completamente de uma das culturas que perfazem a sua vida, esses sujeitos transculturais podem assumir uma posição de observadores, objetivando compreender e disseminar o que incide entre seus diferentes mundos.

2.3 A pátria mãe

Pela primeira vez desde que tínhamos cruzado a fronteira, eu me senti como quem está de volta.

(Khaled Hosseini)

A ideia de nação, que suscita nos indivíduos o sentimento de nacionalismo, não se trata de algo natural, mas de um construto social (ANDERSON, 2008; HOBSBAWN, 2008). Essa construção se dá, em especial, por meio de símbolos, como as lendas, o hino, a bandeira e, principalmente, o idioma. Dessa forma, ao se deslocar de sua terra natal, o indivíduo, por estar geograficamente distante, pode sofrer com a adaptação a uma nova sociedade. Essa distância pode, inclusive, criar um abismo identitário, uma vez que o indivíduo sente a necessidade de se reconhecer naquilo que, desde sempre, o constituía como parte desse cerne nacional e, portanto, sinônimo da comunidade política e socialmente imaginada.

Quando é constituída uma “aura nacional”, a mesma pode inculcar nos indivíduos atitudes intolerantes e excludentes em relação ao Outro. Essa discriminação ocorre desde os tempos dos antigos gregos, que designavam os estrangeiros como bárbaros, palavra de conotação negativa, uma vez que, no grego²⁰, significa “estrangeiro”, “estranho”, “aquele que balbucia”. Revela, pois, o preconceito linguístico dos antigos gregos, os quais negligenciaram o estudo de línguas e culturas diferentes da sua.

Assim, a palavra era usada para inferiorizar os indivíduos incapazes de falar o grego ou saber sobre a cultura grega. Posteriormente, a palavra passou a ser usada com a conotação de “indivíduo rude” ou “incivilizado”. Esse foi o significado que acabou sendo transmitido para as línguas modernas.

Por conseguinte, “bárbaro” geralmente é usado no sentido de inculto. Dessa maneira, esse Outro, ainda que despertasse curiosidade – especialmente pelo seu exotismo – torna-se um perigo à segurança, à estabilidade da nação e de seus símbolos nacionais. Logo, ainda que o processo de globalização intente por, aparentemente, diminuir essas distâncias entre diferentes povo e culturas, a contemporaneidade nos leva a inferir sobre a possibilidade de preservação desse espírito nacional. Muitas vezes, esse cenário se resume a relações de intolerâncias e fundamentalismos.

Embora nem todas as atitudes sejam intolerantes ou discriminatórias, parece haver nesse indivíduo imigrante (exilado ou não) – ainda que se trate de uma figura transculturada – a necessidade de preservar seus costumes e, conseqüentemente, de se manter interligado à terra natal. Assim, é comum que haja, na literatura contemporânea, uma estratégia narrativa que se volta às memórias desse passado distante, às origens desse escritor.

Esses escritores – sejam imigrantes, exilados ou refugiados – são envolvidos por um sentido de perda que reivindica com insistência um olhar que se volta ao passado, fazendo

²⁰ <https://www.dicionarioetimologico.com.br/barbaro/>

com que esses indivíduos criem uma terra natal imaginada, não necessariamente no sentido social e político, como apontado por Anderson (2008).

Ou seja, não se trata, restritamente, da construção de uma “atmosfera nacional”, de um conjunto de costumes, tradições e símbolos que unem os cidadãos de uma mesma nação. Essa memória constitui algo mais íntimo, voltado para o campo da memória individual. Às vezes, enaltecendo lembranças e costumes como, talvez, uma estratégia de não esquecer esse passado.

Na narrativa de *A Cidade do Sol* notamos, por meio de uma escrita que mescla o dari ao inglês, a possível necessidade de Khaled Hosseini em manter-se conectado ao símbolo comumente mais forte da construção desse “espírito nacional”: a língua. Assim, essa pode ser uma das formas em que Hosseini busca não apenas manter-se ligado à sua cultura de origem, mas também em preservá-la.

Na tão famosa cena literária da *madeleine* de Proust, o narrador, ao saborear o bolinho que comumente comia na infância, vive momentos de reminiscência a respeito de seu passado. Dessa forma, por meio dessas memórias, o narrador relembra esse tempo vivido. Assim, rememorar esse passado consente ao indivíduo a aproximação a esse momento remoto e que, em alguns casos, desperta o sentimento de pertencimento e reconhecimento a um lugar ou mesmo a uma nação.

Assim, esse anseio, ainda que se trate de criação da memória e, mais que isso, ainda que esse espírito nacionalista seja o resultado de um construto social, esses momentos de reminiscências parecem fazer o indivíduo crer que se trata de algo real e, mais que isso, natural. Como consequência, permite que esse indivíduo se reconheça naquilo que sempre fora: brasileiro, afegão ou indiano, por exemplo.

Portanto, quando somos incentivados a alimentar um sentimento de pertença a determinado local, ainda que tenhamos consciência da imensidão territorial e cultural que nos rodeia, podemos nos sentir, de alguma forma, ligados a essa localidade. Quando ainda jovens, por vezes somos levados a crer que a proteção natural da vida se dá ao lado das pessoas que nos criaram, no local em que praticamos os costumes aos quais fomos ensinados, nos trazendo a sensação de paz e conforto.

Se há o desejo no personagem Hakim em, mesmo em terras estrangeiras, abrir um restaurante afegão. Se há em Fariba a necessidade de manter-se no solo em que enterra os filhos e em Laila o desejo em estar no solo onde permanece a memória de Mariam, parece ser recorrente na posição do imigrante – exilado ou não – a necessidade de retornar ao solo que o pariu.

Na posição de refugiado, em que não há muitas opções viáveis, não se abdica apenas de um lugar físico. Trata-se de deixar tudo aquilo que constrói a identidade do indivíduo: sua cultura, seus costumes e hábitos. Deixar a terra natal significa, em sua maioria, a busca pela paz em solo estrangeiro, já que os constantes movimentos migratórios ocorrem, em especial, por conta de guerras. Como na passagem a seguir, veremos que Hakim (Babi), pai de Laila, fala sobre a necessidade de sair do Afeganistão para fugir das incertezas do presente/futuro e, simultaneamente, esquecer o passado:

— Adoro essa terra, mas tem dias em que me dá vontade de ir embora — disse ele.
 — Para onde?
 — Para qualquer lugar em que seja fácil esquecer. Acho que, primeiro, para o Paquistão. Passar um ano lá, talvez dois, esperando que nossos papéis fiquem prontos.
 — E depois?
 — Depois... bom, o mundo é muito grande, Laila. Quem sabe a América? Algum lugar perto do mar. Como a Califórnia.
Babi disse que o povo dos Estados Unidos era generoso. Que seriam ajudados, recebendo dinheiro e comida por algum tempo, até conseguirem sobreviver por conta própria. (HOSSEINI, 2007b, p.133, grifo do autor)²¹

Nesse sentindo, podemos compreender que deixar sua terra natal vai muito além de uma mudança geográfica. Há uma necessidade de deixar para trás, deixar na terra em que nascera e vivera, todas as dores e sofrimentos. Por outro lado, no entanto, há a necessidade de salvaguardar suas origens, tal como Bhabha (1998) dissera a respeito dos imigrantes que se unem nos cafés, amontoando as vidas de seus conterrâneos em um único ambiente – como um “voltar ao seu país de origem”. Aqui, Hakim intenta abrir um restaurante afegão, que possa levar aos americanos o sabor de uma verdadeira comida afegã e que, neste pequeno e simples espaço, ele possa reunir as vidas que se cruzam:

— Posso arranjar trabalho e, em poucos anos, quando tiver economizado o bastante, abriríamos um pequeno restaurante afegão [...]. Talvez, uns quadros de Cabul pelas paredes. Vamos oferecer àquela gente o sabor da comida afegã. [...]
Babi disse que o restaurante poderia acolher festas de aniversários, de noivado, de Ano-Novo; que acabaria se transformando num local de encontro para outros afegãos que, como eles, tivessem fugido da guerra (HOSSEINI, 2007b, p.134, grifo do autor).²²

²¹ “As much as I love this land, some days I think about leaving it,” Babi said.

“Where to?”

“Anyplace where it’s easy to forget. Pakistan first, I suppose. For a year, maybe two. Wait for our paperwork to get processed.”

“And then?”

“And then, well, it *is* a big world. Maybe America. Somewhere near the sea. Like California.”

Babi said the Americans were a generous people. They would help them with money and food for a while, until they could get on their feet (HOSSEINI, 2007a, p.148, grifo do autor).

²² “I would find work, and, in a few years, when we had enough saved up, we’d open a little Afghan restaurant. [...] Maybe hang some pictures of Kabul. We’d give the Americans taste of Afghan food. [...]”

Babi said they would hold birthday parties at the restaurant, engagement ceremonies, New Year’s get-togethers. It would turn into a gathering place for other Afghans who, like them, had fled the war (HOSSEINI, 2007a, p.148).

A comida, aliás, é um símbolo cultural. A maneira como nos alimentamos revela a cultura na qual estamos inseridos. Afinal, a comida e o ato de comer são centrais no aprendizado social. Quando convivemos com as pessoas e partilhamos dos mesmos hábitos alimentares, estamos construindo o nosso acervo cultural e, como tal, nos sentimos parte daquele ambiente e daquela cultura. Dessa forma, esse comportamento alimentar se une diretamente ao sentido de nós mesmos e a nossa identidade social.

Além disso, é por meio de reminiscências despertadas pelo sabor ou ainda pelo cheiro da comida – tal qual a *medaleine* de Proust – que muitas vezes os indivíduos se voltam para o passado, para o seu local de pertencimento. Assim, não ao acaso, esse desejo de união dos afegãos se daria, na fala de Hakim, em um restaurante.

Todavia, Babi e Laila sabem que não irão sair do Afeganistão por conta da mãe de Laila, que se sente presa ao seu país de origem porque fora neste solo que perdera seus dois filhos:

Quando terminou de falar, ficou quieto. Os dois ficaram. Sabiam muito bem que *mammy* não iria a lugar algum. Deixar o Afeganistão já era alguma coisa impensável para ela enquanto Ahmad e Noor ainda estavam vivos. Agora, que eles tinham se tornado *shahid*, fazer as malas e ir embora era ainda pior: era uma verdadeira afronta, uma traição, a própria negação do sacrifício feito pelos filhos (HOSSEINI, 2007b, p.148, grifo do autor).²³

Aqui podemos dizer que a terra natal não se trata apenas de terreno com suas fronteiras delimitadas; não se trata apenas de simbolismos nacionais, como o hastear de uma bandeira ou a poeticidade de um hino nacional.

A terra natal é como um papel único, em que escrevemos a história de nossa vida, enraizamos nossas tradições, nossos hábitos e costumes. É nesse solo que a mãe de Laila deu a luz a seus três filhos e, neste mesmo solo, enterrou dois deles. Deixar o Afeganistão seria, para a mãe de Laila, o mesmo que abandonar os próprios filhos. Seria uma desonra ao sacrífico que fizeram em prol do próprio país.

Partindo exclusivamente para a análise da personagem Laila, um das protagonistas, pontuo, em especial, a intensificação desse sentimento nacionalista, principalmente no momento em que Laila decide voltar a viver no Afeganistão, ainda que tenha uma vida estável no Paquistão.

²³ When Babi was done speaking, he grew quiet. They both did. They knew that Mammy wasn't going anywhere. Leaving Afghanistan had been unthinkable to her while Ahmad and Noor were still alive. Now that they were *shaheed*, packing up and running was an even worse affront, a betrayal, a disavowal of the sacrifice her sons had made (HOSSEINI, 2007a, p.148, grifo do autor).

Demonstrar esse intenso desejo e apego à terra natal também se torna uma punição a determinados indivíduos. Afinal, não é por acaso que a repreensão aos “traidores de uma nação” é deixar sua terra natal, tal qual aconteceu com a família de Khaled Hosseini. No caso da narrativa de *A Cidade do Sol*, é a posição de refugiado o que irá permear as famílias de Tariq e de Laila e, conseqüentemente, esse sentimento de veneração.

Entretanto, por mais que estejam na posição de refugiados, que tenham deixado tudo o que lhes definia para trás e se deparem com as dificuldades de se adaptar em solo estrangeiro; ainda que haja o sentimento de pertencimento – e diria, até, de lealdade – a essa terra natal, a vida em outra terra pode ser proveitosa, como notamos a seguir:

Laila gostava daquelas manhãs frias e enevoadas de Murree, de seus fantásticos crepúsculos, do brilho sombrio de suas noites. Gostava também do verde dos pinheiros, do marrom-claro dos esquilos subindo e descendo na disparada pelo tronco vigoroso das árvores. E gostava das súbitas pancadas de chuva que obrigavam as pessoas a se abrigar nas lojas. Gostava das lojinhas de suvenires e dos inúmeros hotéis onde se hospedavam turistas, mesmo que os moradores do lugar reclamassem das construções, da constante expansão de infra estrutura que, segundo diziam, estava destruindo as belezas naturais da região (HOSSEINI, 2007b, p.332).²⁴

Em algum momento, contudo, a maioria dos refugiados, exilados, imigrantes – comumente reconhecidos como os deslocados, os “sem lugar” – sentem a necessidade de voltar para as suas origens, para o local que, na perspectiva de alguns desses indivíduos, lhe traz conforto. Para Laila, essa necessidade surge, especialmente, após o ataque de 11 de setembro, nos Estados Unidos. Dessa forma, a personagem ambiciona por voltar a viver no Afeganistão, em Cabul, cidade em que nascera e vivera:

Laila decidiu que tinha chegado a hora de contar a Tariq. Um ano atrás, teria dado um braço para ir embora de Cabul, e faria isso de muito bom grado. Nos últimos meses, porém, vinha sentido saudade da cidade de sua infância. Sentia falta do movimento do Shor Bazar, dos Jardins de Babur, do pregão dos carregadores de água com seus sacos de pele de cabra. Tinha saudade dos mascates que vendiam roupas na rua das Galinhas e dos ambulantes vendendo melão em Karteh-Parwan. Mas não era só por isso que vinha pensando tanto em Cabul nos últimos tempos. Laila andava atormentada pela inquietação. Ouviu dizer que estavam construindo escolas em Cabul, que as ruas estavam sendo pavimentadas novamente, que as mulheres tinham recomeçado a trabalhar e a vida que levava em Murree, por mais agradável que fosse, por mais agradecida que estivesse, lhe parecia agora... insuficiente. Sem sentido. Pior que isso, um desperdício [...] (HOSSEINI, 2007b, pp. 342-343).²⁵

²⁴ Laila likes Murree’s cool, foggy mornings and its dazzling twilights, the dark brilliance of the sky at night; the green of the pines and the soft brown of the squirrels darting up and down the sturdy tree trunks; the sudden downpours that send shoppers in the Mall scrambling for awning cover. She likes souvenir shops, and the various hotel that house tourists, even as the locals bemoan the constant construction, the expansion of infrastructure that they say is eating away at Murree’s natural beauty (HOSSEINI, 2007a, p.367).

²⁵ Laila decides that now it the time to tell Tariq.

A year ago, she would have gladly given na arm to get out of Kabul. But in the last few months, she has found herself missing the city of her childhood. She misses the bustle of Shor Bazaar, the Gardens of Babur, the call of

A pátria, composta de seus simbolismos nacionais, bem como de outros elementos, faz parte da construção dos indivíduos. Muitas vezes, ao se distanciar da terra natal – seja de modo forçado ou não – o indivíduo parece sentir-se preso a essa terra, como se, naquele espaço, houvesse o seu reconhecimento de pertença.

Dessa forma, ao deixar a pátria, por vezes, podem surgir sentimentos que atormentam o indivíduo. Pode ocorrer de o sujeito ser invadido por um sentimento de incômodo, de estranhamento, ou mesmo de saudade. Por vezes, esses indivíduos, por meio de reminiscências, buscam preservar esse “espírito nacional” para que, eles mesmos, jamais esqueçam de sua terra natal.

Para Laila, estar em outro país não é o mesmo que “estar em casa”. Cada vez mais se tornam recorrentes para a personagem as lembranças de sua terra natal. Lembra-se dos amigos, da infância, das ruas, das comidas típicas, dos ambulantes nas ruas, da escola em que estudara. Esses pequenos retalhos – que para outras pessoas podem parecer insignificantes – são costurados, delineando os contornos da vida, das memórias, a maneira de ser de Laila. São esses tempos remotos, o ato de recordar, que permitem à Laila ser quem ela é. Cada vez mais ressoantes, essas memórias parecem clamar pelo retorno de Laila ao Afeganistão.

Além disso, a necessidade da personagem de voltar ao Afeganistão, para Cabul, vai além do valor memorialístico das ruas, lugares, costumes. Voltar “para casa” seria, também, preservar a memória dos irmãos mortos e, especialmente, de Mariam:

Ouvia também a voz de sua mãe, lembrava da resposta que ela deu ao marido quando ele sugeriu que a família deixasse o Afeganistão. “Quero ver o sonho dos meus filhos se tornar realidade... [...]”. Agora, uma parte de Laila quer voltar a Cabul, por seus pais, para que eles possam ver isso através dos *seus* olhos.
Mas ainda há uma coisa, a mais irresistível de todas: Mariam. “Foi para isso que ela morreu?”, perguntou-se a moça. [...]
— Quero voltar – disse ela. [...]
— Voltar? Para Cabul? – perguntou ele.
— Só se você quiser – respondeu ela.
— Não está gostando daqui? Parece feliz. E as crianças também. [...]
— E *estou* feliz – disse a moça. – Claro que estou. Mas... para onde vamos depois, Tariq? Por quanto tempo vamos ficar? Aqui não é a nossa casa. Cabul é que é, e tem muita coisa acontecendo por lá, muita coisa boa. Quero participar de tudo isso. Quero *fazer* algo. Quero dar minha contribuição, entende?
[...] — Sinto que *preciso* voltar. Ficar aqui não me parece mais certo. [...]

the water carries lugging their goatskin bags. She misses the garment hagglers at Chicken Street and the melon hawkers in Karteh-Parwan.

But it isn't mere homesickness or nostalgia that has Laila thinking of Kabul so much these days. She has become plagued by restlessness. She hears of schools built in Kabul, roads repaved, women returning to work, and her life here, pleasant as it is, grateful as she is for it, seems... insufficient to her. Inconsequential. Worse yet, wasteful. [...] (HOSSEINI, 2007a, pp.378-379)

— Vamos voltar para casa (HOSSEINI, 2007b, pp.342-344, grifo do autor).²⁶

Laila precisa voltar para casa, precisa voltar ao Afeganistão, onde padecera o corpo e as memórias de Mariam. Só assim poderá sentir vivê-la em suas memórias:

Às vezes, quando estava no Paquistão, achava difícil lembrar do rosto de Mariam em detalhes. Houve até algumas ocasiões em que os seus traços lhe escapavam, como uma palavra que está na ponta da língua. Mas agora, naquele lugar, é fácil evocar a imagem de Mariam por trás de suas pálpebras cerradas [...] (HOSSEINI, 2007b, p. 353).²⁷

Ou seja, parece haver uma necessidade desses indivíduos refugiados, imigrantes, exilados em fazer juz aos seus conterrâneos. No caso de Laila, especialmente em memória de Mariam, que ao se sacrificar, permitiu que a jovem mantivesse viva e, conseqüentemente, construísse uma nova vida em solo estrangeiro.

Não apenas pelas memórias de sua infância, ou por honrar a morte de seus irmãos ou de Mariam, Laila sente a necessidade de voltar ao Afeganistão, porque sabe que é o certo a fazê-lo. Como o pai, Hakim, sempre lhe dissera desde a infância:

Você é uma menina inteligentíssima. É mesmo, de verdade. Vai poder ser o que quiser, Laila. Sei disso. E também sei que, quando esta guerra terminar, o Afeganistão vai precisar de você tanto quanto dos seus homens, talvez até mais. Porque uma sociedade não tem qualquer chance de sucesso se as suas mulheres não forem instruídas, Laila. Nenhuma chance (HOSSEINI, 2007b, p.105).²⁸

Portanto, quando Laila resolve voltar para o Afeganistão, mesmo sabendo das dificuldades, mesmo sabendo que a guerra não cessara por completo, mesmo tendo conhecimento dos destroços que margeavam a cidade, percebemos como há um vínculo – como o de um cordão umbilical ligado à mãe – em que nascera, lugar esse que Laila reconhece como seu verdadeiro lar, ainda que devastado pela guerra.

²⁶ Laila hears Mammy's voice too. She remembers Mammy's response to Baby when he would suggest that they leave Afghanistan. *I want to see my sons' dream come true.* [...] There is a part of Laila now that wants to return to Kabul, for Mammy and Baby, for them to see it through *her* eyes.

And then, most compellingly for Laila, there is Mariam. Did Mariam die for this? Laila asks herself. [...]

"I want to go back, she says.[...]

"Back? To Kabul?" he asks.[...]

"Are you unhappy here? You seem happy. The children too." [...]

"I *am* happy," Laila says. "Of course I am. But... where do we go from here, Tariq? How long do we stay? This isn't home. Kabul is, and back there so much is happening, a lot of it good. I want to be a part of it all. I *want* to do something. I want to contribute. Do you understand? [...]

"I feel like I have to go back. Staying here, it doesn't feel right anymore." [...]

"Let's go home" (HOSSEINI, 2007a, pp.378-379, grifo do autor).

²⁷ In Pakistan, it was difficult sometimes to remember the details of Mariam's face. There were times when, like a word on the tip of her tongue, Mariam's face eluded her. But now, here in this place, it's easy to summon Mariam behind the lids of her eyes [...] (HOSSEINI, 2007a, p.388).

²⁸ You're a very bright girl. Truly, you are. You can be anything you want, Laila. I know this about you. And I also know that when this war is over, Afghanistan is going to need you as much as its men, maybe even more. Because a society has no chance of success if its women are uneducated, Laila. No chance (HOSSEINI, 2007a, p.114).

Por outro lado, esse mesmo espaço pode ser o ambiente de reconstrução, tornando-se o tempo em que, como tanto dissera Hakim, iria necessitar da ajuda de Laila para se reerguer:

Laila deixa as crianças passarem e tranca a porta. Saem naquela manhã fria. Não está chovendo. O céu está azul e ela não vê sinal de nuvens no horizonte. [...] As ruas já estão movimentadas, repletas de riquixás, táxis, caminhões da ONU, ônibus, jipes da ISAF que passam para um lado e para o outro. [...]

Para Laila, é estranho estar de volta a Cabul. A cidade mudou. O que vê, agora, são pessoas plantando mudas de árvores, pintando casas velhas, carregando tijolos para construir casas novas. Gente cavando bueiros e poços. No parapeito das janelas, há flores plantadas em cápsulas vazias de velhos mísseis dos *mujahedins*: são as flores dos mísseis, como dizem os *kabulis*. Dias atrás Tariq os levou aos Jardins de Babur, que estão sendo recuperados. Pela primeira vez, depois de tantos anos, Laila ouviu música pelas esquinas de Cabul [...]. Adoraria que seus pais estivessem vivos para ver essa transformação. Mas, a redenção de Cabul chegou tarde demais [...] (HOSSEINI, 2007b, p.360).²⁹

Diante do trecho citado acima, notamos como, apesar da necessidade de voltar a sua terra, Laila percebe que aquele já não era o mesmo lugar do passado de suas memórias. Entretanto, por mais que as histórias possam ser recontadas, reconstruídas, os fatos históricos não podem ser apagados. As marcas estão ali, seja nas janelas quebradas, nos muros sendo reconstruídos, nas carcaças de mísseis que se tornaram vasos de plantas. Não há como mudar o passado, assim como não há à Laila a possibilidade de retornar ao tempo de sua infância.

Contudo, há a perspectiva do recomeço, a oportunidade de retomar algumas coisas, mudar outras, fazer nova história. Viabilizar as mudanças, torná-las reais, fazer-se em paz consigo mesma, dependia da retomada de Laila para sua pátria mãe. Afinal:

“Foi para isso que ela [Mariam] morreu?”, pergunta-se a moça. Será que ela se sacrificou para Laila ser camareira num país estrangeiro? Talvez, para Mariam, nada disso tivesse menor importância, contanto que ela [Laila] e as crianças estivessem a salvo e felizes. Mas era importante para Laila. De repente, talvez fosse a coisa mais importante do mundo (HOSSEINI, 2007b, p.379, grifo do autor).³⁰

Por fim, ao considerar esse sentimento de lealdade à sua terra natal, a identidade de Laila está relacionada à história da sociedade afegã. Afinal, é por meio da identidade nacional que um grupo específico se reconhece e, ao mesmo tempo, é reconhecido pelos demais membros. Desse modo, pode-se afirmar que a mudança é no Afeganistão, mas é também em

²⁹ Laila lets the children out of the house, locks the door. They step out into the cool morning. It isn't raining today. The sky is blue, and Laila sees no clumps o clouds in the horizon. [...] The streets are busy already, teeming with a steady stream of rickshaws, taxicabs, UN trucks, buses, ISAF jeeps. [...]

Laila finds it strange to be back in Kabul. The city has changed. Every day now she sees people planting saplings, painting old houses, carrying bricks for new one. They dig gutters and wells. On windowsills, Laila spots flowers potted in the empty shells of old Mujahideen rockets – rocket flowers, Kabulis call them. Recently, Tariq took Laila and the children to the Gardens of Babur, which are being renovated. For the first time in years, Laila hears music at Kabul's street corners [...] Laila wishes Mammy and Babi were alive to see these changes. But [...] Kabul's penance has arrived too late (HOSSEINI, 2007a, pp.397-398).

³⁰ “Did [Mariam] sacrifice herself so she, Laila, could be a maid in a foreign land? Maybe it wouldn't matter to Mariam what Laila did as long as she and the children were safe and happy. But it matters to Laila. Suddenly, it matters very much” (HOSSEINI, 2007a, p.378).

Laila. Juntos, como se fizessem parte um do outro, Laila e o Afeganistão estão recomeçando suas histórias.

Ademais, o retorno e a mudança de Laila se voltam, em especial, para a educação, com a reforma do orfanato, que agora também funciona como escola, tendo Laila como professora. Assim, Laila apenas confirmava as palavras que seu pai tanto lhe dissera, sobre a necessidade de o Afeganistão precisar dela. Ou ainda do diálogo que tivera, ainda na adolescência, com suas amigas. Afinal, Laila fez história:

No mês passado, o *Anis*, um dos jornais de Cabul, tinha publicado uma matéria sobre a reforma do orfanato. Tiraram uma foto em que Zaman, Tariq e Laila e um dos funcionários apareciam de pé, por trás das crianças. Ao ver o artigo, Laila lembrou de Giti e Hasina, suas amigas de infância, dizendo: “Quando tivermos vinte anos, Giti e eu já vamos ter parido uns quatro ou cinco filhos cada. Mas você, Laila, você ainda vai nos deixar orgulhosíssimas. Você vai ser alguém. Sei que, algum dia, vou pegar um jornal e ver a sua foto na primeira página.” A tal foto não saiu na primeira página, mas, de qualquer forma, aconteceu o que Hasina havia previsto (HOSEINI, 2007b, p.362, grifo do autor).³¹

Entretanto, para ser esse alguém de quem as amigas se orgulhassem, Laila precisava voltar ao Afeganistão. Um sentimento de lealdade à terra natal, insistentemente recobrado pelo pai. Assim, por mais que possa ter imaginado que, em algum momento, era insano voltar ao Afeganistão:

Laila viu Sayid ir desaparecendo, e, então, a voz da dúvida começou a sussurrar em sua cabeça. Será que era tolice deixar para trás a segurança de Murree? Voltar para a terra onde morreram seus pais e seus irmãos, onde a fumaça dos bombardeios ainda não tinha assentado de vez? [...] Laila se ajeitou na poltrona, piscando os olhos marejados. Cabul estava à sua espera. Precisava dela. Essa viagem de volta era a atitude certa a tomar (HOSSEINI, 2007b, p.345).³²

Laila sabia, internamente, que era o certo a fazer. Ter a paz em Murree, um emprego, uma casa. Poder andar pelas ruas enquanto escutavam música, tomavam um sorvete, se divertiam no parque, admiravam o pôr do sol ainda não era o suficiente para Laila quando tudo isso se passava em solo estrangeiro. Ligada pelo sentimento de pertencimento ao

³¹ *Anis*, one of Kabul’s newspapers, had run a story the month before on the renovation of the orphanage. They’d taken a photo too, of Zaman, Tariq, Laila and one of the attendants, standing in a row behind the children. When Laila saw the article, she’d thought of her childhood friends Giti and Hasina, and Hasin saying, *by the time we’re twenty, Giti and I, we’ll have pushed out for, five kids each. But you, Laila, you’ll make us two dummies proud. You’re going to be somebody. I know one day I’ll pick up a newspaper and find your picture on the front page.* The photo hadn’t made the front page, but there it was nevertheless, as Hasina had predicted (HOSEINI, 2007a, pp.399-400, grifo do autor)

³² Laila hears the voice of doubt whispering in her head. Are they being foolish, she wonders, leaving behind the safety of Murree? Going back to the land where her parents and brothers perished, where the smoke of bombs is only now settling? [...]

Laila settles back in her seat, blinking the wetness from her eyes. Kabul is waiting. Needing. This journey home is the right thing to do (HOSSEINI, 2007a, pp.380-381).

Afeganistão, Laila sabia que, de alguma forma, ganhava-se a paz, mas também a saudade de “seu lar”. Afinal, não haveria nenhuma outra parte nesse mundo que:

*One could not count the moons that shimmer on her roofs,
Or the thousand splendid suns that hide behind the walls* (HOSSEINI, 2007a: 381).³³

Não haveria nenhum outro lugar nesse mundo de *A Thousand splendid Suns*³⁴ como Cabul.

³³ “Não se podem contar as luas que brilham em seus telhados, Nem os mil sóis esplêndidos que se escondem por trás de seus muros” (HOSSEINI, 2007b, p.345).

³⁴ Como já mencionado no subcapítulo 2.2, a tradução do título *A Thousand Splendid Suns* faz com que a frase, que se torna relevante, uma vez que faz referência ao poema, perca sua verdadeira essência. Por esse motivo, optamos por manter o título no original, em inglês, bem como a citação do poema.

**CAPÍTULO III: OS DESLOCAMENTOS E OS ARTIFÍCIOS DA
SOBREVIVÊNCIA**

3.1 O deslocamento

E, quando partiram, não olhou para trás para vê-lo desaparecer na nuvem de poeira e de fumaça do cano de descarga.

(Khaled Hosseini)

A pós-modernidade é caracterizada, em especial, pelas grandes mudanças econômicas, sociais e tecnológicas. Como consequência, a contemporaneidade gerou uma nova subjetividade, profundamente marcada pelo desenvolvimento acelerado dos meios de comunicação e pela intensidade dos processos migratórios.

Como argumenta Said (2007), vivemos a era do refugiado, da pessoa deslocada, da imigração em massa. Esse indivíduo, que se posiciona no “entre-lugar”, será um sujeito transculturado. Isto é, um indivíduo que se posiciona mediante diferentes mundos. Por vivermos essa “era do refugiado”, notamos um alto movimento de pessoas, culturas e informações. Logo, a temática do deslocamento se torna o cerne da contemporaneidade.

Cabe, portanto, analisarmos o termo “deslocamento”. O vocábulo provém do latim, da união entre o prefixo *des-* e a palavra *locare*. *Des-* significa “fora, ação reversa” e *locare* “colocar”, a qual se origina de *locus*, “lugar”. No dicionário Michaelis, a palavra é classificada como “ação de deslocar(-se); deslocação”. Ou ainda como “movimento de um lugar para outro”. Dessa forma, a ideia de cultura e de identidade, ao se basearem no deslocamento, se estabelecem sob a trajetória da mobilidade. Por conseguinte, a identidade desses indivíduos deslocados não se limitará a um único espaço. Essas identidades serão plurais, um misto de diferentes tradições, idiomas e culturas.

Por viver sob a constância de movimentos, esses indivíduos, embora geralmente não neguem a pertença a um território, são influenciados pela questão do deslocamento. Todavia, pode haver a necessidade de alegação de uma identidade nacional, a qual se vincula à ideia de preservação e pertencimento. Por meio da representação de significados de uma nação, a identidade nacional gera um sentimento de comunidade.

Entretanto, a fragilidade desses sistemas consiste na própria ideia de um “sentimento nacional”. Afinal, as identidades nacionais não são comunidades homogêneas e naturais. Como argumenta Anderson (2008), tratam-se, na verdade, de mecanismos sociais e simbólicos institucionalmente inventados e instaurados.

Como consequência, a formação de uma cultura nacional contribuiu para a criação de uma ideia homogênea de nação. Contudo, essa visão homogênea e horizontal é contestada a partir do momento em que consideramos que as identidades estão, na verdade, em constante deslocamento.

Retomando a ideia defendida por Bhabha (1998), o processo de desenraizamento da “nação metafórica” ocorre por meio das distâncias e das diferenças culturais. Como consequência, irá contribuir para a transformação dessa comunidade imaginada. Há, pois, uma mudança no modo de ver o mundo, nas relações sociais, assim como nas relações entre os sujeitos e o tempo, o lugar e a cultura.

Segundo Bhabha (1998), a relação entre as dimensões nacional e transnacional é uma relação de influência mútua. Ou seja, os processos transnacionais permitem a criação e o fortalecimento de identidades nacionais, bem como processos nacionais estimulam a criação e o fortalecimento de identidades transculturais. Por meio desse espaço transnacional, se estabelecem a negociação de identidade cultural entre a cultura de origem e a cultura atual.

Dessa forma, o ato de migrar não se refere apenas a um deslocamento de pessoas por uma determinada causa, mas também da transposição de contextos estruturais que constituem esses indivíduos, como costumes, línguas, tradições, histórias. Logo, o próprio deslocamento geográfico irá contribuir para o deslocamento cultural, recorrente no cenário contemporâneo, justamente por conta dos movimentos transnacionais.

Exilado, refugiado, expatriado, imigrante são algumas das palavras empregadas para apontar as diferentes formas de deslocamentos. No texto literário, as consequências desses deslocamentos para as construções identitárias são discutidas em representações variadas. Por se encontrar nessa posição de deslocado, o escritor refugiado, exilado, imigrante geralmente retrata sobre espaços de deslocamento e desenraizamento. Quando isso ocorre, assumem um lugar enunciativo híbrido e produzem uma obra marcada pelo transcultural.

Em outras palavras, o deslocamento pode interferir na escrita de muitos escritores que vivenciam essa experiência. Esse indivíduo é moldado pelos lugares que percorre e o encontro entre diferentes mundos se torna possível justamente pela posição do autor. Portanto, escritores deslocados podem incluir em seus textos personagens cujos percursos – incluindo dificuldades e vitórias – geralmente estão vinculados a aspectos autobiográficos, embora não se restrinjam exclusivamente à autobiografia. As histórias se centram, em especial, nas diferentes variantes da mobilidade territorial, cultural, social e linguística.

Na narrativa de *A Cidade do Sol*, Hosseini constrói os principais personagens a partir do foco do movimento, do deslocamento. Aqui, parece que a própria vivência do autor

influencia na construção de seu fazer literário. Afinal, Hosseini, afegão naturalizado americano, escreve sua obra nos Estados Unidos, embora a construção da trama ocorra em terras afegãs. Nesse sentido, há, inclusive, um deslocamento da enunciação: um olhar que se desloca para suas origens e, conseqüentemente, a um país diferente daquele em que a obra está sendo escrita.

Deste modo, além do deslocamento geográfico – não estar no Afeganistão –, há esse deslocamento discursivo: um olhar que se volta para o outro lugar. Mas, afinal, qual seria o “lugar” desse intelectual que escreve fora de sua terra natal? Qual seria o seu *locus* de enunciação, considerando seu deslocamento não apenas geográfico, mas também cultural? Seria um pensamento “de fora”?

A perspectiva “de fora” em relação à terra natal pode ser bastante significativa, pois em geral é com a perda e o distanciamento que se costuma voltar o olhar em direção ao passado, que se mescla ao presente, em uma perspectiva outra. Quando, além da perspectiva, há também o retorno ao local, nos deparamos com um processo de (re)conhecimento, uma vez que, ao retornar, o sujeito já não encontra sua terra natal como antes. Ademais, ele próprio, marcado pela vivência do distanciamento, não é o mesmo sujeito e, portanto, possui outra perspectiva, marcada pelas vivências do antigo e do atual território.

Logo, a mobilidade não cria necessariamente um desenraizamento, mas possibilita que esse indivíduo transculturado enxergue a si próprio e ao seu país de origem sob um viés plural e múltiplo. O fato de estar distante, segundo Rusdhié (1992), permite ao escritor encontrar novos ângulos para analisar a realidade e, a partir disso, criar histórias únicas. Assim, a distância geográfica e a pluralidade cultural possibilitam ao autor novos primas.

Muitas são as motivações e as formas de deslocamento. Há uma diversidade de situações dos indivíduos que deixam a terra natal e, conseqüentemente, as representações desses deslocamentos no texto literário. Os principais fatores que influenciam no processo de emigração são a busca pela paz e pela liberdade, especialmente quando esses indivíduos estão vivendo sob os perigos de regimes e governos opressores.

Entretanto, a chegada ao destino não é indolor. Na maioria das vezes, ainda que a acolhida seja positiva e a participação social do emigrado bem vinda, esse indivíduo carrega consigo uma gama de histórias, tradições e de todo um processo cultural. Assim, sobrevivem nesse indivíduo os vestígios do passado. Essa marca que não deixa de acompanhá-lo, permitindo que esse passado esteja em constante diálogo com o presente.

Khaled Hosseini foi obrigado a deixar o Afeganistão quando tinha apenas onze anos de idade. O pai de Hosseini, juntamente com a família, estava morando na França – por conta

do trabalho na embaixada afegã. Entretanto, por estar ligado ao governo anterior, encontra obstáculos para voltar ao Afeganistão assim que os soviéticos tomam o poder, uma vez que havia a perseguição a membros do antigo governo. Desse modo, o pai de Hosseini pede asilo aos Estados Unidos.

Considerando o posicionamento de um indivíduo transculturado, como é o caso do escritor, a narrativa de *A Cidade do Sol*, se pauta, em especial, na questão do deslocamento. O enredo tem início com a história de Mariam, uma das protagonistas, que é um indivíduo deslocado dentro da própria cidade em que vive. Por ser uma filha bastarda, uma *harami*, Mariam e a mãe são excluídas do convívio social na cidade de Herat e passam a viver, isoladamente, em uma *kolba*³⁵, localizada em um vilarejo a alguns quilômetros de distância da cidade de Herat.

Esse isolamento não fora apenas em decorrência da vergonha de Jalil, pai de Mariam. Fora Nana, em especial, que preferira se isolar da sociedade, uma vez que Jalil se recusara a reconhecê-la como esposa. Nana “preferiu viver num lugar afastado, [...] onde os vizinhos não ficariam olhando para a sua barriga, apontando para ela na rua, rindo, ou [...] cercado-a de uma gentileza que não era sincera” (HOSSEINI, 2007b, p.13).³⁶

O outro deslocamento, que consideramos o ápice para o desenvolvimento da trama, se centra no desejo de Mariam em conhecer o cinema e, conseqüentemente, a cidade de Herat, onde ela nunca havia plantado os pés. A garota espera pelo pai, Jalil, que prometera levá-la ao cinema – do qual era proprietário – a pedido da própria filha, em comemoração aos seus 15 anos. Entretanto, quando ela fica por horas a espera, resolve, sozinha, ir atrás do pai e, pela primeira vez, conhecer a cidade de Herat.

Quando chega em frente à casa do pai, Mariam é barrada pelos seguranças, proibida de entrar na casa: “— Deixe-me entrar na casa. — Recebi instruções para não fazer isso. Olhe, ninguém sabe ao certo quando ele volta. Pode levar dias” (HOSSEINI, 2007b, p.36).³⁷ Todavia, embora lhe dissessem que Jalil havia viajado, Mariam tem a convicção de que o vira por trás das cortinas do segundo andar, ainda que esse momento tenha sido fugaz:

Durante aquele punhado de segundo em que estive no jardim de Jalil, Mariam avistou uma estrutura de vidro reluzente, cheia de plantas [...]. O seu olhar passeou por tudo isso antes de vislumbrar um rosto, relance, pois o rosto ficou ali por um instante, mas foi o suficiente. O suficiente para ela ver os olhos arregalados, a boca aberta. Depois,

³⁵ Uma espécie de choupana, cabana, de pequenas dimensões e geralmente feita de tijolos rústicos, barro e palha.

³⁶ She said she wanted to live somewhere removed, detached, where neighbors wouldn't stare at her belly, point at her, snicker or [...] assault her with insincere kindnesses (HOSSEINI, 2007a, pp.8-9).

³⁷ “Let me in the house.”

“I've been instructed not to. Look, no one knows when he's coming back. It could be days” (HOSSEINI, 2007a, p.33).

aquela visão desapareceu. Alguém puxou um cordão às pressas. As cortinas se fecharam (HOSSEINI, 2007b, p.37).³⁸

Assim, todo o amor e respeito que sentia pelo pai se desfazem. Se fecham, para sempre, tal qual a cortina que fora arrastada, às pressas, na janela do segundo andar. Nesse momento, Mariam se recusa a ir embora para casa, esperando que o pai apareça para falar consigo ou lhe dar qualquer explicação. Insistente, resolve pernoitar em frente ao portão da casa de Jalil. Esse ato, de deslocar-se do vilarejo para Herat e, em seguida, decidir ficar em frente à casa do pai, do lado de fora, esperando por ele, modificará o percurso da vida de Mariam.

Ao ser levada de volta à *kolba*, na manhã seguinte, por um dos seguranças do pai, Mariam encontra sua mãe, Nana, enforcada em uma das árvores. Em desespero por não saber notícias de Mariam, por acreditar que sua única filha – e companhia – poderia tê-la abandonado, Nana acaba tirando a própria vida. Dessa forma, Mariam é obrigada a viver com o pai e suas respectivas madrastas que, sabendo da vergonha que a menina representava para a família, logo tratam de arranjar-lhe casamento.

Mais uma vez Mariam será marcada pelo deslocamento: de Herat para Cabul, a capital. Nesse caso, não se refere apenas a um deslocamento geográfico. Mariam irá sentir mudanças drásticas na sua vida em uma cidade que, segundo ela, é bastante moderna, muito contrária ao que Mariam conhecia de uma vida simples, em um vilarejo isolado, vivendo apenas com a mãe, tendo apenas visitas do mulá e do pai.

Entretanto, embora a capital desperte esse choque cultural e social em Mariam, o problema maior será a atitude grosseira e patriarcal de Rashid, seu marido, que tem idade suficiente para ser seu pai. Ele se mostra gentil nos primeiros meses, mas logo que Mariam não consegue lhe conceber um filho, Rashid irá tratá-la com extrema estupidez e crueldade, resultando em violência emocional, verbal e física.

Mariam, todavia, irá suportar a vida com Rashid. Não apenas em decorrência das dificuldades que uma mulher possuía em pedir divórcio, como também por não ter aonde ir. Sua atitude é consequência, em especial, da educação que obtivera da mãe. Segundo Nana,

³⁸ In the handful of seconds that she was in Jalil's garden, Mariam's eyes registred seeing a gleaming glass structure with plants inside it [...]. Her gaze skimmed over all of these things before they found a face, across the garden, in an unstairs window. The face was there for only an instant, a flash, but long enough. Long enough for Mariam to see the eyes widen, the mouth open. Then it snapped away from view. A hand appeared and frantically pulled at a cord. The curtains fell shut (HOSSEINI, 2007a, p.34).

uma mulher como ela ou Mariam deveriam possuir “a capacidade de suportar” (HOSSEINI, 2007b, p.23).³⁹

Os deslocamentos de Mariam conservam tamanha importância à narrativa que pode ser evidenciado, inclusive, na diagramação das capas, tanto nas duas edições brasileiras (ANEXO A – editora Globo e ANEXO B – editora Nova Fronteira), bem como nas duas edições em língua inglesa (ANEXO C – editora Bloomsbury e ANEXO D – editora Riverhead Books).

As capas parecem dialogar com dois momentos da vida de Mariam: o primeiro, antes de conhecer a cidade de Herat, em que observa a localidade por sob a colina do vilarejo em que morava (ANEXO B e ANEXO D). O outro momento, quando se desloca para a capital, Cabul (ANEXO A e ANEXO C).

Segundo o designer responsável pela diagramação das edições brasileiras, Leandro B. Liporage⁴⁰, a edição da editora Globo (ANEXO A) se trata da transposição de duas fotografias. Assim, observamos a figura de um sol colossal, ao longe, e a imagem de duas mulheres, a caminhar. A cena nos possibilita a leitura de que as mulheres se tratam de Mariam e Laila seguindo a caminho de Cabul, a cidade de mil sóis. Possivelmente, a ilustração é marcada pela presença de ambas, porque será em Cabul, por meio da união e afeto a Laila, a segunda esposa de Rashid, que Mariam encontrará o seu propósito de vida.

Quanto às duas edições em língua inglesa, a da editora Bloomsbury (ANEXO C) apresenta uma mulher caminhando em direção a algum lugar. Mais uma vez, a imagem nos permite que pensemos se referir à Mariam em sua caminhada até a cidade de Herat. A outra edição, da editora Riverhead Books, possui a mesma imagem da editora brasileira Nova Fronteira, não havendo necessidade de fazer uma mesma análise.

Deve-se ressaltar que as imagens retratam sempre as mulheres de costas ou de perfil, não nos possibilitando o reconhecimento de seus rostos. Assim, por mais que possa se referir à Mariam, não há nada que impeça que se trate, também, de Laila, a outra protagonista da narrativa. A intenção dessa impossibilidade de identificação talvez esteja em diálogo com o próprio ato de caminhar, esse processo de se deslocar. Entretanto, por serem esses deslocamentos quase sempre forçados, a identidade dessas mulheres parece sofrer um apagamento. Há uma perda, mesmo durante o ato de deslocar. Dessa forma, o deslocamento se sobrepõe à própria identificação desses sujeitos.

³⁹ “Endure” (HOSSEINI, 2007a, p.18).

⁴⁰ As informações mais detalhadas a respeito da diagramação advém de uma breve entrevista que Leandro nos concebeu.

Quanto à outra protagonista da história, Laila, ambientada na segunda parte do livro, possui uma vida bastante diferente da de Mariam. Laila nascera em Cabul, exatamente no dia em que a União Soviética tomava o poder do Afeganistão, e possui uma vida relativamente liberal, podendo brincar na rua e frequentar a escola normalmente. Entretanto, a guerra fará com que Laila perca os pais e se encontre sozinha no mundo.

Ironicamente, Laila será salva por Rashid, o marido de Mariam. Ainda que as duas famílias vivessem na mesma rua, Laila sofrerá um deslocamento cultural ao ter de conviver com um homem extremamente machista e contrário ao que Laila tinha como referência masculina, que era o seu pai, Hakim.

Aliás, Hakim é outro personagem que sofrera um tipo de deslocamento. Devido à invasão soviética, Hakim, embora reconhecesse que os soviéticos haviam trazido benefícios especialmente às mulheres, ao lutarem pela igualdade social, é impedido de exercer sua verdadeira profissão: professor. Dessa forma, é obrigado a se deslocar para outro emprego, trabalhando em uma padaria.

Todavia, embora Hakim seja impedido de trabalhar oficialmente, não deixa de ensinar à Laila. Quando os constantes bombardeios impedem que a menina frequente a escola, o pai se torna seu professor dentro de casa. Além disso, Hakim é constantemente descrito como um homem frágil fisicamente, mas possuidor de uma mente sem igual. O personagem é caracterizado como um verdadeiro intelectual, sempre com um livro em mãos.

Depreende-se que, na narrativa de *A Cidade do Sol*, os deslocamentos ocorrerão, em especial, por conta das guerras. Embora ocorra o deslocamento de Mariam quando ela opta por ir a Herat sozinha; ou quando, após ser coagida a se casar com Rashid, é obrigada a viver em Cabul, as guerras terão um peso importante não apenas na vida de Mariam, como na dos demais personagens.

Laila, por exemplo, passa a ser a segunda esposa de Rashid justamente porque os pais foram mortos na guerra civil. Hakim, pai de Laila, é deslocado de sua profissão e de seu posto de intelectual por conta da guerra contra os soviéticos, uma vez que é impedido de exercer sua profissão.

Tariq, o melhor amigo e verdadeiro amor de Laila, vai embora para o Paquistão, vendo que os ataques estão cada vez mais próximos de sua casa. Por fim, há também o deslocamento de Laila e Tariq, quando ele volta ao Afeganistão para buscar Laila e levá-la ao Paquistão. Entretanto, será por conta da guerra travada entre os Estados Unidos e o Afeganistão que Laila, embora tenha uma vida bastante tranquila no Paquistão, terá o desejo de voltar ao Afeganistão.

Assim o fará, juntamente com Tariq – agora seu marido – e os dois filhos. Mais uma vez a narrativa se centrará no processo de deslocamento. Ou seja, a abertura do romance ocorre por meio do deslocamento de Mariam, uma filha bastarda, excluída da sociedade e termina com o deslocamento de Laila, os filhos e o marido Tariq, ao voltaram para o Afeganistão.

Como se nota, desconsiderando o deslocamento de Laila e Tariq para o Paquistão, os maiores deslocamentos se centram no próprio Afeganistão. Com o desenrolar das vidas dos personagens, notamos como, na maioria dos casos, esses deslocamentos são internos. Em alguns deles, esse deslocamento será em decorrência dos conflitos étnicos e sociais dentro do próprio país. Os constantes conflitos étnicos e as numerosas guerras civis permitirão que o Afeganistão invada o próprio Afeganistão.

3.2 Os conflitos internos no Afeganistão

O único inimigo que o Afeganistão não pode derrotar é ele mesmo.

(Khaled Hosseini)

A defesa de um ideal homogêneo, isto é, de um suposto “espírito nacional”, gera inúmeros conflitos internos em uma nação. Afinal, as alteridades residem dentro de um mesmo país. Tradicionalmente, a nação representa, como atesta Bhabha (1998), um espaço homogêneo, composto por um discurso identitário sob influência das classes hegemônicas. A partir do momento que se prega homogeneidade, esta se transforma em um território de tradição, com barreiras que impõem a ideia de nação. Para o teórico, quando essa homogeneização ocorre, se exclui as alteridades presentes dentro de um mesmo território.

Dessa forma, ao considerar que a nação é dividida no seu próprio interior, articula-se a possibilidade da heterogeneidade de sua população. Como consequência, a nação se torna um espaço liminar de significação, marcado pelos discursos de minorias, por histórias heterogêneas e pelas diferenças culturais.

Assim sendo, sob esse contexto híbrido no interior de uma nação, nos deparamos com casos em que as alteridades são encaradas como ameaças, o que, por vezes, acaba resultando

em ações agressivas, como destaca Bhabha (1998). Logo, ocorrem afrontas entre identidades e/ou diferenças culturais, de modo que apenas uma se imponha em relação às demais.

Portanto, as construções generalistas e homogêneas podem ocorrer em consequência do pensamento hegemônico de uma nação em relação à outra, como o Orientalismo proposto por Said (2007). Essas construções podem servir como uma imagem homogênea de como um país será visto pelas demais nações. Muitas notícias, por exemplo, se restringem às áreas rurais e tribais do Afeganistão. Khaled Hosseini, inclusive, discorre em várias entrevistas sobre essa visão distorcida, em especial do Ocidente, quando resume o Afeganistão a um deserto.

Muito provavelmente o Afeganistão é assim reconhecido em decorrência da grande concentração de pessoas nas áreas rurais e tribais. Ademais, o Islamismo, em especial nas áreas rurais, se pauta em leis tradicionais e patriarcais, em que a mulher deve ser subserviente ao homem. Essa imagem, reforçada desde a era do primeiro Orientalismo, ainda é constantemente alimentada e propagada, especialmente pelo Ocidente.

Entretanto, como destaca Armstrong (2001), essa recorrente imagem de submissão e exclusão das mulheres não faz parte das fundações do Islamismo. Segundo a teórica, muitos estudiosos assinalam que nos primórdios da sociedade islâmica havia a previsão da igualdade entre homens e mulheres, considerando, inclusive, que Cadija – esposa de Maomé – foi uma das poucas pessoas (e primeira mulher) a aceitar a fé professada por Maomé. As mulheres participavam da vida pública ou mesmo das guerras.

Armstrong (2001) afirma que o Corão⁴¹ condena a guerra em geral e permite apenas a autodefesa. Ao pregar à comunidade pela última vez, Maomé recomendou aos fiéis que utilizassem a religião para compreender os outros. O Islamismo não parecia, portanto, se tratar de uma religião opressiva. A ideologia de exclusão e separação contraria essa tolerância.

As divergências entre as correntes islâmicas surgem após o falecimento de Maomé, que embora tenha legado aos muçulmanos o Corão, faleceu antes de regulamentar todos os princípios. Segundo Hourani (1991), Maomé comunicou as revelações a seus seguidores em várias épocas, e eles as registraram por escrito ou as guardaram na memória. Algumas vertentes muçulmanas acusaram outras de inserirem palavras que não haviam sido transmitidas pelo profeta, alegando que os *Hadith*⁴² haviam sido forjados. Dessa forma, houve intensas controvérsias entre grupos para decidir quem deveria sucedê-lo.

⁴¹ Corão, também denominado de Alcorão, é o livro sagrado do Islamismo, revelado pelo profeta Maomé.

⁴² Corpo de leis, lendas e histórias sobre a vida de Maomé e os próprios dizeres nos quais ele justificou as suas escolhas ou ofereceu conselhos.

Entre os grupos em disputa, duas correntes tornaram-se majoritárias: os *xiitas* e os *sunitas*. Tal disputa teve seu início em 632 d.C., quando os califas (sucessores de Maomé), Abu Bakr e Omar, tentaram organizar a transferência do poder político e da autoridade religiosa. Os *xiitas* defendiam a sucessão do califado por meio da hereditariedade da família de Maomé. Trata-se de um grupo ainda hoje minoritário e que se caracteriza por ser tradicionalista, conservando as antigas interpretações do Corão e da Lei Islâmica, a *Sharia*. Já os *sunitas*, muito maior em número de adeptos até a atualidade, não encarava o califa como profeta nem intérprete da fé, mas como um chefe cuja tarefa era manter a paz e a justiça na comunidade, possuidor de virtudes adequadas e conhecimento da lei religiosa (HOURANI, 1991).

Além disso, os sunitas passaram a aceitar com mais facilidades as transformações pelas quais o mundo passou e vem passando e, dessa forma, interpretam o livro sagrado e a Lei Islâmica sob constantes atualizações. Ademais, passaram a utilizar a *Suna*, livro onde estão compilados os grandes feitos e exemplos do profeta Maomé, de modo a suplementar o Corão.

Como vimos, as disputas por alteridades ocorrem no interior de um território, atingindo uma realidade social marcada por um grande número de identidades sobrepostas. Com o advento do Islamismo, no século VII, a tensão entre as diversidades étnicas no Afeganistão se intensificou, modificando consideravelmente as questões religiosas, sociais, culturais e políticas do país. As etnias predominantes são os *pashtuns*, os *uzbeques*, os *tadjiques* e os *hazaras*. A tensão religiosa se firmou, pois, entre os sunitas afegãos, incluindo os *tadjique*, *uzbeque* e *pashtun*, e os *xiitas*, que são, em sua maioria, *hazara* (WAHAB & YOUNGERMAN, 2007).

Os *tadjiques* e os *uzbeques* seguem uma organização política menos tribal do que os *pashtuns*. Dos principais grupos étnicos do país, os *tadjiques* são os mais urbanizados, com mais altos níveis educacionais formais. Como consequência, possuem maiores possibilidades de assumirem cargos administrativos ou governamentais. Os *hazaras*, possivelmente descendentes dos invasores mongóis, são, com frequência, oprimidos por motivos religiosos ou raciais. Quando vivem nas cidades, geralmente ocupam subempregos (WAHAB & YOUNGERMAN, 2007).

Por vezes, esses grupos étnicos não se misturam a outras etnias, especialmente quanto às questões matrimoniais. Assim, embora possa ocorrer casamentos entre diferentes etnias, é mais comum entre membros de um mesmo grupo étnico. Essa segregação ocorre na própria narrativa de *A Cidade do Sol*, quando as esposas do persoangem Jalil fazem questão de

explicar à Mariam que o casamento da jovem seria, de preferência, com um *tajique* (mesma etnia de Mariam).

Entretanto, uma vez que as esposas querem logo se livrar do fardo que é possuir uma enteada bastarda, aceitam o primeiro pretendente que se interessara por Mariam: “— É claro que seria preferível que se casasse com alguém daqui, um tadjique, mas Rashid é um homem saudável e está interessado em você [...]” (HOSSEINI, 2007b, p.48).⁴³

O casamento da personagem Mariam fora arranjado porque havia pressa em se livrarem da jovem o quanto antes. Embora possa parecer incomum, por haver essa necessidade de se livrarem da moça, os casamentos arranjados são recorrentes no Afeganistão. Segundo Wahab & Youngerman (2007), a maioria dos jovens afegãos não namora antes do casamento. Muitas vezes, nem se encontram, uma vez que os casamentos são organizados por seus pais.

Nas áreas urbanas, no entanto – especialmente nos bairros mais ricos –, jovens afegãos frequentemente escolhem seus próprios companheiros, mas em áreas tribais, o casamento ainda é usado para fortalecer o vínculo entre as famílias. Se ambos os conjuntos de pais concordarem em princípio, começam as negociações entre as duas famílias.

Aliás, os conflitos entre área urbana e área rural não se centram apenas na questão do casamento. Muitas vezes, ocasionam uma atmosfera de desconfiança e incompreensão. Na zona urbana, por exemplo, a política se centra na busca por um único governante, com leis padronizadas. Por outro lado, a zona rural e tribal busca por governantes próprios, com leis próprias, pautadas, em especial, no Islamismo tradicional (HOURANI, 1991).

Segundo Hourani (1991), quando nos referimos a tribos, estamos tratando de indivíduos que possuem a base familiar pautada em três gerações: avós, pais e filhos vivendo juntos. Quando uma mulher envelhece, e tivera concebido filhos homens, pode adquirir grande poder na família. Apesar disso, a ordem social se baseia, no geral, na subordinação da mulher em relação ao homem.

Nessas partes do campo que não são profundamente afetadas pelos costumes urbanos, é intensificado o conceito a respeito da “honra”. As mulheres da família — mãe e irmãs, esposas e filhas — podem afetar a honra do homem por falta de pudor ou conduta provocadora. Isso acontece, por exemplo, quando o personagem Rashid expressa seu repúdio às atitudes impuras e provocadoras de algumas mulheres de Cabul:

⁴³ “True that it would be preferable that you marry a local, a Tajik, but Rasheed is healthy, and interested in you. [...]” (HOSSEINI, 2007a, p.48).

Eu tenho clientes, homens, que trazem a esposa até minha loja. As mulheres vêm descobertas, falam comigo diretamente [...]. Usam maquiagem e saias que deixam seus joelhos à mostra. Às vezes, põem até os pés descalços diante de mim para eu tirar as medidas [...]. [Os maridos] não veem problema algum no fato de um estranho tocar os pés descalços de suas esposas! [...] Não percebem que estão manchando sua *nang* e seu *namoos*, a sua honra e o seu orgulho (HOSSEINI, 2007b, p.67, grifo do autor).⁴⁴

Embora viva na capital, Rashid é da etnia *pasthun* e descende de uma área tribal. Portanto, possui um pensamento mais tradicionalista e patriarcal. Assim, Rashid considera um absurdo que as mulheres mostrem seus rostos ou deixem ser tocadas, nos pés, por outro homem que não seja seu marido.

A postura tradicionalista de Rashid também é evidenciada em seu casamento com Mariam. Embora o casamento se passe na cidade de Herat, se aproxima da ideia de um casamento mais tradicional, comum às áreas rurais e tribais. Ademais, as esposas de Jalil queriam, o quanto antes, se livrar de Mariam. Para que isso acontecesse, o casamento deveria ser, portanto, arranjado – o que é mais comum ocorrer em áreas rurais e tribais.

Outra atitude de Rashid diz respeito à proibição à Mariam de se aproximar de Fariba, esposa de Hakim. Ele a considera um mau exemplo. Acusa Hakim de ter perdido o controle de sua esposa, de estragar a sua própria *Nang* e *Namoos* – sua honra e orgulho –, ao permitir que os outros vejam o rosto de esposa.

Rashid também obriga Mariam a usar a burca quando está fora de casa, mesmo em um período em que a população feminina começava a deixar de usar o véu. Além disso, a proíbe de descer até a sala de estar de sua própria casa quando recebera visitas masculinas no aposento:

Por ocasião do Eid, receberam visitas. Todas elas de homens, amigos de Rashid. Quando chegava alguém, Mariam subia para o seu quarto e fechava a porta. Ficava ali enquanto, lá embaixo, os homens tomavam chá, fumavam e conversavam. Rashid tinha lhe recomendado que não descesse até as visitas irem embora (HOSSEINI, 2007b, p.76).⁴⁵

Mariam também será um exemplo desse conflito entre costumes mais tradicionais e costumes mais libertários. Embora seja uma *tadjique*, população comumente mais urbanizada e letrada, Mariam, por ser filha ilegítima, viveu a vida inteira em um vilarejo isolado da

⁴⁴ I have customers, Mariam, men, who bring their wives to my shop. The women come uncovered, they talk to me directly [...]. They wear makeup and skirts that show their knees. Sometimes they even put their feet in front of me, the women do, for measurements [...]. They think nothing of a stranger touching their wives' barte feet! [...] They don't see that they're spoiling their own *nang* and *namoos*, their hoor and pride (HOSSEINI, 2007a, p.69, grifo do autor).

⁴⁵ They had Eid visitor at the house. They were all men, friends of Rasheed's. When a knock came, Mariam knew to go upstairs to her room and close the door. She stayed there, as the men sipped tea downstairs with Rasheed, smiked, chatted. Raheed had told Mariam that she was not to come down until the visitor had left (HOSSEINI, 2007a, p.80).

cidade, tendo acesso apenas ao conhecimento do Corão. Ela fica em transe ao se deparar com as mulheres da capital, especialmente as que vivem em bairros mais ricos:

Mas eram principalmente as mulheres que atraíam a atenção de Mariam. Nessa região de Cabul, elas eram diferentes das que viviam nos bairros mais pobres da cidade [...]. Todas aquelas mulheres carregavam bolsas e usavam saias esvoaçantes. Mariam viu até mesmo uma delas fumando, ao volante de um automóvel. Elas tinham unhas compridas, pintadas de rosa ou alaranjado, e os lábios vermelhos como tulipas. Andavam de saltos altos, e depressa, como se perpetuamente atarefadas com negócios urgentes (HOSSEINI, 2007b, pp.70-71).⁴⁶

Todo esse “choque” a leva a uma comparação desigual entre si e essas mulheres, se considerando inferior: “Ao vê-las, [Mariam] tinha mais consciência de sua solidão, de sua aparência sem-graça, de sua falta de aspirações, de sua ignorância sobre tantas coisas...” (HOSSEINI, 2007b, p.71).⁴⁷ Muito provavelmente esse pensamento é o resultado de uma vida inteira sendo educada para pensar que ela era “nada”, como dizia sua mãe Nana: “Quando eu tiver ido embora não terá mais nada. Nada, entendeu? Porque você não é nada!” (HOSSEINI, 2007b, p.31).⁴⁸ Para Nana, tanto ela quanto Mariam eram verdadeiras “ervas daninhas”, “daquelas que a gente arranca e joga fora” (HOSSEINI, 2007b, p.13).⁴⁹

Por possuir essa educação humilde e mais tradicional e, ao mesmo tempo, por acreditar que era “nada”, Mariam irá enxergar como positiva a situação em que Rashid a proíbe de descer quando há visitas masculinas em casa, afinal: “Mariam [...] ficava até lisonjeada. Para Rashid, o que havia entre eles tinha algo de sagrado. A sua honra, sua *nang* era alguma coisa a ser preservada. Ela se sentia valorizada por aqueles cuidados. Sentia-se valorizada, importante” (HOSSEINI, 2007b, p.76, grifo do autor).⁵⁰ Ou seja, para Mariam, qualquer atitude que mostrasse que ela havia algum valor para alguém, era vista com grande afeto.

Ser educada a pensar que era “nada” era uma estratégia da mãe de Mariam. Nana optou por viver distante da cidade de Herat para evitar os dedos acusadores da sociedade:

Nana havia sido uma dessas empregadas [de Jalil]. Até a sua barriga começar a crescer.

⁴⁶ But it was the women who drew Mariam’s eyes the most.

The women in this part of Kabul were a diferente breed from the women in the poorer neighborhoods [...]. These women were all swinging handbags and rustling skirts. Mariam even spotted one smoking behind the wheel of a car. Their nails were long, polished pink or orange, their lips red as tulips. They walked in high heels, and quickly, as if on perpetually urgent business (HOSSEINI, 2007a, p.74).

⁴⁷ These women mystified Mariam. They made her aware of her own lowliness, her plain looks, her lack of aspirations, her ignorance of so many things (HOSSEINI, 2007a, p.74).

⁴⁸ When I’m gone you’ll have nothing. You’ll have nothing. You *are* nothing! (HOSSEINI, 2007a, p.26)

⁴⁹ “Something you rip out and toss aside” (HOSSEINI, 2007a, p.8).

⁵⁰ Mariam [...] was even flattered Rasheed saw sancity in what they had together. Her honor, her *namoos*, was something worth guarding to him. She felt prized by his protectiveness. Treasured and significant (HOSSEINI, 2007a, p.80, grifo do autor).

Quando isso aconteceu [...] a sufocação coletiva da família de Jalil foi tão grande que parecia que toda Herat tinha ficado sem ar. Seus sogros e cunhados juraram que haveria derramamento de sangue. Suas esposas exigiram que ele a pusesse para fora daquela casa. O próprio pai de Nana, um humilde entalhador [...] a repudiou. Vendo-se caído em desgraça. Fez as malas e embarcou num ônibus para o Irã. E nunca mais se ouviu falar dele (HOSSEINI, 2007b, pp.11-12).⁵¹

A atitude de Nana será aprovada com louvor por Jalil. Incapaz de apagar a vergonha que cometera para si e sua família, quão maior a distância entre ele e Nana, tanto melhor seria para a sua vida promissora.

Nana, por sofrer de problemas epiléticos, considerados pela personagem como o espírito do *jinn*⁵², já recebera uma proposta de casamento, quando ainda jovem. Entretanto, justamente pelo seu problema de saúde, o casamento fora cancelado. Além disso, vivera sempre em área rural, de família simples e tradicional. Por ter sido negada ao casamento na juventude e depois por Jalil, Nana se torna amarga em relação às pessoas e se mostra bastante descontente com a sociedade. Dessa forma, espera que Mariam jamais saia de casa.

Nana é uma mulher de pouca instrução e por mais que tenha a consciência de que os homens sempre conseguem um modo de acusar as mulheres, vive sob a perspectiva de que mulheres “como ela” – aqui, nos parece se referir a sua condição socioeconômica – devem suportar, não importando as circunstâncias. O seu *jinn* é uma vergonha para a sociedade; fora ele que a afastara de um casamento que parecia promissor. Tal qual a marca da desonra ao ter concebido uma filha bastarda. Portanto, privar Mariam de viver pelo mundo afora seria privá-la de todo o sofrimento que ela mesma teria o desprazer de (re)viver.

Dessa forma, quando Mariam deseja conversar com Jalil, para que o pai a autorize frequentar a escola, Nana acha a ideia absurda. Para ela, bastasse que uma mulher soubesse fazer os afazeres de casa: “[Mariam] aprendeu com Nana a sovar a massa, acender o *tandoor* e espalhar a massa lá dentro. Com ela também aprendeu a costurar e a fazer arroz com vários acompanhamentos [...]” (HOSSEINI, 2007b, p.19, *grifo do autor*).⁵³

Estudar não era algo bem visto por Nana. Não apenas por considerar que se tratava de algo inútil, mas porque queria evitar o sofrimento da filha, com medo de que as pessoas zombassem dela por ser uma filha ilegítima:

⁵¹ Nana had been one of the housekeepers. Until her belly began to swell.

When that happened [...] the collective gasp of Jalil’s family sucked the air out of Herat. His in-laws swore blood would flow. The wives demanded that he throw her out. Nana’s own father, who was a lowly stone carver [...] disowned her. Disgraced, he packed his things and boarded a bus to Iran, never to be seen or heard from again (HOSSEINI, 2007a, p. 6).

⁵² Entidade sobrenatural associada ao bem ou ao mal, que rege o destino de alguém ou de um lugar.

⁵³ Nana showed her how to knead dough, how to kindle the tandoor and slap the flattened dough onto its inner walls. Nana taught her to sew too, and to cook rice and all the different toppings (HOSSEINI, 2007a, p.15).

Aprender? Aprender o quê? [...] O que há para ser aprendido? [...] Que sentido faz dar instrução a uma garota como você? [...] E, nessas escolas, você não vai aprender nada que preste. Só há uma coisa que mulheres como você e eu precisamos aprender, e ninguém ensina isso nas escolas [...] Só uma coisa: *tahamul*. A capacidade de suportar. [...] É isso que a vida reserva para nós, Mariam – acrescentou – Para as mulheres como nós. E suportamos. Temos de suportar. Está entendendo? Além do mais, vão rir de você na escola. Vão, sim. Vão chamá-la de *harami* (HOSSEINI, 2007b, pp.22-23, grifo do autor).⁵⁴

Essa relação entre o campo e a cidade também pode ser analisada por meio das diferenças entre as protagonistas, Mariam e Laila. A narrativa principia com a palavra *harami*, que significa “bastarda”, e relata a vida de Mariam, que juntamente com sua mãe, Nana, são tratadas como excludentes da sociedade, uma vez que Mariam é fruto de um caso extraconjugal de Jalil com Nana.

Quanto à Laila, o contexto em que vivera é extremamente diferente do de Mariam. A família de Laila é relativamente liberal: o pai, Hakim, é professor, e embora sua mãe Fariba seja uma dona de casa, seu comportamento está longe de ser tradicional. Após perder os pais em um dos ataques da guerra civil, Laila é resgatada pelos seus vizinhos, Mariam e Rashid, se tornando a segunda esposa deste.

Laila não compreende e tampouco aceita passivamente (como Mariam o fez) as visões tradicionais e abusivas de Rashid. O Islamismo, em especial nas áreas rurais, se pauta em um sistema tradicional e patriarcal, em que as mulheres são vistas como reprodutoras, além de prestarem obediência aos homens. Qualquer subversão é vista como vergonha para a família. A visão tradicional de Rashid é justificada pela sua origem, uma vez que fora criado em uma área rural, sob costumes patriarcais: “Lá de onde venho basta um olhar errado, uma palavra imprópria para haver derramamento de sangue. Lá de onde venho, o rosto de uma mulher só interessa ao seu marido [...]” (HOSSEINI, 2007b, p.67).⁵⁵

A jovem não apenas obteve educação formal, como também aprendeu muito com o seu pai, pois ele não era repressor tampouco autoritário. Hakim nunca acusou Fariba por negligenciar a educação de Laila, uma vez que mãe estava sempre ausente espiritual e psicologicamente devido à ausência dos filhos, que foram para a guerra. Laila cresceu em

⁵⁴ “Learn? Learn what? [...]” “What is there to learn?” [...]

What’s the sense schooling a girl like you? [...] And you’ll learn nothing of value in those schools. There is only one, only one skill woman like you and me needs in life, and they don’t teach it in school.” [...]

“Only one skill. And it’s this: *tahamul*. Endure”. [...]

“It’s our lot in life, Mariam. Women like us. We endure. It’s all we have. Do you understand? Besides, they’ll laugh at you in school. They will. They’ll call you *harami* (HOSSEINI, 2007a, p.18, grifo do autor).

⁵⁵ “Where I come from, one wrong look, one improper word, and blood is spilled. Where I come, a woman’s face is her husband’s business only [...]” (HOSSEINI, 2007a, p.69).

uma Cabul distante de um fundamentalismo religioso, indo ao encontro de uma consciência mais libertária:

Laila [...] ficava feliz por ter um pai como ele [Hakim], [...] se orgulhava do cuidado que ele tinha com ela, ou como estava decidida a continuar estudando, exatamente como ele. Nos últimos dois anos, Laila recebeu o certificado *awal numra*, atribuído anualmente ao melhor aluno de cada turma (HOSSEINI, 2007b, p.105, grifo do autor).⁵⁶

Enquanto Laila frequenta a escola, para Mariam isso se trata apenas de um desejo. Fica evidente que, especialmente durante a década de 70, quando as mulheres e meninas possuíam maiores liberdades, o fato de Mariam não frequentar uma escola não dizia respeito ao gênero, mas à sua condição social, já que era a filha bastarda de Jalil. Afinal, as filhas legítimas frequentavam as melhores escolas:

Um detalhe não escapou a Mariam: ninguém mencionou suas meias-irmãs, Saideh e Nahid, ambas da mesma idade que ela, ambas estudando na Escola Mehri, em Herat, ambas planejando entrar para a Universidade de Cabul. Era óbvio que 15 anos não era uma ótima idade para *elas* se casarem (HOSSEINI, 2007b, p.48, grifo do autor).⁵⁷

Não era apenas restrição quanto a ir para a escola. Mariam não podia sequer sair do terreno em que vivia com sua mãe – situado em um vilarejo afastado da cidade –, e ainda sentia o medo de ser apontada por todos como uma “filha bastarda”. Já Laila tinha a liberdade de ir para a escola, brincar nas ruas com seus amigos e até mesmo passar um tempo sozinha com Tariq. Sua vida muda drasticamente depois que seus pais são mortos e Rashid a resgata dos escombros de sua casa e, em seguida, se casa com a jovem.

Dessa maneira, percebemos que a simplicidade da vida em uma *kolba*, tal qual a realidade de Nana, Mariam, bem como a educação que obtivera Rashid, é completamente diferente da vida no centro de Herat ou mesmo na capital, Cabul, como a vida de Laila.

Portanto, Hosseini ilustra as diferenças étnicas bem como as divergências entre o Afeganistão rural e o Afeganistão urbano por intermédio de personagens periféricos e, em especial, por meio das protagonistas Laila e Mariam. Apresenta, assim, as alteridades, as diferenças ilustradas em um país diversificado, desmistificando a ideia de uma única “cara” dada ao Afeganistão.

⁵⁶ Laila [...] was glad to have a father like him [Hakim], [...] how proud she was of his regard for her, or how determined she was to pursue her education just as he had his. For the last two years, Laila had received the *awal numra* certificate, give yearly to the top-ranked student in each grade (HOSSEINI, 2007a, p.114).

⁵⁷ It did not escape Mariam that no mention was made of her half sisters Saideh or Naheed, both her own age, both students in the Mehri School in Herat, both with plans to enroll in Kabul University. Fifteen, evidently, was not a good, solid marrying age for them (HOSSEINI, 2007a, p.114).

3.3 Sobreviver é resistir

A história de cada afegão é marcada por mortes, perdas e dor. E, mesmo assim, [...] as pessoas dão um jeito de sobreviver, de seguir em frente.

(Khaled Hosseini)

O romance *A Cidade do Sol* se estende por quatro décadas de história do Afeganistão, a partir do domínio soviético nos anos 1970 até os anos 2000. A narrativa se centra, em especial, na história de duas mulheres bastante distintas: Mariam e Laila, que em um terceiro momento da narrativa têm suas vidas entrelaçadas, salientando as dificuldades das mulheres ao longo da conturbada trajetória política do Afeganistão. Ainda que essa instabilidade política afete, em especial, a vida das mulheres, é possível destacar situações em que, apesar dos obstáculos, essas minorias resistem ou, ainda que em breves momentos, reside o poder em suas mãos.

A começar com as personagens femininas, podemos considerar que, ainda que sejam, na maioria dos anos de política instável do Afeganistão, subordinadas aos homens, são figuras emblemáticas no papel de resistência e resiliência. As esposas de Jalil, por exemplo, são quem controlam a casa e, ironicamente, a própria vida do marido, principalmente nas tomadas de decisões importantes.

A vontade de Jalil é posta em segundo plano, como se evidencia com o caso de Mariam que, por ser filha bastarda, é direcionada para um vilarejo distante da cidade de Herat, evitando que se tornasse um fardo – e uma vergonha – para suas três esposas. São elas quem também influenciam na decisão de casar Mariam ainda bem jovem, com um homem bem mais velho e, o mais importante: que morava a “*seiscentos e cinquenta quilômetros*”⁵⁸ (HOSSEINI, 2007b, p.49, grifo do autor) de Herat:

Diga a elas – exclamou Mariam, voltando-se para Jalil. – Diga a elas que não vai permitir que façam isso comigo. [...]

As mulheres se calaram. Mariam sentiu que todas olhavam para Jalil. Esperando. O silêncio tomou conta da sala. Jalil continuou girando a aliança no dedo, com um ar ferido, deseparado no rosto. [...]

Ele ergueu o rosto bem devagar, deu com os olhos de Mariam, deteve-se por um instante, e voltou a baixar os seus. Abriu a boca, mas tudo o que fez foi emitir um único e doloroso gemido (HOSSEINI, 2007b, p.49).⁵⁹

⁵⁸ *Six hundred and fifty kilometers* (HOSSEINI, 2007a, p.48, grifo do autor).

⁵⁹ Tell them. Tell them you won't let them do this". [...]

The women grew quiet now. Mariam sensed that they were watching him too. Waiting. A silence fell over the room. Jalil kept twirling his wedding band, with a bruised, helpless look on his face. [...]

Como se nota, Jalil parece desconfortável com a situação de casar Mariam, mas sabe que, diante da união de três mulheres, sua fala não terá peso nessa situação. Ademais, ainda que tenha algum tipo de sentimento por Mariam, é muito mais cômodo para Jalil se livrar de uma filha não legítima.

Aliás, no momento em que ocorre o casamento, o *nikka* de Mariam, a lei já conferia certos direitos às mulheres. Assim, o casamento deveria ser presidido por um mulá e possuir duas testemunhas. O casamento, embora abrupto e arranjado exigia, pela lei, que Mariam quisesse se casar voluntariamente:

- E você, Mariam, aceita esse homem como seu marido?
- Mariam ficou calada. As pessoas ao seu redor pigarrearam.
- Aceita sim – disse uma voz feminina [...]
- Na verdade, é ela mesma quem tem de responder – observou o mulá – E tem de esperar que eu repita a pergunta três vezes para responder. [...]
- Repetiu a pergunta mais duas vezes. Ao ver que Mariam não respondia, perguntou de novo, desta feita de forma mais incisiva. [...] Ouviram-se mais pigarros. [...]
- Mariam – sussurrou Jalil.
- Sim – disse ela, com voz trêmula (HOSSEINI, 2007b, p.52).⁶⁰

Entretanto, ainda que a lei lhe conferisse certos direitos, como ouvir a pergunta três vezes, possuir testemunhas no local e partir de um desejo voluntário da mulher, Mariam é intimidada a se casar com Rashid. No fim, o seu direito de escolha é nulo. Por outro lado, Mariam parece mostrar algum tipo de resistência ao ficar em silêncio, se negando a responder a proposta de casamento. O seu próprio *sim* nos causa certa dúvida. Estaria, Mariam, respondendo à pergunta de Jalil, que chamara por seu nome? Ou se tratava, de fato, de sua resposta ao casamento?

Na segunda parte do romance, Laila, filha de Fariba e do professor Hakim – e vizinha de Mariam – é a protagonista. A jovem nascera justamente no momento em que os comunistas tomavam posse do governo e a sociedade afegã começava, aos poucos, a se desprender das amarras que detinham as mulheres.

Na escola, por exemplo, Laila não cobria o rosto, pois a professora não permitia. Este era um ato de resistência da professora, que não limitava a seguir leis que, segundo ela, eram

Jalil's eyes lifted slowly, met Mariam's lingered for a moment, then dropped. He opened his mouth, but all that came forth was a single, pained groan (HOSSEINI, 2007a, p.49).

⁶⁰ “And you, Mariam jan, accept this man as your husband?”

“Mariam stayed quiet. Throats were cleared.

“She does,” a female voice said. [...]

“Actually”, the mullah said, “she herself has to answer. And she should wait until I ask three times. [...]

He asked the question two more times. When Mariam didn't answer, he asked once more, this time more forcefully. [...] There was more throat clearing. [...]

“Mariam,” Jalil whispered.

“Yes,” she said shakily (HOSSEINI, 2007a, pp.52-53).

retrógradas. Para a professora, homens e mulheres são iguais. Se os homens não usavam o véu, as mulheres também não eram obrigadas a fazê-lo:

A professora não usava maquiagem nem qualquer joia. Não cobria a cabeça e proibia as alunas de fazerem isso.

Dizia que as mulheres e os homens são iguais sob todos os aspectos. [...] Dizia que a União Soviética era a melhor nação do mundo, juntamente com o Afeganistão. [...] “Foi para isso que os nossos camaradas soviéticos chegaram aqui em 1979. Para colaborar com os seus vizinhos. Para nos ajudar a derrotar esses animais que querem que o nosso país seja uma nação retrógrada e primitiva [...]” (HOSSEINI, 2007b, pp.102-103, grifo do autor).⁶¹

O pai de Laila, inclusive, retrata como é muito melhor para as mulheres estarem sob a influência comunista. Eles legalizaram uma idade mais elevada para o casamento e requiriram a frequência das mulheres nas escolas. Mas declara que:

[...] [nas] regiões tribais, particularmente nas áreas dos *pashtuns*, ao sol ou a leste, perto da fronteira com o Paquistão, onde raramente se veem mulheres pelas ruas e, quando isso acontece, elas estão usando a burqa e na companhia de algum homem. Babi estava se referindo a essas regiões onde os homens que vivem de acordo com as antigas leis tribais se rebelaram contra os comunistas e suas medidas para libertar as mulheres, abolir o casamento imposto, elevar para 16 anos a idade mínima para as meninas se casarem. [...] Esse indivíduos consideram um insulto às suas tradições centenárias [...] que as suas filhas deviam sair de casa, ir à escola, trabalhar lado a lado com os homens (HOSSEINI, 2007b, p.122, grifo do autor).⁶²

Entretanto, esse pensamento mais liberal não dizia respeito apenas à influência comunista. Amullah foi um dos primeiros reis a possuir ideias mais liberais. Em 1923, ao proclamar a primeira constituição do país, decretara mudanças importantes, como certas garantias de direitos às mulheres e a abolição do trabalho forçado e escravo. Suas reformas foram apoiadas pelos intelectuais e residentes cidadãos.

Muitas mudanças ofenderam as tradições sociais e religiosas. Como consequência, formaram rebeliões contra o governo. Após a morte de inúmeros soldados e rebeldes, Amullah foi forçado a modificar algumas de suas propostas, voltando atrás, por exemplo, quanto aos direitos das mulheres e restabelecendo alguns dos poderes dos mulás (WAHAB & YOUNGERMAN, 2007).

⁶¹ Khala Rangmaal [the teacher] did not wear makeup or jewelry. She did not cover and forbade the female students from doing it. She said women and men were equal.

She said that Soviet Union was the best nation in the world, along with Afghanistan. [...]

“That’s why our Soviet comrades came here in 1979. To lend their neighbor a hand. To help us defeat these brutes who want our country to be a backward, primitive nation (HOSSEINI, 2007a, p.111).

⁶² [...] the tribal areas, especially the Pashtun regions in the South or in the east near the Pakistani border, where women were rarely seen on the streets and only then in burqa and accompanied by men. He meant those regions where men who lives by ancient tribal laws had rebelled against the communists and their decrees to liberate women, to abolish forced marriage, to raise the minimum marriage age to sixteen for girls.[...] There, men saw it as an insult to their centuries-old tradition [...] that their daughters had to leave home, attend school, and work alongside men (HOSSEINI, 2007a, p.133).

O mesmo ocorrera com os comunistas. Embora a ocupação tenha sido favorável, em especial, às mulheres e às minorias étnicas, causava desconforto aos grupos étnicos mais tradicionais, que não aceitam os direitos de igualdade entre homens e mulheres. Isso contribuiu para que a guerra civil eclodisse no país (WAHAB & YOUNGERMAN, 2007).

Assim, em 1992, o grupo dos *mujahedins*, que lutava contra os comunistas, expulsa o presidente e toma posse do governo. O país passava a se chamar, agora, Estado Islâmico do Afeganistão. Entretanto, as disputas continuaram a existir. Desta vez, entre os senhores de guerra, uma vez que não se chegava a um consenso de qual facção dos *mujahedins* assumiria o poder. Mais uma vez o país se via em guerra. Agora, o inimigo era o próprio Afeganistão.

Um pequeno grupo de religiosos, que vivia na fronteira do Afeganistão com Paquistão, tinha como objetivo conquistar o país e acabar com as disputas internas. Estes eram os Talibãs. Em 1996, eles tomavam o poder do país. Como destacam Wahab & Youngerman (2007), o Talibã impôs códigos extremistas sobre a população, bem diferentes da verdadeira proposta do Islã, expulsando mulheres das ruas e fechando escolas e universidades. Ficou claro que uma vitória talibã significaria repressão social e étnica combinada à estagnação econômica.

Vários fatores contribuíram para as visões extremas do Talibã. Em especial, o grupo expressava insatisfação em relação às disputas pelos senhores de guerra, bem como o ressentimento sentido por muitos membros da sociedade tribal afegã, uma vez que eram contra os programas centralizadores e de modernização das elites de Cabul.

Durante seus cinco anos no poder, os Talibãs compuseram um recorde brutal de repressão e violação de direitos humanos, especialmente contra as mulheres, em nome de sua interpretação idiossincrática do Islã. Até mesmo mulheres e crianças poderiam ser punidos publicamente por meio de chicotadas. O medo e a humilhação se tornaram frequentes nas vidas dos afegãos.

As mulheres não foram autorizadas a estudar ou a trabalhar fora – exceto algumas médicas, que poderiam atender apenas pacientes do sexo feminino –. Não podiam se aventurar nas ruas a toa. Sua ida à rua deveria ter um propósito já definido. Além disso, deveriam andar cobertas da cabeça aos pés e acompanhadas por um parente masculino. Os Talibãs também perseguiram minorias étnicas e religiosas. Os assassinatos de *Hazaras* se tornaram comuns.

Hosseini deixa claro que os hospitais antes destinados às mulheres, eram agora masculinos. Wahab & Youngerman (2007) salientam que, durante o regime dos Talibã, dentre os 22 hospitais em Cabul, apenas um foi autorizado a atender as mulheres. Fora necessário

que a Cruz Vermelha Internacional convencesse o Talibã a abrir mais alguns hospitais para as mulheres.

Quando Laila está prestes a dar a luz à Zalmai, passa por um intenso processo de humilhação, sendo negado o atendimento, ainda que estivesse em trabalho de parto, em inúmeros hospitais a que comparecera. O hospital que estava atendendo mulheres não tinha “água limpa, nem oxigênio, nem remédios, nem eletricidade” (HOSSEINI, 2007b, p.251).

Apesar da humilhação e dos obstáculos, Laila irá resistir, mostrará essa fagulha de resiliência em si, ao se submeter a uma cesariana sem qualquer tipo de anestesia: “faça a operação – disse Laila. Deixou-se cair na cama e dobrou os joelhos. – Pode me cortar e retire o meu bebê” (HOSSEINI, 2007b, p.256).⁶³ Sua coragem será admirada por Mariam, que a fará ser, mais uma vez, o símbolo da resistência e resiliência:

Os olhos de Laila se arregalaram. Depois, sua boca se abriu. Ela ficou assim por um bom tempo, tremendo, com os tendões do pescoço esticados, o suor lhe escorrendo pelo rosto, as mãos apertando as de Mariam. E Mariam a admiraria para sempre, pelo tempo que transcorreu antes que ela gritasse (HOSSEINI, 2007b, p.257).⁶⁴

A médica que atendera Laila é também o símbolo da resistência e resiliência. Afinal, segundo a mulher, os talibãs exigiam que elas operassem de burca. No entanto, a médica retirava a vestimenta enquanto uma enfermeira ficava vigiando na porta: “– Eles querem que a gente opere de *burqa* – disse ela, mostrando com um gesto de cabeça a enfermeira lá na porta. – Ela fica de olho. Se os vir chegando, eu ponho a *burqa* de novo” (HOSSEINI, 2007b, p.256, grifo do autor).⁶⁵

A burca, aliás, se tornou um símbolo especialmente penetrante da situação das mulheres no Afeganistão sob o Talibã e dentro de certos segmentos da sociedade muçulmana. Ainda antes da exigência dos Talibã, Rashid, por possuir uma educação tradicional, obrigava que suas esposas usassem a burca. A princípio, Mariam não conseguia ver claramente, além de tropeçar com a bainha. Mais tarde, entretanto, Mariam a considera reconfortante e se sentia protegida e desconhecida quando vestida com a burca:

[...] para sua surpresa, [Mariam] percebeu que a *burqa* também era tranquilizadora. Era como uma daquelas janelas espelhadas de um dos lados. Ali dentro, era apenas uma observadora, protegida dos olhos inquiridores dos estranhos que não podiam vê-

⁶³ “Then cut me open,” Laila said. She dropped back on the bed and drew up her knees. “Cut me open and give me my baby” (HOSSEINI, 2007a, p.283).

⁶⁴ Laila’s eyes snapped open. Then her mouth opened. She held like this, held, held, shivering, the cords in her neck stretched, sweat dripping, from her face, her fingers crushing Mariam’s. Mariam would always admire Laila for how much time passed before she screamed (HOSSEINI, 2007a, p.285, grifo do autor).

⁶⁵ “They want us to operate in burqa,” the doctor explained, motioning with her head to the nurse at the door. “She keeps watch. She sees them coming; I cover” (HOSSEINI, 2007a, p.284, grifo do autor).

la. Não tinha mais medo de que, com um simples olhar, as pessoas pudessem descobrir os segredos vergonhosos de seu passado (HOSSEINI, 2007b, pp.68-69, grifo do autor).⁶⁶

Laila também vê sua burca como algo que a protege e proporciona anonimato quando está na rua:

Para Laila, estar na rua tinha se tornado um exercício para evitar se machucar. Seus olhos ainda tentavam se acostumar à visibilidade limitada pela telinha da *burqa* [...]. Mesmo assim, o anonimato que a *burqa* lhe proporcionava não deixava de ser confortável. Se por acaso encontrasse conhecidos, ninguém saberia que era ela (HOSSEINI, 2007b, p.204, grifo do autor).⁶⁷

Ainda que a burca pudesse representar a imposição dos homens em relação às mulheres, parecia se referir a um local que representava, de alguma forma, segurança para ambas. Afinal, o anonimato também possuía o seu lado positivo, pois assim poderiam ser “livres” para andar pelas ruas e olhar para onde quisessem, ainda que este olhar estivesse limitado por um tecido em tela. Aliás, poderiam ser livres para pensar o que quisessem, ainda que apenas dentro de um burca.

Há outros momentos em que Laila consegue, de alguma forma, retomar o poder para si, ainda que momentaneamente, em situações desfavoráveis à mulher. Ela rapidamente apressa o seu casamento com Rashid para a sua barriga não ser percebida e ainda forja o sangue que seria da sua virgindade. Em seguida, começa a roubar pequenas quantias da carteira do marido (as quais ela sabe que ele não vai sentir falta) para conseguir reunir dinheiro suficiente para fugir daquela realidade opressora:

Toda semana, desde que Aziza nasceu, Laila abria a carteira do marido, quando ele estava dormindo ou lá fora na latrina, e apanhava uma única nota. Às vezes, quando não havia muito dinheiro ali, pegava apenas cinco afeganes ou não pegava nada, temendo que ele pudesse perceber (HOSSEINI, 2007b, p.217).⁶⁸

No entanto, “Laila não ignorava que este seria o primeiro passo arriscado: encontrar um homem que pudesse se passar por um membro da família” (HOSSEINI, 2007b, p.229).⁶⁹ Afinal, as mulheres só possuíam permissão para sair de casa se acompanhadas por um

⁶⁶ And the burqa, she learned to her surprise, was also comforting. It was like a one-way window. Inside it, she was an observer, buffered from the scrutinizing eyes of strangers. She no longer worried that people knew, with a single glance, all the shameful secrets of her past (HOSSEINI, 2007a, p.72).

⁶⁷ For Laila, being out in the streets had become an exercise in avoiding injury. Her eyes were still adjusting to the limited, gridlike visibility of the burqa [...]. Still, she found some comfort in the anonymity that the burqa provided. She wouldn't be recognized this way if she ran into an old acquaintance of hers (HOSSEINI: 2007a, pp.225-226).

⁶⁸ Every week, since Aziza's birth, she pried his wallet open when he was asleep or in the outhouse and took a single bill. Some weeks if the wallet was light, she took a five-afghani bill, or nothing at all, for fear that he would notice (HOSSEINI, 2007a, p.241).

⁶⁹ Laila had known, would be the first risky part, finding a man suitable to pose with them as a family member (HOSSEINI, 2007a, p.253).

membro familiar masculino. A liberdade e as oportunidades que as mulheres tiveram entre 1978 e 1992 eram agora coisa do passado.

A fuga, no entanto, não é bem sucedida. Ao tentar enganar um homem desconhecido, alegando ter perdido o marido, Laila não consegue fazer com que ele se passe por parente dela. Tanto ela quanto Mariam são levadas à polícia, passam por um interrogatório e são então deixadas na porta de casa, tendo um policial avisado a Rashid o que sucedera. Ainda que ambas dissessem que o marido as mataria ao saber o que ocorrera, o policial dissera que “o que um homem faz dentro de casa é problema dele” (HOSSEINI, 2007b, p.235).⁷⁰ Ou seja, nem a lei assegurava algum direito às mulheres, mesmo que isso lhes custasse o risco de morte.

Laila também se mostrará resistente quanto às visitas ao orfanato. No verão de 2000, um incêndio atingiu a loja de Rashid e a destruiu completamente, o que os fez vender tudo o que tinham. A comida agora era escassa e a possibilidade de morrer de fome era frequente. Mariam, então, procura Jalil em Herat, mas descobre que o pai havia morrido em 1987. Laila toma a difícil decisão de mandar a sua filha pra o orfanato para não vê-la morrer de fome.

No início, Rashid cumpre o prometido e as acompanha até o orfanato. Todavia, com o passar do tempo, ele se dispõe cada vez menos: “Certos dias, quando estavam indo para o orfanato, Rashid parava no meio do caminho, queixando-se de dores nas pernas. Dava meia-volta, então, e começava a voltar para casa [...]” (HOSSEINI, 2007b, p.282).⁷¹ Por fim, ele declara que não mais irá levá-la para as visitas ao orfanato.

Laila não irá desistir. Apesar de todos os obstáculos e empecilhos que as mulheres encontravam sob o regime Talibã, Laila desafiará a própria sorte ao ir sozinha visitar sua filha no orfanato. Diversas vezes é apanhada pelos Talibãs e devolvida para casa:

Às vezes, era apanhada, interrogada e punida duas, três ou até quatro vezes no mesmo dia. Então, os chicotes e as antenas se erguiam à sua frente, e ela se arrastava de volta para casa, ensanguentada, sem ter conseguido chegar perto de Aziza. Começou então a usar camadas extra de roupas, mesmo no calor, pondo duas ou três suéteres por baixo da *burqa* para se proteger das pancadas (HOSSEINI, 2007b, p.283, grifo do autor).⁷²

Esse novo regime que prendeu e enclausurou a mulher em sua burca não intimidará Laila. Para ter a companhia da filha, agora no orfanato, algumas vezes Laila consegue,

⁷⁰ “What a man does in his home is his business” (HOSSEINI, 2007a, p.260).

⁷¹ Sometimes, on the way to the orphanage, Rasheed stopped and complained that his leg was sore. Then he turned around and started walking home in long [...] (HOSSEINI, 2007a, p.312).

⁷² Sometimes she was caught, questioned, scolded – two, three, even four times in a single day. Then the whips came down and the antennas sliced through the air, and she trudged home, bloodied, without so much as a glimpse of Aziza. Soon Laila took to wearing extra layers, even in the heat, two, three sweaters beneath the burqa, for padding against the beatings (HOSSEINI, 2007a, pp.313-314).

sozinha, visitar Aziza, desafiando a lei que a proibia andar nas ruas desacompanhada de figuras masculinas:

De repente, a vida de Laila tinha se transformado nisso: encontrar um jeito de ver Aziza. [...] Às vezes, tinha sorte, e só lhe davam uma bronca, um pontapé no traseiro ou um tapa nas costas. Outras vezes, porém, eram as surras com cassetetes, com varas verdes, com chicotes, além de tapas e, quase sempre, socos (HOSSEINI, 2007b, pp.282-283).⁷³

Toda essa postura um tanto revolucionária de Laila, como o caso da tentativa de fuga ou mesmo do momento em que tivera conversas com Tariq às escondidas, sendo delatada pelo próprio filho, que ainda não compreendia as consequências de tal atitude, servirão para que Rashid queira acabar com sua vida.

No momento em que descobre as recorrências da visita de outro homem – que Rashid supõe se tratar de Tariq –, dá um tapa no rosto de Laila. A jovem, no entanto, sequer pensa nas consequências. Sua sede de vingança é maior que qualquer outra coisa. Assim, Laila o agride também:

Então, [Laila] o acertou com um soco.
Foi a primeira vez que bateu em alguém na vida [...].
Laila viu o próprio punho fechado cortando o ar, sentiu as pontinhas da barba por fazer, o contato da pele áspera com os nós dos dedos. Pelo barulho, parecia que um saco de arroz tinha caído no chão. Ela o atingiu em cheio, e com tanta força que Rashid chegou a recuar uns dois passos (HOSSEINI, 2007b, pp.263-264).⁷⁴

Como consequência, Rashid decide espancar Laila não só em decorrência da agressão física, mas de tudo o que Laila já fizera no passado. Entretanto, neste momento, Laila não estará sozinha. Ainda que a relação de Mariam e Laila tenham sido, no início, conflituosa, as duas se unirão. Juntas, serão a força de resistência e resiliência contra o marido opressor:

Sentaram-se em cadeiras de armar e comeram a *halwa* com as mãos, da mesma tigela. Tomaram mais uma xícara de chá. [...] E, quando Aziza acordou chorando, e Rashid gritou para que Laila a fizesse calar, as duas mulheres se entreolharam. Foi um olhar desarmado, de cumplicidade. E por essa comunicação rápida e sem palavras, Laila compreendeu que elas não eram mais inimigas (HOSSEINI, 2007b, p.221, grifo do autor).⁷⁵

⁷³ And so Laila's life suddenly revolved around finding ways to see Aziza.[...] If she was lucky, she was given a tongue-lashing or a single kick to the rear, a shove in the back. Other times, she met with assortments of wooden clubs, fresh tree branches, short whips, slaps, ofent fists (HOSSEINI, 2007a, p.313).

⁷⁴ Then Laila punched him.

It was the first time she'd struck anybody [...].

Laila watched the arch of her closed fist, slicing through the air, felt the crinkle of Rasheed's stubbly, coarse skin under the knuckles. It made a sound like dropping a rice bag to the floor. She hit him hard. The impact actually mad him stagger two steps backward (HOSSEINI, 2007a, p.292).

⁷⁵ They sat on folding chairs outside and ate *halwa* with their fingers from a common bowl. They had a second cup [...]. And when Aziza woke up crying and Rasheed yelled for Laila to come up na shut her up, a look passed between Laila and Mariam. And unguarded, knowking look. And in ths fleeting, wordless exchange with Mariam, Laila knew that they were not enenimes any longer (HOSSEINI, 2007a, p.244, grifo do autor).

Assim, quando Rashid resolve espancar Laila, Mariam, ao ver que o marido está prestes a matar a jovem por enforcamento, bate na cabeça de Rashid com uma pá:

Então, firmou bem os pés no chão e segurou o cabo da pá com toda força. Ergueu a ferramenta. Chamou-o pelo nome. Queria que ele visse o que ia acontecer.

– Rashid!

Ele ergueu a cabeça.

Mariam o golpeou. [...]

Levou as mãos à cabeça. Olhou para o sangue em seus dedos, e, depois, para Mariam. Ela teve a impressão de que aquele rosto havia se abrandado. Imaginou que algo tinha se passado entre ambos, que, talvez, aquele golpe tivesse literalmente aberto a cabeça de Rashid para fazê-lo compreender as coisas. [...] Quem sabe não viu ali um pouco de todo o desprendimento, de todos os sacrifícios, do tremendo esforço que ela teve de fazer para conviver com ele por tantos anos, conviver com seu constante desprezo e sua violência, com as suas críticas a tudo o que ela fizesse e a sua crueldade... Será que era respeito o que estava vendo nos olhos dele? Seria arrependimento? (HOSSEINI, 2007b, pp.308-309).⁷⁶

Entretanto, Mariam perceberá que Rashid desdenha de sua atitude, como se acreditasse que ela não fosse capaz de matá-lo:

Mas, quando Rashid arreganhou o lábio superior, numa careta de desdém, Mariam compreendeu como era inútil, talvez, até irresponsável não ir até o fim. [...]

Ergueu então a ferramenta o mais alto que pôde, tanto que ela chegou a esbarrar em suas costas. Virou-a, para que a ponta ficasse na vertical e, ao fazer isso, percebeu que, pela primeira vez na vida, era *ela* quem estava decidindo o rumo da própria vida.

E, pensando nisso, desfechou o golpe. Dessa feita, deu tudo de si (HOSSEINI, 2007b, p.309, grifo do autor).⁷⁷

Talvez a coragem e personalidade de Laila tenham inspirado e motivado Mariam a sair daquele constante estado de subserviência que fora condicionada. Afinal, Mariam se opõe a Rashid para proteger Laila e é quem, ironicamente concede liberdade à jovem.

Por fim, Mariam e Laila enrolam o corpo de Rashid e o escondem nos fundos da casa. Para Zalmai, elas dizem que o pai havia ido embora e não sabiam quando voltaria. Na manhã seguinte, Mariam fez sua decisão de se entregar à polícia, de modo que Laila estivesse livre,

⁷⁶ Mariam steadied her feet and tightened her grip around the shovel's handle. She said his name. She wanted him to see.

“Rasheed”.

He looked up.

Mariam swung. [...]

Rasheed touched his head with the palm of his hand. He looked at the blood on his fingertips, then at Mariam. She thought she saw his face soften. She imagined that something had passed between them, that maybe she had quite literally knocked some understanding into his head. [...] Maybe he saw some trace of all the self-denial, all the sacrifice, all the sheer exertion it had taken her to live with him for all these years, live with his continual condescension and violence, his faultfinding and meanness. Was that respect she saw in his eyes? Regret? (HOSSEINI, 2007a, p.340).

⁷⁷ But then his upper lip curled back into a spiteful sneer, and Mariam knew then the futility, maybe even the irresponsibility, of not finishing this. [...]

And so Mariam raised the shovel high, raised it as high as she could, arching it so it touched the small of her back. She turned it so the sharp edge was vertical, and, as she did, it occurred to her that this was the first time that *she* was deciding the course of her own life (HOSSEINI, 2007a, pp.340-341, grifo do autor).

podendo viver sua vida com Tariq e seus filhos: “– Matei nosso marido. Privei seu filho do pai. Não é certo eu fugir. Não *posso* fazer isso” (HOSSEINI, 2007b, p.317, grifo do autor).⁷⁸

Mariam decidiu se sacrificar para o bem-estar de Laila e das crianças. Apesar de relutar muito com aquela decisão, Laila aceita e vai embora com as crianças. Mariam se entrega e em seguida é posta na ala feminina do presídio.

Embora Mariam esteja na prisão por assassinato, as outras mulheres estão na prisão, principalmente, por tentar fugir. Elas olham para Mariam com veneração:

Nenhuma das companheiras de cela de Mariam estava cumprindo pena por crime violento. Todas estavam ali acusadas de um mesmo delito comum: fugir de casa. Ela acabou adquirindo, então, alguma notoriedade, tornando-se uma espécie de celebridade ali dentro (HOSSEINI, 2007b, p.321).⁷⁹

Por fim, Mariam é condenada à morte por apedrejamento e embora estivesse com medo e por vezes pensasse o quanto gostaria de estar viva para acompanhar Laila bem como o crescimento de Aziza e Zalmai, se sente em paz por saber que, finalmente, sua vida chegara ao fim. Sentia-se em paz por ter se livrado, ao menos uma vez, das suas próprias amarras:

Mariam desejou muitas coisas nesses momentos finais. Assim que fechou os olhos, porém, as tristezas se foram e tudo o que sentiu foi uma imensa paz se abater sobre ela. Pensou em sua chegada a este mundo, a filha *harami* de uma aldeã humilde, algo que não foi desejado, que não passou de um lamentável acidente. Uma erva daninha. E, no entanto, estava deixando este mundo como uma mulher que tinha amado e sido amada. Deixava esta vida como amiga, companheira, protetora. Como mãe. Finalmente, alguém importante. Não. “Não”, pensou Mariam, “não era tão ruim assim morrer desse jeito” (HOSSEINI, 2007b, p.328, grifo do autor).⁸⁰

Não apenas as mulheres, que possuíam inúmeras restrições, serão resistentes. Outra minoria a ser analisada sob o viés da resistência é o intelectual. Na narrativa, representado por Hakim, pai de Laila. Afinal, os intelectuais também foram constantemente afetados pelos conflitos políticos e religiosos no Afeganistão, especialmente sob o domínio dos Talibãs: era “*proibido escrever livros, ver filmes e pintar quadros*” (HOSSEINI, 2007b, p.245, grifo do autor).⁸¹ Além disso:

⁷⁸“I’ve killed our husband. I’ve deprived your son of his father. It isn’t right that I run. I *can’t* (HOSSEINI, 2007a, p.349).

⁷⁹ None of the women in Mariam’s cell were serving time for violent crime – they all there for the common offense of “running away from home”. As a result, Mariam gained some notoriety among them, became a kind of celebrity (HOSSEINI, 2007a, pp.353-354).

⁸⁰ Mariam wished for so much in those final moments. Yet as she closed her eyes, it was not regret any longer but a sensation of abundant Peace tha washed over her. She thought of her entry into this world, the *harami* child of a lowly villager, na unintended thing, a pitiable, regrettable accident. A weed. And yet she was leaving the world as a woman who had loved and been loved back. She was leaving it as a friend, a companion, a guardian. A mother. A person of consequence at last. No. It was not so bad, Mariam thought, that she should die this way. Not so bad. This was a legitimate end to a life of illegitimate beginnngs (HOSSEINI, 2007a, p.361, grifo do autor).

⁸¹ *Writing books, watching films, and painting pictures are forbidden* (HOSSEINI, 2007a , p.270, grifo do autor).

Quando os Talibãs começaram a agir, Laila ficou feliz por seu pai não estar ali, pois ele teria ficado arrasado ao ver aquilo.

Homens munidos de picaretas circulavam pelo já dilapidado museu de Cabul, destruindo inteiramente as esculturas pré-islâmicas ou melhor, as que tinham sobrevivido à pilhagem dos *mujahedins*. A universidade foi fechada e os estudantes dispensados. Quadros eram arrancados das paredes e rasgados à faca. Televisores eram destruídos a pontapés. Qualquer livro, à exceção do Corão, era queimado em grandes fogueiras e as livrarias foram obrigadas a fechar as portas (HOSSEINI, 2007b, p.247, grifo do autor).⁸²

Quanto ao momento político sob domínio dos comunistas, ainda que seja visto sob uma perspectiva positiva por Hakim, especialmente quanto ao campo da educação, ironicamente, ele próprio será impedido de exercer sua profissão: professor. No entanto, ainda que não lecionasse mais nas escolas, Hakim não deixa de ensinar Laila constantemente, acreditando na capacidade de sua filha e colocando nas mãos da educação a ideia de progresso e esperança para Laila: “Toda noite, depois do jantar, ele [Hakim] ajudava a filha com os deveres e passava mais alguns por conta própria” (HOSSEINI, 2007b, p.121).⁸³ Além disso, é a sua forma de resistir, de não desistir daquilo que mais ama fazer: ensinar.

Ressalta-se que é por meio de Hakim que Hosseini retrata a história e a literatura do Afeganistão. O intelectual leva Laila e Tariq para ver os dois Budas gigantes de Bamiyan, a terra dos *hazaras*. Hakim quer mostrar que os budas representam a tolerância religiosa e, ao mesmo tempo, um local de aprendizagem.

Isso posto, Hakim parece ser o símbolo da tradição do país, especialmente quanto à literatura. Quando uma bomba tragicamente atinge a casa de Laila durante a guerra civil, ela perde não só a família, mas também a biblioteca do pai. Esta perda pode simbolizar a perda da tradição literária do Afeganistão, que Hakim, por meio da resistência, havia preservado durante os inúmeros eventos armados. Uma perda que fora especialmente intensificada sob o regime talibã.

Em *A Cidade do Sol*, Hosseini demonstra que as minorias, especialmente as mulheres, sofrem abusos e limitações devido aos costumes sociais, religiosos e políticos. Por outro lado, essas minorias não são totalmente passivas ou impotentes. Em concomitância, o autor retrata a história do Afeganistão, suas respectivas e constantes mudanças, principalmente em decorrência dos conflitos bélicos e, conseqüentemente, políticos.

⁸²Laila was glad, when the Taliban went to work, that Babi wasn't around to witness it. It would have crippled him. Men wielding pickaxes swarmed the dilapidated Kabul Museum and smashed pre-Islamic statues to rubble – that is, those that hadn't already been looted by the Mujahideen. The university was shut down and its students sent home. Paintings were ripped from walls, shredded with blades. Television screens were kicked in. Books, except the Koran, were burned in heaps, the stores that sold them closed down (HOSSEINI, 2007a, p.273).

⁸³ Every night after dinner, Babi helped Laila with her homework and gave her some of his own (HOSSEINI, 2007a, p.132).

Por fim, retrata a diversidade social, cultural e econômica. Hosseini pincela em sua obra não apenas a vida da elite afegã, mas das alteridades, das minorias, como as mulheres, diferentes grupos étnicos e os intelectuais, especialmente quando são obrigados a viver sob regimes extremistas.

Quando essas minorias, apesar das limitações sociais e políticas que sofrem, resistem, mostram-se, pois, resilientes. Afinal, resiliência, palavra que vem da física, significa a capacidade de um material deformado de voltar ao estado inicial após forte pressão. A pessoa resiliente é aquela que, apesar de sofrer essa pressão, sobrevive e se ergue novamente.

Essas minorias são como os povos desconhecidos, à margem, mencionadas por Didi-Huberman. São os vaga-lumes, as luzes que piscam, que buscam liberdade de movimento e fogem dos grandes holofotes do centro. Que fazem o possível para afirmar os seus desejos e emitir seus próprios lampejos e influenciar outros. Os vaga-lumes representam as diversas formas de resistência da cultura, do pensamento e do corpo diante das luzes ofuscantes do poder da política, do patriarcalismo, das guerras.

O legado do passado recente pesa fortemente sobre o Afeganistão. Toda divisão possível – étnica, gênero, religião, classe e política – foi exacerbada. Toda família sofre de seu fardo de tragédia. No entanto, há motivos para otimismo. Afinal, Hosseini finaliza o romance com uma nota de esperança.

Os afegãos, especialmente as mulheres, viveram – e muitos ainda vivem – sob a escuridão. Durante os anos mais sombrios, sofreram o inimaginável. Quando Hosseini delineia a narrativa por meio das diversidades afegã; quando se dispõe a retratar os personagens que, embora se curvem em meio às tempestades, não se deixam ser aniquilados, permite que, aos poucos, essa escuridão se dissipe. São esses os pequenos vaga-lumes, os lampejos da resistência em meio às trevas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os conflitos existentes entre o Oriente e o Ocidente não reside apenas na inferiorização de uma cultura. Vai além quando, evidentemente, compreendemos que há interesses político-econômicos por trás dessas representações. Dessa forma, ao generalizar a figura do homem oriental em função de grupos fundamentalistas, demonizando-o, em contrapeso à figura submissa e frágil da mulher oriental, temos apenas pretextos para invasões, conflitos bélicos e/ou extrações econômicas.

Por meio dos pensamentos defendidos pelos teóricos como Edward Said, Walter Benjamin, Boa Ventura Santos, Walter Mignolo e Homi Bhabha, podemos considerar que o fazer literário de um autor transculturado, como é o caso de Khaled Hosseini, permite que as alteridades e os sujeitos à margem, sejam (re)conhecidos.

Aliás, essa posição transculturada se mostrou influente na própria estrutura narrativa do romance. Sua representação no espaço literário coloca em evidência uma perspectiva complexa e plural, já que o migrante vai além da travessia de fronteiras geográficas, transitando entre espaços, costumes e culturas diferentes. Essa transitoriedade de Hosseini é evidenciada pelo seu fazer literário, pois ao mesmo tempo em que seu texto é majoritariamente escrito em inglês, apresenta algumas palavras em dari, possibilitando esse diálogo entre as duas culturas.

Quando na versão em português, Maria Helena Rouanet traduz esses termos específicos da cultura afegã, parece não nutrir certo cuidado pela cultura do Outro e, conseqüentemente, não considera o que Hosseini busca implementar em sua composição que, claramente, se mostra fruto de uma escrita transculturada.

Essa necessidade de preservação também se mostrou evidente por meio da personagem Laila, especialmente no momento em que ela vive um período no Paquistão. Laila, ainda que reconhecesse as vantagens de se viver em outro país, resolve voltar às suas origens. Por mais que possa ter imaginado que, em algum momento, era insano voltar ao Afeganistão Laila sabia, internamente, que era o certo a fazer.

Por serem esses indivíduos em trânsito, a narrativa de escritores transculturados se respaldará, em especial, por meio dos deslocamentos, sendo estes representados das mais variadas formas. Ao longo deste trabalho, percebemos que os deslocamentos são uma constância na vida das personagens. Esse deslocar não se trata apenas da movimentação física, mas também cultural e social. Em *A Cidade do Sol*, esses deslocamentos ocorrerão, em especial, por conta das guerras. Ademais, o romance principia com a história de Mariam, filha ilegítima que vive, literalmente, à margem da sociedade. E, ao mesmo tempo, é finalizado com a história de Laila, os filhos e o marido Tariq, ao voltarem para o Afeganistão.

Quando esses deslocamentos ocorrem, por vezes geram conflitos na vida desses personagens, isso porque o país apresenta divergentes disputas étnicas bem como práticas culturais diversificadas, especialmente entre as áreas rurais e as urbanas. Como apresentado neste trabalho, percebemos que a simplicidade da vida em uma *kolba* é completamente diferente da vida no centro de Herat ou mesmo na capital, Cabul. Os costumes e crenças são bastante discrepantes e geram impactos nas vidas dos personagens, quando, de uma forma ou de outra, eles são forçados a se deslocar.

Portanto, Hosseini ilustra as diferenças étnicas bem como as divergências entre o Afeganistão rural e o Afeganistão urbano por intermédio de personagens periféricos e, em especial, por meio das protagonistas Laila e Mariam. Apresenta, assim, as alteridades, as diferenças ilustradas em um país diversificado, desmistificando a ideia homogênea a respeito do Afeganistão.

Por outro lado, ainda que haja a intenção de desmistificar o estereótipo orientalista, não pretendemos negar os equívocos reproduzidos ao longo de seu trabalho. Como fora exposto, Hosseini não deixa de explorar os pontos já bastante reforçados pelo Ocidente a respeito desse Outro, como as atrocidades em decorrência das guerras, a submissão das mulheres, a imposição do patriarcalismo, bem como a intensificação da crueldade masculina. Entretanto, o escritor vai além quando nos possibilita conhecer a riqueza de sua cultura, as particularidades de cada indivíduo, a resistência e resiliência das mulheres, a fragilidade dos homens ou a forma como esses indivíduos viviam em um período não era apenas de constantes guerras.

Percebemos que as minorias, especialmente as mulheres, sofrem abusos e limitações devido aos costumes sociais, religiosos e políticos, mas, ao mesmo tempo, não são totalmente passivas ou impotentes. As personagens femininas não se tratam exclusivamente de uma perspectiva da modernidade feminina ocidental tampouco da suposta subserviência absoluta da mulher muçulmana. Essas mulheres, em especial, conseguem se desvencilhar parcialmente do que as sociedades ocidentais, em especial, lhe impõem como o “a mulher oriental”.

Ademais, ao apontar como as personagens driblam o patriarcalismo vigente em suas sociedades, exercem o poder a partir das condições específicas apresentadas nos romances, Hosseini desconstrói os estereótipos marcadamente construídos e simbolizados pela imagem do afegão ou, neste caso específico, da mulher afegã.

Essas minorias são como os povos à margem descritos por Didi-Huberman. São os vaga-lumes, as pequenas luzes que brilham como lampejos de resistência da cultura, do pensamento e do corpo diante das obscuridades impostas pela política, pelo patriarcalismo, e

pelos conflitos sociais e bélicos. Ao descrever um Afeganistão diversificado, retratando personagens que, embora sejam forçados a se submeter a situações indesejáveis, mas não se dão por vencidos, Hosseini permite que, aos poucos, essa escuridão se dissipe.

Iniciamos a primeira sessão desta pesquisa com alguns questionamentos. Queremos deixar aqui algumas respostas, ainda que não completamente concluídas. Quando nos questionamos se a escrita de Hosseini se trata apenas como produto mercadológico, podemos argumentar que, ainda que seja um *best-seller*, ainda que siga as normas do mercado editorial, a obra não segue *apenas* como um produto mercadológico, pois seus aspectos, as posições e os questionamentos de Hosseini vão muito além de uma estrutura pautada apenas na venda do produto e na intenção de satisfazer o leitor com uma história de fácil entendimento.

Como vimos, as construções des Hosseini apresentam alguns equívocos, alimentando a imagem do estereótipo orientalista. Em contrapartida, quando apresenta a força da mulher afegã ou a fragilidade do homem afegão, permite que esses estereótipos sejam questionados.

Hosseini pode não ter voltado a viver no Afeganistão para ajudar seus conterrâneos. Um sentimento que, por vezes, parece perturbá-lo ao longo de seus romances bem como nas entrevistas concedidas. Por outro lado, o autor parece compreender que sua luta, sua “intervenção” no mundo e na arte, está na ponta de uma caneta, contando essas histórias, buscando, ainda que por meio de alguns passos errantes, desmistificar os estereótipos orientalistas e permitindo que o mundo – especialmente o Ocidente – conheça esse Outro que tão pouco compreendemos e, por outro lado, julgamos conhecer.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Itinerários de gênero no espaço transnacional. In: _____. **O futuro do presente: arquivo gênero e discurso**. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2012.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Trad.: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BÁRBARO. In: DICIONÁRIO epistemológico. Disponível em: <<https://www.diciona-rioetimologico.com.br/barbaro/>> Acesso em: 10 de maio de 2017.

BENJAMIN, W. Passagens. Trad.: de Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora da UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade. In: _____. **Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras escolhidas, volume I, 3ª edição, São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. **A Tarefa do Tradutor** (Die Aufgabe des Übersetzers, Gesammelte Schriften). Trad.: Maria Filomena Molder. IV.1. 1980. p. 9 -21. Disponível em: <<http://www.c-e-m.org/wp-content/uploads/a-tarefa-do-tradutor.pdf>>. Acesso em 18 de fev. de 2016.

BENJAMIN, Walter. **O autor como produtor**. In: _____. **Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras escolhidas, volume I, 3ª edição, São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad.: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de L. Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CAMPOS, Haroldo de. Parte I - Metalinguagem. In: _____. **Metalinguagem e outras metas: ensaios de teoria e crítica literária**. São Paulo: Perspectiva, 2006. 15-109 pp.

_____. Haroldo de. A poética do aleatório. In: _____. **A arte no horizonte do provável**. São Paulo: Perspectiva, 1969. 13-35 pp.

_____. Haroldo de. A poética da tradução. In: _____. **A arte no horizonte do provável**. São Paulo: Perspectiva, 1969. 91-121 pp.

DAMROSCH, David. **What is world literature?** Princeton, N. J.: Princeton UP, 2003.

DESLOCAMENTO D. In: DICIONÁRIO epistemológico. Disponível em: <<http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/deslocamento/>> Acesso em: 01 de junho de 2017.

DESLOCAMENTO. In: DICIONÁRIO Michaelis. Disponível em: <<http://http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=deslocamento>> Acesso em: 01 de junho de 2017.

FILHO, Antônio G. Hosseini, das pipas às burcas. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 4 ago. 2007. Disponível em: <<http://cultura.estadao.com.br/noticias/artes,hosseini-das-pipas-as-burcas,40651>> Acesso em: 17 de abr. 2017.

GUILARDUCI, Cláudio; BAPTISTA, Mauro Rocha. Walter Benjamin - O homem e suas cidades: vida e(m) obras. In: Alberto Ferreira da Rocha Júnior. (Org.). **Narrativas (auto)biográficas: literatura, discurso e teatro**. São João del-Rei: UFSJ, 2014, pp. 131-153.

HOBSBAWN, Eric. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. Trad.: Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 2008. P. 9-23.

HOSSEINI, Khaled. **A Thousand Splendid Suns**. London: Bloomsbury, 2007a

_____, Khaled. **A Cidade do Sol**. Trad.: Maria Helena Rouanet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007b.

_____, Khaled. **O Caçador de Pipas**. Trad.: Claudio Carina. São Paulo: Globo Livros, 2013.

_____, Khaled. **O silêncio das montanhas**. Trad.: Claudio Carina. São Paulo: Globo, 2013.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

HUBERMAN, Didi-. **A sobrevivência dos vaga-lumes**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

KHALED HOSSEINI, Bio. Disponível em: <<http://khaledhosseini.com/biography>> Acesso em 10 de julho de 2017.

LOGAN, Harriet. **Mulheres de Cabul**. São Paulo: Geração Editorial, 2006.

MIGNOLO, **Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Trad.: de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003, pp. 09-130.

NASCIMENTO, Lilian Soier. Imigrantes: identidades em trânsito. In: ALARCON, Arthur Emilio; BAUGARTEN, Carlos Alexandre & CURY, Maria Zilda Ferreira (Org.). **Literatura e Imigração: sonhos e movimento**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. 51-71.

REEL bad arabs: how hollywood vilifies a people. Direção: Sut Jhally, Produção: Jeremy Earp. Massachusetts (EUA): Media Education Foundation, 2006. 1 DVD (50 min), Color.

RODRIGUEZ, Deborah. **O salão de beleza de Cabul**. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2007.

RUSHDIE, Salman. **Imaginary Homelands**. London: Granta Books, 1991.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Trad.: de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Trad.: de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____, Edward W. **Reflexões sobre o exílio**. Trad.: de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

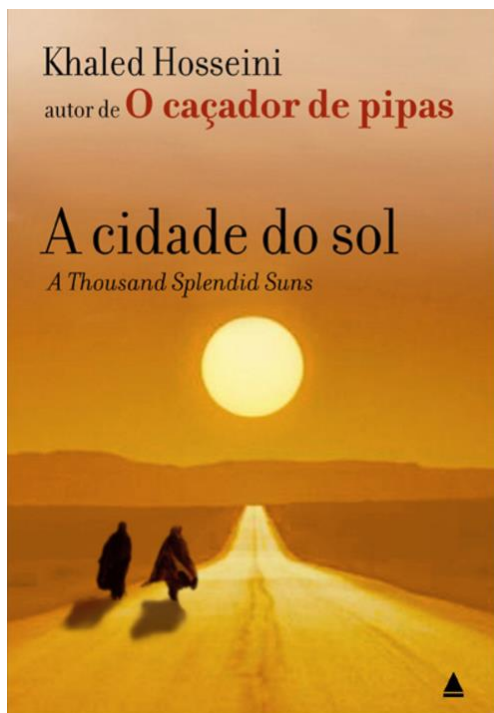
SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Imaginar é difícil (porém necessário). In: ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Trad.: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. pp. 9-17.

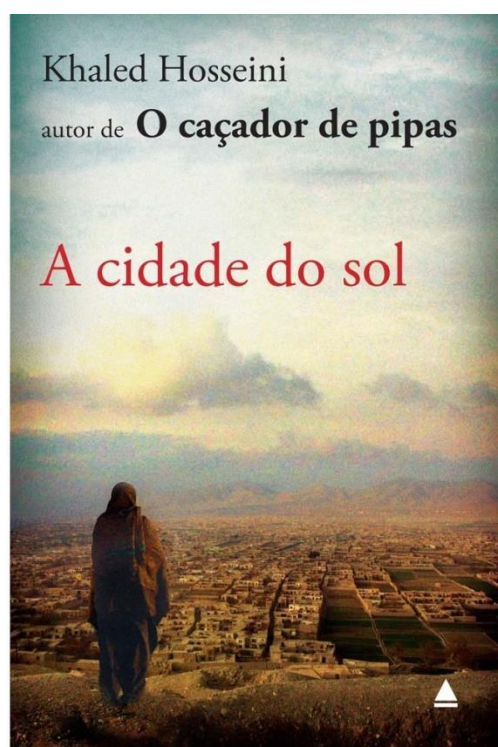
SELIGMANN-SILVA, Márcio. Tradução como arte de passagem. In: _____. **O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução**. São Paulo: Ed. 34, 2005.

WAHAB, Shaista & YOUNGERMAN, Barry. **A brief history of Afghanistan** Infobase Publishing: Nova York, 2007.

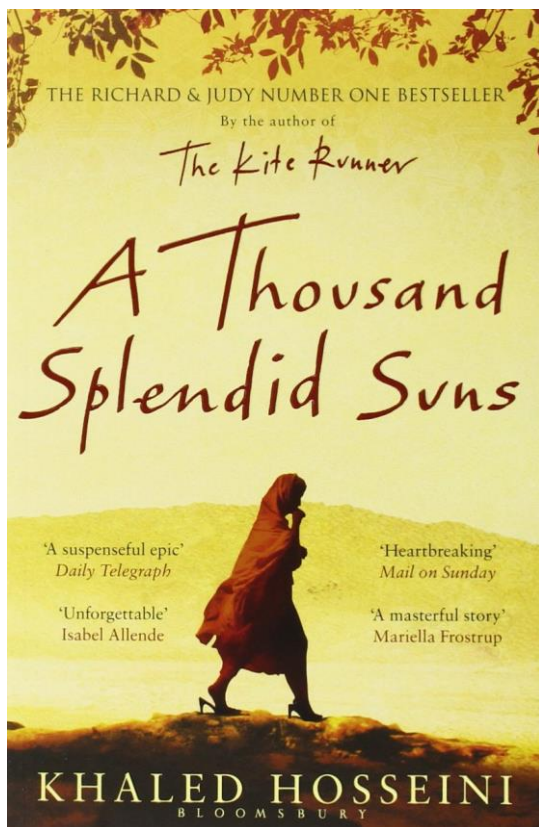
ANEXOS



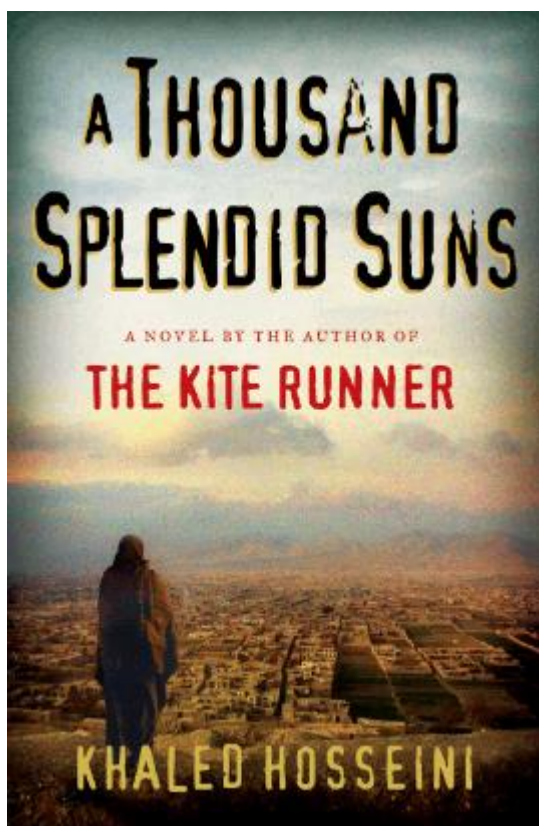
ANEXO A – editora Globo



ANEXO B – editora Nova Fronteira



ANEXO C – editora Bloomsbury



ANEXO D – editora Riverhead Books