

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ÁREA DA PESQUISA: ESTUDOS DE LITERATURA
LINHA DE PESQUISA: TEORIA, CRÍTICA E COMPARATISMO**

LOIVA SALETE VOGT

**ESTÉTICAS DO TRAUMA:
UM SIMULACRO DE ASSIMILAÇÃO CULTURAL E UMA POÉTICA DE
RESISTÊNCIA**

Porto Alegre

2021

LOIVA SALETE VOGT

**ESTÉTICAS DO TRAUMA:
UM SIMULACRO DE ASSIMILAÇÃO CULTURAL E UMA POÉTICA DE
RESISTÊNCIA**

Tese de Doutorado em Estudos de Literatura,
apresentada como requisito parcial para a obtenção
do título de Doutora pelo Programa de
Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal
do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Rita Terezinha Schmidt

Porto Alegre

2021

Loiva Salete Vogt

**ESTÉTICAS DO TRAUMA:
UM SIMULACRO DE ASSIMILAÇÃO CULTURAL E UMA POÉTICA DE
RESISTÊNCIA**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Literatura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Letras.

Porto Alegre, 30 de julho de 2021.

Resultado: Aprovada.

BANCA EXAMINADORA:

Orientadora: Dra. Rita Terezinha Schmidt
Departamento de Letras
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Dr. Gerson Roberto Neumann
Departamento de Letras
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Dr. Cristiano Nicolini
Departamento de História
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Dra. Vera Lucia Lenz Viana
Departamento de Letras
Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

CIP - Catalogação na Publicação

VOGT, LOIVA SALETE
ESTÉTICAS DO TRAUMA: UM SIMULACRO DE ASSIMILAÇÃO
CULTURAL E UMA POÉTICA DE RESISTÊNCIA / LOIVA SALETE
VOGT. -- 2021.
159 f.
Orientadora: Rita Terezinha Schmidt.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de
Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2021.

1. Trauma cultural. 2. Onze de Setembro. 3.
Migração do Oriente Médio. 4. Literatura
norte-americana. 5. História política. I. Schmidt,
Rita Terezinha, orient. II. Título.

Dedico o presente trabalho de pesquisa a todo(a)s que buscam compreender e ressignificar os registros testemunhais do trauma psíquico, social e cultural na literatura e na vida cotidiana.

AGRADECIMENTOS

A Universidade Federal do Rio Grande do Sul muito contribuiu e ainda contribui para a minha formação e desenvolvimento do espírito crítico e curiosidade de pesquisadora. Sinto-me privilegiada pela oportunidade de convívio com meus colegas, com o(a)s professore(a)s do curso e, principalmente, pela orientação da professora Dra. Rita Terezinha Schmidt, a quem dedico meu agradecimento especial pela confiança na minha pesquisa, pela paciência, *close reading*, carinho e seriedade com que sempre me orientou desde os tempos do curso de mestrado em Literaturas de Língua Inglesa. Foram tantos conhecimentos compartilhados que uma sensibilidade intuitiva de sororidade foi instigada a se manifestar. Nesses quase dois anos de pandemia, também tenho muito a agradecer pela presença e apoio energético das minhas três gatinhas: Luna, Branquinha e Pretinha (também conhecidas como Lakshmi, Parvati e Saraswati). Agradeço pela existência da cachorrinha Kika, presença indispensável na vida da professora Rita neste período de isolamento domiciliar. São esses seres abençoados que nos auxiliam a seguir em frente.

Agradeço aos meus pais, Alfeu Walmor Vogt (*in memoriam*) e Hedi Maria Vogt por todas as oportunidades de aprendizado que me proporcionaram e dedico um agradecimento especial para minha filha, Taís Vogt Rolim dos Santos, cujo amor muito me fortalece. Seu apoio e encorajamento foram fundamentais para a realização da presente pesquisa. Lembro do impacto da manhã em que ela, ainda um bebê em meus braços, assistira comigo às cenas televisivas mostrando repetidamente os aviões atingindo as Torres Gêmeas em Nova Iorque. Haveria futuro depois daquilo? Seria o início de uma guerra mundial? Sentia que em algum momento seria necessário buscar novos sentidos para o que eu via e ouvia.

Agradeço ao curso de aperfeiçoamento didático-pedagógico (parceria CAPES/ NOVA) de que participei em 2017 na *Northern Virginia Community College* nos Estados Unidos durante o qual percebi a necessidade de explorar o tema da tese, envolvendo a presença de comunidades muçulmanas nos Estados Unidos no enfrentamento do trauma cultural decorrente do Onze de Setembro.

Agradeço à Universidade de Massachusetts- Amherst, fundamental para a concretização do estágio (Doutorado Sanduíche) sob orientação da professora Dra. Margara Russoto, a quem dedico um carinho especial e profundo agradecimento pela leitura atenta dos capítulos da tese, pelos sábios conselhos, pelas visitas a espaços dedicados à leitura e preservação da história e da cultura americana, bem como de outros povos como o chamado

Institute for Holocaust, Genocide, and Memory Studies e o *Yiddish Book Center*. Com sua orientação também pude participar das palestras oferecidas no *Five College Women's Studies Research Center* e visitar museus relacionados a autores literários como o *Mark Twain House and Museum* e o *Harriet Beecher Stowe Center* em Hartford, além de *The House of The Seven Gables* em Salem, dedicado ao escritor Nathaniel Hawthorne e o *Emily Dickinson Museum* em Amherst. Agradeço à universidade pelo acesso bibliográfico e às professoras Dra. Kathryn Lachman e Dra. Kathryn Schwartz pela possibilidade de participar de suas aulas: “*Theory and Practice of Comparative Literature*” e “*Mass Migration in the Modern Middle East*”, dos departamentos de Literatura Comparada e História, respectivamente.

Agradeço aos demais professores integrantes da banca de avaliação, Dr. Gerson Neumann (UFRGS), Dr. Cristiano Nicolini (UFG) e Dra. Vera Lúcia Lenz Viana da Silva (UFSM) pelas valiosas contribuições e questionamentos.

O presente trabalho foi realizado com apoio do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS) – *Campus Feliz*, que me possibilitou a dedicação ao curso de doutorado, indispensável para a presente pesquisa.

We can be alive or dead to the sufferings of others—they can be dead or alive to us. But it is only when we understand that what happens there also happens here, and that “here” is already an elsewhere, and necessarily so, that we stand a chance of grasping the difficult and shifting global connections in ways that let us know the transport and the constraint of what we might still call ethics. (BUTLER, 2017b, p. 150).

RESUMO

A identidade migrante e diaspórica formou a nação hoje chamada de Estados Unidos da América. Um grupo, em especial, passou a ter maior visibilidade no período Pós Onze de Setembro, o que favoreceu a publicação, em inglês, de obras literárias produzidas por autores provenientes de culturas islâmicas no país. A narrativa nos romances *The Kite Runner* (2003) de Khaled Hosseini e *Once in a Promised Land* (2007) de Laila Halaby apresenta a problemática do deslocamento cultural e identitário de seus personagens de modo que suas trajetórias são marcadas por eventos traumáticos. A hipótese é de que a primeira obra reafirma o discurso midiático hegemônico norte-americano que demanda a imposição da cultura norte-americana e justifica sua intervenção no Oriente Médio, enquanto a segunda apresenta um discurso subversivo que caminha em direção a uma proposta cultural híbrida que é, no entanto, inviabilizada pelos problemas internos dos Estados Unidos, tais como preconceitos e segregação, os quais geram condições para conflitos étnicos e políticos. O objetivo é analisar, sob o viés de aportes da Literatura Comparada, o modo pelo qual o trauma – relacionado ao deslocamento cultural do outro e à formação da subjetividade no contexto histórico e cultural norte-americano pós Onze de Setembro – está intimamente relacionado a questões identitárias com foco em pertencimentos de gênero, classe social, etnia e religião no contexto discursivo dos romances em destaque. Por fim, pretende-se evidenciar como as narrativas inscrevem posicionamentos políticos comprometidos ou não com um binarismo maniqueísta que repercute na questão da assimilação cultural. A fundamentação da pesquisa se alimenta de Teorias Pós-coloniais, de Estudos Culturais e de Gênero.

Palavras-chave: Trauma cultural. Onze de setembro. Migração do Oriente Médio. Literatura norte-americana. História política.

ABSTRACT

The migrant and diasporic identity formed the nation today called the United States of America. One group in particular started to have more visibility in the Post-9/11 period, which favored the publication, in English, of literary works produced by authors from Islamic cultures in the country. The narrative process in the novels *The Kite Runner* (2003) by Khaled Hosseini and *Once in a Promised Land* (2007) by Laila Halaby present the cultural and identity displacement of characters in social mismatch, evidenced by their trauma narratives. The hypothesis is that the first work reaffirms the North American hegemonic media discourse that demands the imposition of American culture and justifies its intervention in the Middle East, while the second novel presents a subversive discourse that moves towards a hybrid transcultural proposal that becomes impossible, however, by the internal problems of the United States, such as prejudices and segregation, which generate conditions for ethnic and political conflicts. The objective of the research is to analyze, under the bias of Comparative Literature, the way in which trauma – related to the cultural displacement of the other and the formation of subjectivity in the North American historical and cultural context Post- 9/11 – is attached to identity issues, with a focus on belonging to gender, class, ethnicity, and religion in the discursive context of the featured novels. Finally, it is intended to show how the narratives inscribe political positions committed or not to a Manichaeian binarism, that affects the issue of cultural assimilation. The basis of the research is Post-colonial Theories, as well as Cultural and Gender Studies.

Keywords: Cultural trauma. September 11th. Middle East migration. North-american literature. Political history.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	ESTUDOS DE TRAUMA E A NARRATIVA FICCIONAL	22
2.1	ESTRESSE PÓS-TRAUMÁTICO: DO PSÍQUICO AO CULTURAL	25
2.2	O VIÉS PÓS-COLONIAL DOS ESTUDOS DE TRAUMA	32
2.3	TRAUMA, MEMÓRIA E NARRATIVA	36
2.4	O ONZE DE SETEMBRO: HISTÓRIA E LITERATURA	43
3	<i>THE KITE RUNNER</i>: HISTÓRIA, VIOLÊNCIA E TRAUMA	54
3.1	O TRAUMA DE AMIR	55
3.2	O SILÊNCIO DE SOHRAB	64
3.3	ORIENTE MÉDIO: QUESTÕES DE HISTÓRIA E FICÇÃO	70
3.4	BINARISMOS E PODER	84
4	<i>ONCE IN A PROMISED LAND</i>: LAÇOS INVISÍVEIS COM A <i>GHULA</i>	93
4.1	ESTEREÓTIPOS E TRAUMA CULTURAL	95
4.1.1	Os traumas de Jassim	102
4.1.2	Os traumas de Salwa	111
4.2	RESISTÊNCIA CULTURAL: POLÍTICA E HISTÓRIA	114
4.3	ISLAMOFOBIA E A LITERATURA ÁRABE-AMERICANA	121
4.4	OS CONTOS E A ÁGUA: A QUESTÃO PALESTINA	130
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	140
	REFERÊNCIAS	151
	BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	158

1. INTRODUÇÃO

As Torres Gêmeas do *World Trade Center* despencavam em Nova Iorque. Essa cena foi assistida por milhares de pessoas perplexas frente ao desastre que, subitamente, quase todos os canais de televisão transmitiram em plena manhã do dia onze de setembro de 2001. Foi nesse momento que os Estados Unidos da América passaram a compartilhar seu trauma com o mundo. Ainda hoje é comum ouvir relatos de pessoas que lembram exatamente do local em que estavam e do que faziam quando foram interrompidas pelas imagens assombrosas transmitidas pelos meios de comunicação. Pessoas jogavam-se dos prédios que estavam em chamas. Corajosos bombeiros tentavam ajudar. A população estava incrédula: seria ficção ou a potência americana estava realmente sendo atacada, mas por quem? Como esse ato poderia ser tão “bem-sucedido” em termos de catástrofe? As duas torres literalmente despencaram de um modo tão semelhante ao que normalmente presenciamos em obras de ficção. Aliás, a ficção e a experiência vivida encontravam-se, provocando uma grande ruptura na percepção a respeito da organização mundial tal qual a conhecíamos até aquele momento. Como consequência, americanos aglomeravam-se em torno da bandeira, pois sua identidade nacional estava abalada. A mídia, seguindo o pronunciamento do presidente Bush, apelava ao povo americano para que se unisse na luta contra um inimigo comum: os “bárbaros”, os outros do Oriente Médio que ousavam atacar os Estados Unidos da América em um dramático discurso de vitimização. Enquanto isso, aqui no Brasil, observávamos apenas, tentando entender as motivações que levaram à tragédia.

Em 2017, estive por dois meses em um curso de aperfeiçoamento didático-pedagógico voltado para o ensino de inglês no estado de Virgínia, nos Estados Unidos. Pude observar a presença e organização social dos chamados “grupos minoritários” em sua tentativa de adaptação ao território americano. Além da observação empírica, um estudo bibliográfico sobre a presença de grupos minoritários provenientes do Oriente Médio conduziu-me à constatação de que, embora em sua maioria manifestem uma identidade cultural híbrida, árabe-americanos estavam ocupando um espaço predominantemente heterotópico¹ na sociedade americana. Desse modo, estavam marcados por uma tentativa de apagamento de suas particularidades e da singularidade de suas experiências.

¹ Heterotopia (aglutinação de hetero = outro + topia = espaço) é um conceito da geografia humana, elaborado pelo filósofo Michael Foucault (1987a) que descreve lugares e espaços que funcionam em condições não homogêneas. É entendido aqui como “o lugar do outro”.

Em 2019, tive a oportunidade de viver por seis meses na cidade de Amherst, em Massachusetts, e participar das atividades oferecidas para acadêmicos do Curso de Pós-Graduação em Literatura Comparada e de História na Universidade de Massachusetts. O capitalismo selvagem, o individualismo extremo e a segregação de comunidades baseada em pertencimentos étnicos tornaram-se evidentes em meio a cartazes com apelos discursivos voltados para uma necessidade urgente de reorganização das prioridades sociais em relação a um discurso de inclusão e solidariedade. Os dizeres: “*Black Lives Matter*” e “*No to Ethnic Cleansing! Solidarity with Palestinian Refugees*” nos cartazes das paredes da universidade mostravam a pertinência de estudos sobre a questão étnica na sociedade americana. A academia incentivava a presença de palestrantes que traziam temas controversos, como a palestra do professor e historiador israelita Benny Morris sobre seu novo livro *The Thirty-year Genocide* (2019)². Sua fala deixou muito clara a sua posição contra o Islã³.

A respeito da expulsão de palestinos muçulmanos do território originalmente palestino por ocasião da criação do Estado de Israel, Morris afirmara: “*I don’t think that the expulsions of 1948 were war crimes. You can’t make an omelet without breaking eggs. You have to dirty your hands*” (informação verbal)⁴. As reações do público foram diversas, com destaque para a manifestação de estudantes em prol da Palestina, questionando se a mensagem do professor poderia ser, de algum modo, uma mensagem de paz, se poderia inspirá-los a aceitar e respeitar as diferenças em prol de uma união frente aos desafios existenciais da atualidade. Ao professor, pareciam plenamente justificadas as atrocidades cometidas em território palestino em função de um bem que ele considerava maior: a criação do Estado de Israel, um estado judeu. O historiador Morris insistia que suas observações estavam baseadas exclusivamente em fatos históricos. Conhecido no meio acadêmico por ter comparado a expulsão dos palestinos por israelitas com a dos índios americanos pelos colonizadores europeus, o historiador considerava tais atos como necessários para a criação da nação americana e, portanto, justificados. Sua posição discursiva remete à projeção de um determinado “outro” islâmico como inimigo a ser combatido, ideia recorrente no discurso norte-americano.

A partir dessas vivências, questionei-me sobre o modo com que as relações sociais de dominação estão inscritas em práticas culturais, o que inclui a produção e a recepção de arte e

² O livro, publicado em 2019 por Benny Morris e Dror Ze’evi, trata sobre campanhas de extermínio propagadas pelo Império Otomano contra cristãos entre 1894 e 1924.

³ “*There is a deep problem in Islam. It’s a word whose values are different, a word in which human life doesn’t have the same value as it does in the West, in which freedom, democracy, openness and creativity are alien, a word that makes those who are not part of the camp of Islam fair game*” (informação verbal).

⁴ Fala do professor Morris na palestra “*The Thirty-year Genocide*” no Instituto do Holocausto, Genocídio e Estudos de Memória da Universidade de Massachusetts, em Amherst, em 28 out. 2019.

de literatura. Nesse sentido, a cultura é também um instrumento de propagação ideológica e dominação social. A literatura, a história e a percepção do contexto social estão intrinsecamente relacionados. O sentido de um texto literário, por exemplo, não está fixo, mas perpassa a percepção de seus leitores, afeta sua imaginação e o modo com que encaram seu contexto sócio-histórico, ou seja, não há neutralidade nesse processo, há uma política de influências. Há projeções discursivas impostas através da literatura que afetam a formação identitária e demandam análise.

A literatura mundial envolve o dissenso e a alteridade, bem como o reconhecimento de que não há sentidos fixos. Uma literatura que ultrapassa as fronteiras nacionais tem mais força expressiva e reconhecimento, tendo em vista que a ideia de nação nada mais é do que a criação de um mito de origem e unificação que possui um caráter ficcional, pois é uma uniformidade vinculada a um território. Homi Bhabha afirma que a “vida cultural de um país é vivida de modo inconsciente, a partir das suas projeções de alteridade.” (2013, p. 29). Embora os termos linguísticos utilizados sejam diferentes, Bhabha corrobora com Frantz Fanon, pois ambos afirmam que “o lugar do outro não pode ser representado. É sempre uma aproximação, uma imagem marcada pela ausência e pela perda.” (BHABHA, 2013, p. 86). O(a) crítico(a) literário(a), bem como o(a) escritor(a) sabem lidar com a incompletude. Os rastros que indicam ausências possuem uma atração estética irresistível. O respeito à diferença, nesse sentido, é o reconhecimento de que há outros modos de compreender a realidade e que nossos recursos cognitivos podem ser limitados e equivocados nessa tarefa. A necessidade de respeito a essa alteridade remete à capacidade de reconhecimento de que o “outro” é dotado do direito de existir e de criar seu modo de analisar o universo que o cerca e que seu modo de ver não ocupa uma posição secundária. Portanto, a presente análise tem o propósito de examinar a voz e a visibilidade de discursos dissidentes, de modo a analisar as relações de poder estabelecidas, marcadas e projetadas nos textos do *corpus* em foco.

Na história da formação dos Estados Unidos foram projetados mitos fundadores com o intuito de criar uma comunidade imaginada, de acordo com a concepção de Benedict Anderson (1989). Para a manutenção dessa comunidade imaginada, há a necessidade da preservação de uma memória que enalteça e unifique uma determinada versão de um passado nacional em prol da permanência de uma herança cultural ideologicamente marcada. O passado de um povo é, assim, uma construção imaginada, que depende da propagação discursiva. Por isso, o senso de fraternidade nacional é buscado a partir do estabelecimento de binarismos como “nós” *versus* “os outros”. Ou seja, a identidade nacional é formada a partir

da fixação de uma oposição, processo que apaga as diferenças e promove uma ideia de unificação.

A necessidade de representar o “outro” como inferior tem o objetivo de justificar a tomada de decisões por ele. Homi Bhabha (2013, p. 102) observa que grupos marginalizados passam a “reivindicar seu direito de expressar sua diferença.” Bhabha (2013, p. 111) alerta que o objetivo do discurso colonial é “apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração ou instrução.” Sendo assim, é de suma importância um estudo mais aprofundado sobre as formas de projeção desse “outro” como grupo étnico e/ou religioso, tendo em vista que a projeção de um outro “monstruoso” pode ser a não aceitação de uma parte do que nos constitui como sujeitos. Ou seja, o “outro”, com suas características de inimigo, está em nós e não o percebemos; então, projetá-lo no exterior em um “outro”, que também não conhecemos, pode ser um modo de mascarar o que está em nós. A tarefa, então, começa por uma necessidade de investigação do que o “outro” tem a dizer sobre si mesmo em contraponto ao que nossa percepção permite alcançar antes dessa interação.

Nesse contexto, sabemos que foram diversos os grupos étnicos que fizeram e fazem parte da formação dos Estados Unidos. Porém, um grupo em especial passou a ter maior visibilidade após a queda das Torres Gêmeas. Islâmicos, descendentes de origem árabe, já estigmatizados pela mídia, passaram a ser vistos com maior desconfiança, com desprezo e apontados como terroristas até que provassem o contrário. A política do então presidente George Bush enfatizou essa crença em sua “guerra contra o terror”: no período, homens de origem muçulmana, nascidos em culturas islâmicas do Meio Oeste, Norte da África e Ásia e que viviam nos Estados Unidos passaram a incorporar uma imagem de possíveis inimigos da nação americana. As atitudes xenofóbicas decorrentes dessa “ameaça” foram inúmeras. A literatura, como forma de manifestação cultural, produziu obras em que essa questão foi abordada, voltando seu interesse e curiosidade em relação ao Islamismo e à vida no Oriente Médio. Narrativas foram publicadas por autores cuja própria identidade estava sendo forjada pela proliferação de estereótipos negativos. Simplificando: os homens associados ao Oriente Médio eram vistos como maus e suas mulheres eram as vítimas indefesas. Cabia novamente aos americanos o papel de salvadores.

Isso posto, analiso dois romances publicados nos Estados Unidos no período Pós Onze de Setembro por autores de origem islâmica. *The Kite Runner*⁵ (2003) foi escrito pelo

⁵ A obra é classificada como um romance de formação. Esse conceito provém do termo alemão *bildungsroman*. Segundo Vítor Aguiar e Silva (2019, p. 131), o termo descreve um tipo de romance que narra e analisa o

afegão-americano Khaled Hosseini⁶ e *Once in a Promised Land*⁷ (2007) por Laila Halaby, libanesa, de origem palestina, imigrante e cidadã americana. Os dois textos dialogam com a história da cultura americana referente à imigração e à política identitária, inserindo-se em um espaço intranacional ao serem classificados como “literatura étnica norte-americana”. Nesse contexto, representam a diversidade de uma produção literária no contexto nacional, marcada por discursos antagônicos. No diálogo contrastivo entre os dois textos, pretendo mostrar como estão vinculados a diferentes pertencimentos ideológicos, ou seja, carregam discursos e posições divergentes entre si. São narrativas que revelam histórias de traumas individuais e coletivos que permeiam a formação de identidades híbridas em espaços heterotópicos e inscrevem a heterogeneidade da literatura produzida por grupos minoritários provenientes do Oriente Médio, com destaque para a projeção de um subjetivismo identitário forjado por posicionamentos antagônicos. Nesse sentido, argumento que o primeiro romance se revela como um simulacro de assimilação cultural frente ao discurso de soberania americana em relação a povos provenientes do Oriente Médio. Em contraponto, o segundo articula uma poética de resistência cultural, marcada por uma narrativa que subverte estereótipos

desenvolvimento espiritual, a aprendizagem humana e social de um herói. O protagonista está em confronto com seu meio e aprende a conhecer a si mesmo, confrontando seus medos. Através de suas experiências, forma seu caráter. As dissonâncias e conflitos da vida aparecem como necessários na vida do indivíduo em sua estrada para o amadurecimento e posterior equilíbrio. O primeiro romance de formação é *Agathon* (1766), de Wieland, e o exemplo mais completo é *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795-1796), de Goethe. O filólogo alemão Karl Morgenstern usou o termo *Bildungsroman* (romance de formação, em alemão) pela primeira vez na conferência “Sobre o espírito e a coesão de uma série de romances filosóficos”, pronunciada em 1810 e — mais tarde — em 1819, em outra conferência intitulada “Sobre a natureza do *Bildungsroman*”, na qual tratou mais diretamente do romance de Goethe já mencionado cuja tradução é intitulada: *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*.

⁶ Khaled Hosseini nasceu em Cabul, no Afeganistão, em 1965. Seu pai era diplomata no Ministério de Relações Exteriores afegão e sua mãe ensinava Farsi e história em uma escola em Cabul. Em 1976, o Ministério das Relações Exteriores deslocou a família Hosseini para Paris. Após um sangrento golpe comunista e a invasão do exército soviético na sua terra natal, buscaram asilo político nos Estados Unidos. Hosseini formou-se em biologia e medicina em 1993. O livro *The Kite Runner* foi publicado pela Riverhead Books em 2003. Passou a ser um *best-seller* internacional vendido em pelo menos setenta países. Ficou mais de cem semanas na lista de *best-sellers* do *New York Times*. Em maio de 2007, seu segundo romance, *A Thousand Splendid Suns*, estreou em primeiro lugar na lista de *best-sellers* do *New York Times*, permanecendo nesse local por quinze semanas e quase um ano inteiro na lista de *best-sellers*. Juntos, os dois livros venderam mais de 10 milhões de cópias nos Estados Unidos e mais de 38 milhões de cópias em todo o mundo. O autor também escreveu *And the Mountains Echoed* em 2013 (HOSSEINI, [s.d]).

⁷ O romance é considerado como literatura de testemunho de um momento histórico. Seligmann-Silva refere-se ao termo “literatura de testemunho” como associado à “[...] necessidade de se fazer justiça, de se dar conta da exemplaridade do ‘herói’ e de se conquistar uma voz para o subalterno” (2005, p. 89). Desse modo, o romance de Halaby apresenta como característica a polifonia, em que diversas vozes são evocadas para dar voz àquele que fala e que responde ao chamado de uma coletividade em posição subalterna historicamente subjugada. A literatura de testemunho, embora tenha um caráter subjetivo e ficcional vinculado à percepção de quem narra, é mediada pela memória e estabelece uma relação com o passado cujos efeitos permanecem no presente. Ao testemunhar, o(a) narrador(a) revive e recria acontecimentos que o(a) marcaram no âmbito ficcional da narrativa. Para Seligmann-Silva em *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes* (2017), alguns traços da chamada Literatura de Testemunho são: (1) o registro em primeira pessoa, como *O diário de Anne Frank*; (2) o desejo de justiça como em *Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus; (3) o valor ético, (4) o desejo de resistência, (5) a menção de um evento coletivo como nos relatos de Primo Levi em *É isto um homem?*; além da (6) presença do trauma e (7) do vínculo com a história.

estigmatizados pela mídia e pelos discursos políticos hegemônicos norte-americanos em relação a imigrantes de origem islâmica. A presente investigação refere-se especificamente ao modo como ambos narram traumas psíquicos e culturais.

The Kite Runner (2003) foi classificado como enciclopédico por apresentar vários termos que “traduzem”, ao paladar ocidental, costumes e termos da língua Farsi, utilizada no Afeganistão. Aparentemente, é um romance para adolescentes em que os dois meninos afegãos passam por situações traumáticas para que, ao final, um deles encontre abrigo nos Estados Unidos. No entanto, a obra expressa experiências que colocam o sujeito muçulmano na posição de quem vive em meio à violência e ao fanatismo religioso, precisando ser salvo pela cultura americana. No texto, aparece o bom afegão, que no caso é culturalmente americanizado; o mau afegão, que prega uma pureza étnica e religiosa, além de ser bruto e associado ao Talibã. Temos também o afegão-vítima cuja função é ser oprimido pelo malvado, permitindo assim que o bom afegão surja para salvá-lo e levá-lo para a América. Com o objetivo de analisar as implicações identitárias e discursivas exploradas na narrativa, deparei-me com os seguintes questionamentos: Qual é o efeito discursivo da suposta superação do trauma de infância narrado pelo protagonista Amir? Seu trauma favorece a quem? E a negligência dos traumas dos demais personagens? Quais são os pressupostos que a obra carrega e propaga? Por que foi tão difundida na mídia internacional desde 2003, passando a ser leitura obrigatória nas escolas americanas de Ensino Médio voltadas para grupos minoritários? Qual é a relação do romance com o Onze de Setembro? Qual é a relação estabelecida pela obra entre o trauma e a questão da migração para os Estados Unidos? Essas questões remetem a outras no contexto extradiegético: Quais são as causas de uma crise global que leva milhares de pessoas a migrarem para outros locais em busca de melhores condições de vida? O que leva alguém a morrer por uma causa? O que significa viver sem dignidade no Islã? Quais são os motivos para demonizar o Islã? Isso favorece a quem? Quantos já estão mortos em vida e acreditam terem apenas suas “almas” para salvar? Quantos têm como único objetivo a vingança? Quantos são manipulados a acreditar que atos suicidas farão alguma diferença no contexto global? Quantos atos suicidas ocorrem pela ausência de um sentido para a autopreservação? Quantos acreditam que não têm mais nada a perder a não ser a sua dignidade e são, assim, facilmente manipulados pela elite governante? Quantos são manipulados a se identificarem com o mal para assim se autopunirem ou se sacrificarem em prol da vida de outros que consideram mais merecedores? Quais são os efeitos da colonização do pensamento? Esses são alguns questionamentos plausíveis em relação à obra literária que nos faz pensar sobre a chamada crise migratória do Oriente Médio, que tem como

consequências drásticas a onda de emigrantes buscando espaço e reconhecimento de suas particularidades, principalmente na Europa e nos Estados Unidos. O que efetivamente sabemos sobre essas pessoas e essa situação? O que a literatura nos permite perceber? Resgatar o romance como uma narrativa de traumas (plural) torna-se imperativo para analisar as implicações identitárias e discursivas que a narrativa propaga.

Constatei que há vozes dissidentes que também publicaram obras literárias envolvendo a temática do conflito cultural, reaceso a partir do momento em que foi divulgado o pertencimento étnico-cultural de quem assumiu a responsabilidade pelo atentado e a queda das Torres Gêmeas. Foi nesse contexto que minha pesquisa me conduziu à escritora Laila Halaby⁸, autora de *Once in a Promised Land* (2007). A escritora árabe-americana questiona o modo como árabes são estigmatizados no contexto americano contemporâneo. Além disso, promove espaço para novas possibilidades de interpretação da articulação entre diferenças culturais e sua presença na literatura americana Pós Onze de Setembro. *Once in a Promised Land* é seu segundo romance. Apesar de mais de dez anos terem se passado após sua publicação, o romance ainda não foi traduzido para a língua portuguesa, nem para a espanhola, o que leva a certa invisibilidade no contexto da América Latina. Ao propagar uma visão de empatia intercultural, explora barreiras identitárias e semelhanças culturais, abordando o conflito gerado pelo preconceito étnico no imaginário coletivo no contexto norte-americano. No romance, uma família de origem muçulmana, vivendo na América, percebe a dissipação da possibilidade de viver o “sonho americano”. O casal, aparentemente integrado ao contexto americano de classe média-alta, depara-se com a situação de ser visto como o “outro” da nação americana a partir do impacto social gerado pelo Onze de Setembro.

No cotejo das duas narrativas, somos convidados a investigar a contextualização histórica a respeito da islamofobia e o constante conflito entre Oriente e Ocidente, com destaque para a obra de Edward Said (1978). São analisadas questões sobre religião e cultura mencionadas pelo cientista político Samuel Huntington em seu livro *Choque de civilizações* (1996), resultado de sua tese. Seus estudos são relevantes para observar as assimetrias de poder entre os personagens Hassan e Amir na obra *The Kite Runner* (2003). Por outro lado, a obra *Once in a Promised Land* (2007) foca na questão da imposta subjugação entre etnias, nas

⁸ Natural de Beirute, é filha de um jordaniano e uma americana. Foi criada principalmente no Arizona, é licenciada em italiano e árabe, com mestrado em literatura árabe e em aconselhamento. Trabalha como conselheira na Faculdade de Saúde Pública da Universidade do Arizona. Publicou histórias infantis, um livro de poemas e dois romances: *West of the Jordan* (2003, vencedor de um Prêmio PEN/*Beyond Margins*) e *Once in a Promised Land* (2007, vencedor de *Barnes and Noble*). O segundo romance foi nomeado pelo *Washington Post* como uma das 100 melhores obras de ficção para 2007. Foram publicados pela *Beacon Press*. Está escrevendo um terceiro romance sobre um soldado americano que volta da guerra contra o Iraque (HALABY, [s.d.]).

assimetrias de poder e não nas diferenças religiosas e étnicas como tendo influência direta na manutenção de conflitos histórico-culturais. A forma como a obra instiga a reflexão a respeito do peso dos estereótipos na projeção cultural é abordada com destaque na presente pesquisa.

A hipótese que levanto é a de que *The Kite Runner* reafirma o discurso midiático americano que demanda a imposição da cultura americana e intervenção no Oriente Médio, enquanto *Once in a Promised Land* apresenta um discurso subversivo que caminha em direção a uma proposta cultural híbrida, apontando para problemas domésticos do país, tais como preconceitos e a segregação, que geram condições para conflitos étnicos e políticos. Analiso se o trauma cultural resultante do Onze de Setembro é utilizado para a fixação de estereótipos na obra *The Kite Runner* e se o reconhecimento da constante presença de um determinado imaginário resultante do trauma em *Once in a Promised Land* possibilita a ruptura de uma bolha cultural, pois os choques traumáticos presentes na narrativa promovem uma “fenda” na percepção do indivíduo e do grupo afetado em relação ao evento traumático, tornando visíveis as relações de poder que estão em jogo.

Para comprovar a referida hipótese, analiso ambos os romances sob o viés dos Estudos do Trauma na perspectiva da Literatura Comparada, observando como os choques traumáticos presentes nas narrativas possuem uma relação metonímica com os conflitos culturais através das atitudes dos personagens, o que remete a distintas posições político-discursivas marcadas nas narrativas. O foco temático está na relação entre a narrativa de eventos traumáticos e projeções identitárias que envolvem disputas de poder. As obras remetem a possíveis elos que transcendem fronteiras étnicas na construção de discursos transnacionais e transcontinentais. Todavia, enquanto a obra de Khaled Hosseini atende ao discurso de necessidade de “resgate” do Oriente para que seja assimilado e se adapte ao Ocidente, a obra de Laila Halaby direciona seu olhar para os traumas e medos vivenciados pela e na cultura americana, apontando para momentos em que a desconfiança em relação à cultura árabe e à religião muçulmana levam a atitudes xenofóbicas, preconceituosas e intolerantes. Halaby denuncia o aparato discursivo da adaptação ao contexto americano como um modo de exclusão de qualquer experiência que não atenda ao modelo padrão predeterminado que coloca o sujeito muçulmano na posição de fanático e/ou de subjugado.

Segundo Derrida (1991), a literatura pode jogar seriamente com todas as formas de conhecimento, temporariamente quebrando suas regras discursivas. Nesse contexto, a arte assume um papel fundamental. A cultura providencia, através da arte, um espaço de jogo sério, um espaço em que conhecimento e sentido podem ser constantemente desarticulados e reorganizados. Para Isabel Armstrong, “a categoria estética é um modo político que media

uma vida criada e um espaço culturalmente modificado que é transgressivo. Sua função é brincar com as contradições.” (2000, p. 43, tradução nossa). A tarefa estética é jogar com o contraditório: com o narrado e a impossibilidade de ser narrado. Segundo Armstrong, o trauma pode ser conceituado como um problema de capacidade narrativa.

A literatura, nesse aspecto, é um “espaço possível para a reelaboração do passado por constituir uma espécie de manifestação do real, isto é, do real que resiste à simbolização.” (NESTROVSKI; SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 7). Ao permitir o acesso ao “indizível” da experiência traumática, a obra literária reencena-a de uma forma indireta, em nível alegórico. Afeta, desse modo, os sentidos do(a) leitor(a), provoca emoções e reconexão com traumas individuais e coletivos, remoldando e persuadindo o(a) leitor(a) a promover uma determinada leitura de mundo. História, trauma e literatura estão, portanto, intrinsecamente relacionados. A experiência particular pode assumir, assim, proporções coletivas. Investigar como essa experiência é elaborada nas obras literárias e os níveis de sentido que ela carrega ao se tornar consciente é imprescindível para averiguar a respeito das implicações culturais de tais narrativas, sobretudo seus efeitos nas formulações de gênero, etnia e classe social.

A prática acadêmica da Literatura Comparada, como espaço de conscientização, possibilita a observação de relações entre violência, poder, política, história, teoria e crítica, o que demanda um olhar interdisciplinar e interdiscursivo, o que significa ultrapassar fronteiras nacionais e linguísticas, enquanto indaga-se a respeito do universo imagético e discursivo presente nos textos literários. O comparatismo possibilita a análise de “distintas práticas sociais e discursivas procedentes de culturas diferentes que convivem em um mesmo espaço-tempo.” (COUTINHO, 2016, p. 189). Portanto, a metodologia a ser utilizada é comparatista e aborda questões culturais referentes a trauma, gênero, alteridade, identidades diaspóricas e híbridas, discursos não hegemônicos e práticas culturais. Pretende-se partir do estudo de superfície das obras e aprofundar a análise mediante uma abordagem qualitativa do ponto de vista das questões teóricas a serem destacadas em cada capítulo da tese. Leva-se em consideração o papel de agência da arte literária como modo de intervenção no imaginário cultural e político em constante diálogo com o contexto histórico.

A temática do trauma psíquico e social tem sido abordada por teóricas como Judith Butler (2004). Associado a um “estranho familiar”, o registro do trauma se mantém na memória do indivíduo e necessita ser reelaborado através da criação de histórias ficcionais possíveis. Butler alerta que o trauma pode ser utilizado para fins manipulativos, pois é possível direcionar o medo que ele provoca para algum agente externo específico e a culpa para a própria vítima. O trauma pode fixar binarismos como Ocidente *versus* Oriente, ou

promover uma reelaboração de paradigmas no sentido de denunciar o absurdo da segmentação de comunidades em polaridades, tendo em vista o mundo plural e transcultural percebido na atualidade. Segundo Butler (2004), a literatura é um modo de transformar o trauma em memória lacunar, mas narrável. O contar uma história passa pelo processo de dizer o que o discurso dominante espera que seja dito e representado. O texto que rompe com esse discurso e propõe uma fenda que permite o vazar de uma outra história possível vai tocar em feridas mais profundas e questionar posições binárias como Ocidente *versus* Oriente, visto que identidades culturais são representações e estão sempre em processo de vir a ser, dependente das relações de poder que estão em conflito pelo viés discursivo. O enfoque midiático em torno do Onze de Setembro e sua presença na literatura americana produzida no período recebem destaque no presente trabalho de pesquisa, bem como a observação do modo com que as narrativas sobre o evento promoveram desestabilização e alimentaram um trauma marcadamente gendrado de cunho xenofóbico na população.

Sob o viés do pensamento pós-colonial, os romances, através da narrativa de traumas, oferecem um potencial de denúncia do processo de despolitização das vítimas da opressão, de apagamento identitário, bem como uma oportunidade de tornar visível a cumplicidade social frente à violência imposta. Na trajetória da reflexão teórica pós-colonial, é importante destacar o papel de Stuart Hall (2006) ao afirmar que identidades culturais diaspóricas são produzidas por relações de poder que controlam e normatizam representações identitárias através de oposições binárias. Para o teórico, as identidades podem ser constituídas tendo como características a multiplicidade, o formato fluido, continuamente formatado por relações sociais, políticas e contextos culturais em que se encontram. São, portanto, passíveis de reformulação e estão em constante transformação. Desse modo, Estudos Pós-coloniais com foco em questões de gênero podem oferecer ferramentas para o estudo de narrativas que destacam o lugar de fala da alteridade e revelam a violência presente nas práticas coloniais. A autoria é de suma relevância, pois indica o lugar de fala que está atrelado a reivindicações discursivas. Os textos do *corpus* constituem, assim, um espaço de tensão em que sistemas culturais diversos são colocados em pauta por meio de conflitos, interesses e pontos de vista distintos. É preciso observar de quem é a perspectiva do(a) narrador(a), das vozes que são autorizadas à expressão através da divulgação de romances e quais são as crenças que as obras questionam e/ou propagam. Parte-se do pressuposto de que a narrativa de traumas pode ser uma oportunidade de desacomodação que vai além da repetição e fixação das projeções traumáticas. Além disso, o processo de apagamento de vozes dissidentes no que tange à visibilidade das produções ficcionais no contexto nacional e mundial pode ser abalado através

do estudo sistemático dessas obras sob o viés dos seus efeitos discursivos. A literatura é um modo de transformação e/ou manutenção do sistema social que tem sua força baseada em projeções discursivas vinculadas à materialidade histórica. Sendo assim, a crítica literária tem a função de jogar luzes nesse vínculo.

Para a organização da tese, o primeiro capítulo destacará os estudos sobre narrativas de trauma, contando com as contribuições teóricas de autores como Márcio Seligmann-Silva, Cathy Caruth, Sigmund Freud, Shoshana Felman, Geoffrey Hartman e Judith Herman, dentre outros. As citações das obras teóricas, originalmente publicadas em língua inglesa, inseridas nos parágrafos serão traduzidas para manter a fluência da leitura na língua portuguesa, permanecendo em língua inglesa apenas as citações mais longas. No entanto, as obras literárias serão mantidas conforme o texto original em língua inglesa. O capítulo abordará os primórdios da observação do trauma psíquico e, a seguir, a relação entre trauma, narrativa, história e o viés pós-colonial. Em nível psicológico, a experiência traumática gera um processo de clivagem narcísica que promove despersonalização e fragmentação da psique, tendo como consequência a fixação no trauma e em sua reprodução, dada a incapacidade de elaboração da experiência em suas sucessivas repetições. A narrativa do trauma, nesse contexto, envolve a possibilidade de reelaboração da experiência para promover a sua ressignificação, o que gera também a oportunidade de retomada dos acontecimentos históricos sob outra perspectiva. No caso da experiência pós-colonial, o viés destacado é a produção de conhecimentos em formas culturais não canônicas que envolvem as vozes dos excluídos, dos subalternos, do “outro” nacional, marcado pela diáspora, pelo trauma do silenciamento, pela segregação e imposição de discursos sobre sua identidade.

O segundo capítulo apresenta seu foco na análise da obra *The Kite Runner* (2003) que aborda o trauma pela focalização do protagonista Amir. O universo imagético criado e as vozes dos excluídos e oprimidos da narrativa são analisadas frente ao discurso do narrador-protagonista. Está destacada a forma como o romance fixa projeções binárias de Ocidente *versus* Oriente e reafirma a política externa americana de intervenção no Oriente como proposta de humanização, que serve ao discurso midiático de salvação messiânica do povo oprimido. A obra propõe a superação de um trauma através do resgate do “outro” oriental, o que pressupõe um condicionamento a respeito de posições discursivas permeadas pela imposição de assimetrias nas relações de poder. A análise procura discutir os efeitos do trauma, incluindo o processo de aculturação e assimilação cultural através da incorporação do Oriente à cultura ocidental.

O romance *Once in a Promised Land* (2007) é abordado no terceiro capítulo a partir do trauma coletivo do Onze de Setembro nos Estados Unidos e seu impacto na propagação de estereótipos e preconceitos contra árabes e muçulmanos. A obra é um alerta a respeito da necessidade de busca por um caminho alternativo baseado na possibilidade de trânsito entre culturas, de modo que, ao invés de combater determinados segmentos da sociedade, estigmatizando-os, seja possível respeitar suas diferenças e analisar a sua necessidade de insubordinação. As inevitáveis tensões provenientes de sistemas culturais diversos podem ser compreendidas como oportunidades de desenvolvimento mútuo e não necessidade de erradicação ou de subjugação de um grupo ao outro. Outrossim, a obra denuncia o processo social de desumanização do “outro” oriental, apontando para a repetição do trauma como um modo de manutenção de um conflito entre etnias que reivindicam visibilidade em relação a suas próprias projeções e suas bandeiras discursivas. O capítulo também remete a um novo olhar sobre o híbrido árabe-americano. A forma narrativa do romance destacado inclui pequenos contos que são relatos de teor folclórico, cuja função é retomar de modo subjetivo a questão palestina e a influência americana no conflito com Israel, amplamente discutida pelo teórico Edward Said (2011).

Segundo Walter Benjamin em *Obras escolhidas* (1993a), não há documento de civilização que não seja ao mesmo tempo um registro de barbárie. Benjamin nos convoca a observar um testemunho da violência e de seus resíduos na mais inocente narrativa. Aponta para o fato de que um registro, seja ele histórico ou ficcional, está mergulhado em um contexto e produz um efeito de dominação social. Nesse sentido, a literatura é parte integrante e também determinante de um sistema cultural que envolve uma consciência de pertencimento de classe social, etnia e gênero. Em resumo, a tese aprofunda a reflexão a respeito de estereótipos islamofóbicos, apontando para aspectos como a violência sobre o corpo, seja física ou simbólica, e o distinto modo com que as obras analisadas sinalizam uma associação entre os estudos sobre trauma e um projeto de supremacia étnico-racial e de gênero em território americano. Analiso como os traumas dos personagens são abordados e quais são os discursos que as obras propagam.

2. ESTUDOS DE TRAUMA E A NARRATIVA FICCIONAL

Trauma is described as the response to an unexpected or overwhelming violent event or events that are not fully grasped as they occur, but return later in repeated flashbacks, nightmares, and other repetitive phenomena.

(CARUTH, 1995, p. 91)

Referência nos Estudos de Trauma no contexto americano, Cathy Caruth propõe uma reflexão sobre o trauma a partir do resgate de uma história cuja possibilidade de compreensão imediata é inexistente, marcada pela incapacidade momentânea de linguagem. Seu objetivo é: “permitir que a história apareça onde a compreensão imediata não alcança.” (CARUTH, 1995, p. 11, tradução nossa). Caruth traz *insights* da Desconstrução e Psicanálise para a análise dos artefatos culturais, tais como a literatura, que são considerados em seu potencial de testemunhas de histórias traumáticas. Enfatiza a questão ética e a necessidade de dar voz e ouvidos ao testemunho do(s) evento(s) traumático(s), embora a linguagem que remete ao trauma seja complexa e difusa: “[...] a linguagem e o silêncio da muda repetição do sofrimento, profunda e imperativamente demandam um novo modo de leitura e escuta que nos permita ir além do isolamento de indivíduos e culturas marcados pela experiência traumática.” (CARUTH, 1995, p. 11, tradução nossa).

Segundo Caruth, em uma era de catástrofes como a nossa, o trauma pode promover uma identificação entre culturas. Ouvir os traumas de outras culturas pode contribuir para uma solidariedade intercultural e recriar novas formas de comunicação através do testemunho. No entanto, os exemplos de análise utilizados por Caruth limitam-se ao contexto euro-americano, ocidental e branco. A partir dessa percepção, Michael Rothberg, em *Decolonizing Trauma Studies: a Response* (2008), apresenta uma crítica que instaura uma nova perspectiva marcadamente Pós-colonial ou Decolonial, como diria o próprio autor, pois considera que, ao invés de promover a solidariedade entre culturas, o efeito dos estudos sobre traumas eurocêntricos pode ter como resultado o contrário, favorecendo a continuidade de visões que aumentam as lacunas interculturais.

O brasileiro Márcio Seligmann-Silva tem se destacado no estudo de narrativas de trauma com suas pesquisas originalmente vinculadas ao contexto europeu do Holocausto. Em *Catástrofe e representação* (2000), explica o sentido do termo “catástrofe” (*kata + strophé*)

como “virada para baixo”. Também os termos “desabamento”, “desastre” e o hebraico *Shoah* estão associados ao significante. Catástrofes provocam traumas, palavra grega que indica “ferimento”. Segundo o autor, o termo “trauma” deriva de uma raiz indo-europeia e também possui o sentido de “friccionar, perfurar e passar através.” (NESTROVSKI; SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 8)⁹. Com o trauma, o sistema de referências sobre a realidade é abalado, friccionado e perfurado. Uma alteração psíquica é provocada com a fixação a um tempo passado e a um determinado espaço. A psique protege-se através do aparente esquecimento, mas seu registro permanece como uma ferida encoberta. Como superá-lo? Como aprender com ele? De que modo os estudos do trauma podem promover uma ressignificação da experiência colonial de imigração? Pode ser usado para fins manipulativos? Como o trauma do Onze de Setembro passou a ser abordado na literatura do período? Qual foi o caminho percorrido pelos Estudos do Trauma para chegar à percepção do trauma cultural e coletivo?

Ao refazer esse caminho investigativo seguindo uma sequência cronológica, observa-se que acidentes ocorridos no contexto da Revolução Industrial na Europa no século XIX levaram a uma mudança de percepção em relação ao conceito de trauma¹⁰. Não somente os danos físicos, mas também os efeitos psíquicos passaram a ser analisados. Casos de histeria foram relacionados a traumas, segundo pesquisas de Jean-Martin Charcot e Sigmund Freud. No entanto, apenas no século seguinte, no período pós-guerra do Vietnã, a Associação Americana de Psiquiatria passou a incluir o Estresse Pós-traumático no catálogo de doenças psíquicas. Na década de 1990, o termo passou a ser analisado também no que tange aos seus efeitos no âmbito da cultura, o que leva ao período contemporâneo, que é profundamente marcado por traumas culturais, percebidos em seu caráter interdisciplinar e transnacional. Seus sintomas são uma comunidade global obcecada por eventos traumáticos que, inclusive, apresenta uma competitividade em relação a uma política de luto e vitimização. Desse modo, reflexões teóricas da atualidade relacionam o trauma psíquico ao cultural, aspecto fundamental para uma retomada da importância dos estudos sobre narrativas de trauma e suas formas de manifestação.

A literatura é um modo de expressão da experiência traumática, pois permite o tipo de narração que o trauma demanda ao romper com as formas convencionais de representação, aspecto já destacado pelos desconstrutivistas. Essa questão é retomada em uma perspectiva

⁹ Seligmann-Silva é doutor em Teoria Literária pela Universidade Livre de Berlim, professor de Teoria Literária no Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP.

¹⁰ De acordo com o dicionário de Oxford (2000), a palavra “trauma” proveniente do termo grego que significa “ferida” foi registrada em língua inglesa em 1693. Ao longo dos séculos XVII e XVIII, foi associado a uma ferida física provocada por agentes externos. Apenas no final do século XIX, com os efeitos da revolução industrial, a noção de trauma psicológico passou a ser aceita. (BOND, 2019, p. 2).

pós-colonial com o intuito de analisar o modo como as narrativas de trauma são exploradas na literatura americana no período Pós Onze de Setembro em romances publicados por emigrantes do Oriente Médio que encontraram nos Estados Unidos a possibilidade de publicação de suas obras literárias. No momento, a sociedade estava ainda profundamente influenciada pelo trauma do Onze de Setembro e pelas políticas de proteção ao povo americano.

A forma tradicional do romance como manifestação cultural também tem sido afetada e transformada por esse mergulho em um universo de percepções que testemunham a presença de forças desiguais na representação cultural. Nesse sentido, Homi Bhabha (2013, p. 248) menciona a cultura como transnacional e tradutória. O deslocamento de povos afeta e gera tradução de significados culturais. A transnacionalidade torna-se uma categoria de investigação e o “estudo da literatura mundial pode ser o estudo do modo pelo qual as culturas se reconhecem através de suas projeções de alteridade.” (BHABHA, 2013, p. 33). Cabe questionar a quem é dada a voz nas narrativas literárias, como essas vozes projetam a alteridade e com quais objetivos implícitos e/ou explícitos criam “realidades” através das vivências experimentadas por seus personagens. Sendo assim, é pertinente discutir a relação entre o registro de experiências traumáticas na literatura e sua materialidade discursiva.

Nesse contexto, Khaled Hosseini publica *The Kite Runner* (2003), em que o drama do personagem Amir está marcado pela experiência traumática de ter presenciado o estupro de seu amigo Hassan na infância, no Afeganistão. A narrativa envolve sua trajetória de vida em função da superação da culpa por sua inércia, apresentando como pano de fundo a questão do refúgio e da salvação encontrados na América. Sua repercussão e tradução para mais de quarenta línguas, bem como a cuidadosa utilização da linguagem e focalização em Amir, revelam uma engenhosa percepção em relação à potencialidade da literatura na difusão de um sentimento de comoção frente à situação de povos em êxodo com destaque para a referência geográfica: do Oriente Médio para o Ocidente, mais especificamente, para a América.

Alguns anos mais tarde, Laila Halaby publica *Once in a Promised Land* (2007) como um registro testemunhal do preconceito cultural contra muçulmanos e árabes gerado na sociedade americana após o discurso xenofóbico que envolve o Onze de Setembro. Em sua narrativa, assim como na de Hosseini, há personagens vivendo situações traumáticas que promovem uma identificação do(a)s leitor(a)s com as situações de conflito. Além disso, na narrativa de Halaby, há um choque com o desmoronar de estereótipos, o que mobiliza uma atitude de reflexão frente à violência da imposição midiática de uma imagem negativa para povos provenientes do Oriente Médio.

Nesse contexto, os dois romances demandam um estudo sob um olhar pós-colonial que os reconheça como narrativas de trauma, embora lidem com a questão de modo divergente. Enquanto o primeiro foca na necessidade de assimilação cultural e superação do trauma psíquico individual, sendo um romance de formação da identidade do protagonista, o segundo apresenta um tom testemunhal, enfatizando o desmoronar identitário através do choque traumático e a consequente necessidade de resistência frente a uma imposição discursiva que demanda a fixação de estereótipos identitários cujas origens estão em traumas culturais. Halaby denuncia a presença do trauma cultural na sociedade americana Pós Onze de Setembro, indicando a possibilidade de ruptura de uma bolha social, como forma de resistência a uma estrutura violenta, xenofóbica e preconceituosa que aprisiona o imaginário coletivo ao delimitar e projetar papéis sociais específicos para diferentes grupos étnicos.

2.1 ESTRESSE PÓS-TRAUMÁTICO: DO PSÍQUICO AO CULTURAL

Pessoas que vivenciam experiências como guerras, acidentes, desastres, epidemias ou outros eventos estressores geralmente apresentam um distúrbio psíquico chamado de Estresse Pós-traumático. O trauma afeta a memória e, desse modo, a identidade de quem passa pela situação traumática. Mais do que isso, o trauma costuma ser revivido através de *flashbacks*, pesadelos recorrentes ou situações posteriores que ecoam a original. Uma das possíveis consequências é a tentativa de evitar os estímulos associados ao trauma. Isso faz com que as vítimas se refugiem em algum tipo de isolamento. Pode acontecer, inclusive, o aparente esquecimento do acontecimento traumático. Uma possível reação ao trauma é a sensação de extrema vigilância em que o indivíduo tenta evitar a sua repetição a qualquer custo, mantendo-se afastado de estímulos estressores associados ao fato que o gerou. Os sintomas podem ser isolados, crônicos e também podem aparecer tardiamente em relação ao momento do acontecimento traumático. Para entender como o trauma afeta o sujeito, aprofundamos os estudos da pesquisadora americana Cathy Caruth e suas considerações sobre as pesquisas de Sigmund Freud na área.

Segundo Caruth (1995), o termo “trauma”, proveniente da palavra grega “ferida”, foi usado primeiramente no século XVII na medicina como um machucado causado por um agente externo. Apenas em 1895, o termo passou a ser incluído no dicionário de Oxford como uma ferida de ordem psíquica. Em princípio, apenas as vítimas diretas de uma situação traumática eram diagnosticadas com o problema. No entanto, as testemunhas e/ou vítimas secundárias também passaram a ser atendidas por apresentarem sintomas equivalentes. Hoje,

sabe-se que famílias inteiras podem ser afetadas por históricos de abuso doméstico, por exemplo. Ativistas políticos, grupos étnicos, pessoas que compartilham histórias de violência racial, sexual e de gênero percebem sua identidade formada a partir de experiências traumáticas que necessitam ser “desenterradas” da memória para que possam ser elaboradas. Do contrário, voltarão como fantasmas a assombrar as experiências presentes em busca de repetição para a elaboração na psique de quem as vivenciou, testemunhou ou herdou. Há, portanto, a constatação de que os resíduos da memória traumática clamam por sentido e testemunho para serem aceitos psicologicamente como experiência e oportunidade de aprendizado.

O trauma abre passagens de modo abrupto, contagia através de processos de transferência ou sugestão. Segundo Caruth (1991, p. 417, tradução nossa), o “trauma vem tornando-se central na caracterização do nosso tempo”, e é visto como um sintoma da história que não pode ser contada no momento em que ocorre. Para a proteção psíquica do ego, o trauma mais intenso não fica acessível na memória consciente. A necessidade psíquica de fuga da dor provoca esse apagamento que permanece latente, podendo ser recuperado apenas na inacessibilidade de sua ocorrência. Nesse sentido, vivemos uma época de crise em relação à veracidade dos acontecimentos passados registrados em nossas memórias. O trauma aciona sentimentos de medo e a raiva, pode promover identificação com as vítimas e perpetradores, além de direcionar atitudes, bem como transformar percepções frente ao tempo presente. Há uma fixação psíquica na mente frente ao(s) evento(s) não assimilado(s). Para Kardiner (1941, p. 74, tradução nossa), “O trauma é uma influência externa que necessita de uma abrupta adaptação do organismo que ele é incapaz de conseguir.” Segundo o teórico, uma das consequências psíquicas pode ser a dissociação: processo de reações dissociativas que protegem a psique do trauma e permitem que a mente continue a funcionar normalmente. Através desse processo, a lembrança da ocorrência não é mais consciente. O que permanece é a sensação, os efeitos do trauma sem a correlação com suas causas. A carga sensorial fica marcada no corpo, desconectada da lembrança psíquica do evento traumático. O medo permanece, mas não há lembrança de sua causa. A pessoa traumatizada mantém a sensação de desconexão em relação ao tempo presente, sente que perdeu algo e não sabe exatamente o que é, volta-se ao passado, mas como o trauma não é consciente, os rastros não são facilmente detectáveis.

De acordo com Hacking (1995), a hipnose foi usada no tratamento do transtorno traumático pois é um modo de, artificialmente, induzir o mesmo foco de atenção, desbloqueando as ideias fixas e permitindo o fluxo de energia psíquica ao convencer o

paciente de que não há nada a temer. A experiência é mantida dividida através de alterações na memória e consciência. Nesse sentido, ao observar que acidentes mentais produzem uma doença de memória, seria necessário manipular essa memória e recompô-la com uma memória falsificada, segundo Hacking. O tratamento hipnótico gerou, assim, uma “crise da verdade”, pois uma “falsa memória” curaria o paciente. (HACKING, 1995, p. 196, tradução nossa).

Sigmund Freud (1974, p. 58, tradução nossa) destaca que o trauma é uma doença da memória e que pessoas com histeria “sofrem de reminiscências”, pois a memória traumática está totalmente ausente da memória do paciente quando ele está em um estado psíquico normal. A cura, para o paciente, estaria em trazê-la para a consciência pela hipnose e removê-la através da sugestão do médico e ou hipnólogo. Freud acreditava na necessidade de fala do paciente, na cura pela fala: usar a linguagem para acessar o trauma era seu desafio. O pai da Psicanálise observava a separação entre mente consciente e inconsciente e concluiu que o conteúdo manifesto está no consciente e o conteúdo latente no inconsciente. Os sintomas histéricos, sonhos e comportamentos compulsivos são como assombrações, um sinal de que há um fantasma enterrado que ainda aspira por testemunhas, que não atinge completamente a consciência, pois está reprimido. A repressão é compreendida como um censor que não permite que venha à consciência o que causa dor. Quando a dor é insuportável, a repressão e o aparente esquecimento são necessários. Freud acreditava, portanto, que a histeria, observada como um efeito do trauma, poderia desaparecer por sugestão e persuasão, efetivando o esquecimento. A meta seria criar uma pseudo-realidade através da repetição discursiva, persuadir: convencer pela fala. Enaltecia, assim, o poder curativo da palavra. Além disso, Freud questionou a predisposição hereditária nos casos de histeria associada a traumas. Primeiramente, acreditava que “as causas da histeria estavam em prematuras experiências sexuais.” (FREUD; BREUER, 1990, p. 203). Posteriormente, passou a considerar que o inconsciente não distingue ficção de realidade. Por isso insistiu em ficcionalizar a realidade, para modificá-la no registro sub e inconsciente de seus pacientes. Isso levou aos posteriores estudos da sexualidade infantil e à ênfase no simbólico. Finalmente, abandonou a hipnose, pois temia que o trauma fosse considerado como um possível estado induzido por ela.

Caruth (1991) investiga narrativas de trauma a partir dos estudos de Freud sobre a temática. Alega que o psicanalista destacou que os séculos XIX e XX foram marcados por experiências traumáticas que uniram povos em torno do luto, da melancolia, da morte violenta e prematura. “Um dos fatos intrigantes apontados por Freud é a temporalidade da memória do trauma. Um evento só pode ser compreendido como traumático após a sua ocorrência, o que

reitera a afirmativa de que o trauma está conectado a outro tempo e outro espaço.” (CARUTH, 1991, p. 420, tradução nossa). Sua permanência em nível inconsciente ou pré-consciente indica uma lacuna na percepção cognitiva que clama por preenchimento e, em sua ausência, por repetição. Assim o trauma forma uma estrutura inconsciente e novos elementos aparecem para ocupar os espaços dos anteriores, em uma tentativa psíquica de assimilação de experiências, embora não sejam prazerosas.

Em seu texto *Studies on Hysteria* (1895/1974), Freud avalia a dinâmica do trauma, a repressão e a formação de sintomas e sustenta que um evento marcante, inaceitável para a consciência, pode ser esquecido e retornar na forma de sintomas somáticos ou comportamentos repetitivos. Conclui, inicialmente, que sintomas neuróticos são, geralmente, resultantes da repressão de desejos. No entanto, em *Além do princípio do prazer* (1920/1996a), escreve sobre a compulsão de repetição do trauma observada a partir das atitudes dos soldados ao voltarem de guerras. Constata que a psique, afetada por um estímulo externo que é forte demais para ser aceito como “normal”, busca retornar no tempo e restaurar o momento traumático na tentativa de processar o material ainda não assimilado. Afirma que, além do princípio de busca pelo prazer, que se sobrepõe ao princípio da realidade, temos a “pulsão de morte”, ou seja, o desejo de retorno a uma forma inorgânica. Além da pulsão sexual, energia em busca de satisfação, a pulsão de morte revela o desejo de aniquilação da nossa individualidade. Dessa forma, somos assim mobilizados por traumas inconscientes que podem levar a atitudes autodestrutivas. A vida social pode ser um modo de controle, de repressão desse desejo de aniquilação, mas também, ao contrário, os traumas inconscientes podem ser mobilizados por novas experiências, que os reinscrevem em repetições de eventos catastróficos.

Atenta às implicações de cunho político-ideológico e defendendo a necessidade de promover a atitude de agência frente à presença do trauma psíquico, Judith Herman (1992b, p. 41), em *Trauma and Recovery*, destaca que o trauma é “resolvido” apenas quando a vítima desenvolve um novo “esquema” mental para compreender o que aconteceu. Ou seja, o trauma psíquico demanda expressão e uma compreensão que, muitas vezes, ultrapassa o nível individual e depara-se com uma grande demanda coletiva. Esse trauma não é apenas uma ferida mental que necessita ser curada e pronto. Herman considera que o registro mental ocorre após o evento traumático e está, portanto, ligado à imersão e à interpretação do indivíduo afetado, o que está, por sua vez, atrelado ao universo cultural ao qual o indivíduo pertence. Pessoas diferentes que passam pela mesma situação são afetadas de modo diferente.

Herman constata que há diferentes níveis de percepção dos acontecimentos vinculados às subjetivas questões de formação identitária, discursiva e cultural.

Nesse contexto, Freud, em *Além do princípio do prazer* (1920/1996a), também havia destacado o papel da agência. Segundo o autor, o trauma é fruto de um evento externo ao organismo que provoca uma perturbação de larga escala no seu funcionamento psíquico. Ao observar seu neto que brincava de “*fort*” e “*da*”¹¹, concluiu que a brincadeira era um modo de representar o afastamento e posterior reaparição simbólica da mãe do menino. Embora desejasse a presença da mãe, em sua fantasia, o menino brincava de fazê-la sumir para, através de sua ação, fazê-la voltar. Freud (1920/1996a, p. 307) considerou que crianças repetem experiências não prazerosas na tentativa de “recuperação da sensação de controle da situação”. Aponta para o desejo de repetir para assimilar e controlar. Está expressa aqui a necessidade psíquica de agência em relação ao fato ou situação traumática. Repetir a situação, porém esvaziá-la de seu sofrimento seria um modo de superar o trauma. Experimentar a sensação de poder ao recriar e, assim, desfazer o nó do trauma, empodera o indivíduo e elimina o medo. Essa era a hipótese inicial de Freud. Percebia que o problema da compulsão por repetição está no risco de que nações, indivíduos e coletividades enredem-se em ciclos de incompreendida repetição de violência até que o evento traumático seja “traduzido”, venha à tona e, assim, possa ser superado. Esse processo é irracional e sensório, está, portanto, relacionado ao desejo psíquico de superação, reconstituição de equilíbrio e controle.

Finalmente, em *Moisés e o monoteísmo*, Freud (1934-1939/1996b) desenvolveu uma teoria do trauma relacionada ao desenvolvimento das culturas, do seu papel social. O livro foi escrito a partir da especulação de Freud sobre as origens do Judaísmo através da analogia do efeito do trauma sobre uma civilização inteira. São as raízes de um trauma cultural coletivo. Conceituou o período de latência, em que a memória do período traumático pode permanecer esquecida; ela pode ser despertada quando algum fato semelhante ao que originou o trauma ocorre. Nesse sentido, cada catástrofe nacional invoca a memória de outras catástrofes reprimidas. Para Freud (1934-1939/1996b), há indícios de que todos os traumas históricos são repetições do mítico complexo de Édipo, envolvendo a morte do primeiro pai, isto é, o desejo de repetir o assassinato do pai está entranhado na psique humana e seus rastros estão presentes nas religiões e culturas. Freud acreditava que os judeus carregam um segredo traumático de seu passado, o assassinato do pai fundador: Moisés. Segundo suas colocações, após um período de latência, a força da lei do deus único que havia sido estabelecida por Moisés

¹¹A expressão “*fort*” indica “ido”, enquanto “*da*” indica “aqui”. Os fonemas marcam uma oposição entre ausência e presença de um objeto que é afastado e depois volta para junto do menino.

retornou, reafirmando o Judaísmo como uma religião monoteísta. Primeiro, foi necessário restabelecer a autoridade do pai, para repetir a sua destruição. Essa história evocada por Freud remete à emergência de manifestações de cunho psíquico em que um evento antigo fora esquecido, mas cujo sentido ainda não havia sido devidamente elaborado, por isso retorna. Essa analogia, muito estudada em função do Holocausto, evoca o preconceito contra judeus como um decreto de uma culpa frente a uma acusação: “assassinos do pai”. Para Freud, a presença de judeus não foi assimilada pelas nações europeias que lidavam com um forte ressentimento, uma vez que a religião judaica não se identifica com um sentimento de culpa pelo suposto assassinato de Cristo, característica presente na maioria das religiões ocidentais. A culminância desse ressentimento teria gerado o genocídio judeu. Segundo Freud, o sentimento de culpa em relação ao ato alheio (matar o pai) é resultado de um desejo de vingança. No entanto, a repressão, como mecanismo de defesa da psique, impedia que essa ideia surgisse de modo consciente e explícito. O trauma inconsciente está, desse modo, fora da história oficial; no entanto, sua ebulição pode ocorrer a qualquer momento. Isso explicaria porque sociedades democráticas, de tempos em tempos, elegem governantes com perfil fascista, anseiam por um “pai” autoritário para novamente destituí-lo e repetir o reprimido complexo de Édipo.

Os danos dos traumas coletivos são percebidos em nossa sociedade através de seus efeitos nocivos. Para Caruth (1996), *Moisés e o monoteísmo* pode nos ajudar a compreender as catástrofes de nossa era. A pesquisadora destaca a aporia de uma história mobilizada por uma pré-história traumática e inacessível. Quando conexões lógicas de causa e efeito são apagadas da memória, permanecem as repetições do trauma e compulsões irracionais. Kai Erikson (1976) define o trauma individual como “uma explosão psíquica que rompe as defesas de modo tão súbito e com uma força tão brutal que não há a possibilidade de o indivíduo reagir de modo efetivo.” (ERIKSON, 1976, p. 153, tradução nossa). Ao falar do trauma coletivo, menciona “um romper do tecido social que danifica os laços que atraem as pessoas e interfere no senso de comunidade.” (ERIKSON, 1976, p. 154, tradução nossa). Para Erikson, torna-se imperativo narrar o trauma, embora lacunar e irrepresentável em sua completude.

Jean-François Lyotard (1990) considera a Modernidade como um período que, violentamente, suprimiu ou esqueceu os traumas passados, transformados em sintomas, como um espectro. Destaca a importância da arte não como “a possibilidade de dizer o não-dito, mas como a possibilidade de dizer que existe algo que não pode ser dito.” (LYOTARD, 1990, p. 12, tradução nossa). A arte é, assim, um substituto que marca a presença de uma ausência.

A impossibilidade de total recuperação do momento traumático é evidente, pois os acontecimentos passam pelo filtro dos sentidos. O mundo que percebemos é uma projeção de nossos sentidos com áreas obscuras, inacessíveis em sua totalidade. Continuamos despreparados para viver em meio à barbárie que persiste em nos traumatizar. No entanto, a arte tem o poder de indicar uma outra possibilidade, uma forma ou uma narrativa dissidente do discurso que a história consagra como fato, que não passa de uma versão dos acontecimentos, pois a mesma situação pode ser lembrada em seus diversos ângulos e é sempre um registro de uma percepção e de um apagamento. Outrossim, Shoshana Felman (2000)¹² apresenta, através de sua experiência pedagógica, a transmissibilidade do efeito traumático. A arte e a escola, segundo ela, são fundamentais na propagação e/ou elaboração de experiências traumáticas. A ciência e a história estão intimamente conectadas à cultura e à psicologia. Abordar os estudos do trauma na escola, portanto, é fundamental no combate à repetição de violências históricas. Felman também enfatiza que temos a possibilidade de transformar o trauma em narrativa e, desse modo, aprender a partir dele.

No tocante ao registro escrito do trauma, Maria Rita Kehl¹³ (2000, p. 139) em “O sexo, a morte, a mãe e o mal” afirma que “escrever é um dos recursos de que podemos nos valer para inverter, ainda que precariamente, a posição passiva que experimentamos diante da catástrofe.” Segundo Kehl (2000, p. 140), “Toda a representação evoca não só a ausência da coisa, mas também a distância que nos separa da coisa.” Toda representação é, portanto, uma aproximação tangente e parcial. No entanto, a literatura, como forma de representação, goza de uma liberdade absoluta: permite exorcizar Tântalos além de Eros, dizer no universo da fantasia o que não pode ser dito de outra forma. De acordo com Kehl (2000, p. 143), “do mal, se não se pode praticar, é preciso falar.” Além de falar, escrever para tornar menos imperativo o desejo de praticar. Vale lembrar que, por exemplo, o “mal” do Holocausto falava em nome do “bem”, portanto a habilidade e a transmissibilidade dos discursos que remetem a acontecimentos traumáticos devem ser constantemente analisadas. Temos aqui um indício da possibilidade de manipulação do trauma via narrativa. É necessário analisar historicamente como o trauma psíquico passou a ser reconhecido para pensar sobre o que tem sido feito com ele, por causa dele e seus efeitos sobre o trauma cultural.

De acordo com Lifton (1973), o mundo após 1945 é de sobreviventes. Hiroshima, o Holocausto, as guerras mundiais e o racismo norte-americano são alguns exemplos de experiências traumáticas e coletivas. Lifton (1973, p. 17, tradução nossa) considerava que o

¹² Professora de Literatura Comparada na Universidade de Yale.

¹³ Maria Rita Kehl é psicanalista ensaísta, doutora de Psicologia Clínica pela PUC- SP.

“trauma passa do analisado para o analista, que se torna assim também um sobrevivente.” Devido ao trauma, imagens cuja representação não pode ser recuperada, nem tampouco posta de lado completamente, causam uma sensação estranhamente familiar, *uncanny*. Quando assistimos, presenciamos cenas traumáticas, inconscientemente elas nos afetam e moldam nossa percepção da realidade, estabelecendo conexões com cenas e traumas anteriores. Lifton considera o Holocausto como o maior trauma coletivo e o abuso sexual infantil como o maior trauma individual. No entanto, é importante destacar que, já na década de 1970, foi Lifton quem desenvolveu uma teoria do trauma cultural, considerando que herdamos os traumas através da cultura. Cita como exemplo os fundadores do Estado de Israel: muitos eram sobreviventes de campos de concentração, desejavam promover um imaginário cultural de heroísmo ao invés de vitimização. O Museu do Holocausto faz parte do centro da cultura nacional americana. O sobrevivente retratado no museu engloba uma função messiânica, é considerado herói e encarnação do bem. Sobreviver é, assim, concebido como um ato político de resistência. Além das características individuais, os traumas culturais herdados também influenciam no modo como pessoas que passaram por situações extremas irão reagir frente a novos impactos.

2.2 O VIÉS PÓS-COLONIAL DOS ESTUDOS DE TRAUMA

Na academia norte-americana, a crítica pós-estruturalista dos anos 1970 e 1980 apresentava um enfoque epistemológico textualista, sendo acusada de ser a-histórica e apolítica. Na década de 1980, houve uma erupção de uma nova crítica voltada para a contextualização histórica da literatura, principalmente pelos Estudos Culturais e Pós-coloniais. Nesse contexto, na década de 1990, os Estudos de Trauma surgem como uma subárea dos Estudos de Memória e promovem um repensar sobre a relação entre texto e sua referencialidade histórica.

Alguns dos teóricos que se dedicaram aos Estudos do Trauma pertencentes à academia americana já mencionados foram: Cathy Caruth, Shoshana Felman e Judith Herman. Suas contribuições serão retomadas a seguir juntamente com as considerações de outros importantes estudiosos da área como Geoffrey Hartman, Laura Brown, Márcio Seligmann-Silva, Linda Hutcheon e Gerd Buelens em uma interlocução fundamental para uma retomada das indagações que levaram à necessidade de análise do trauma em suas implicações com o contexto cultural e histórico. Esse aspecto é indispensável para a análise de obras literárias que envolvem narrativas de trauma escritas e publicadas em solo americano

por autores provenientes do Oriente Médio, marcados pela experiência da diáspora e por um discurso de subalternidade.

Os traumas culturais que envolvem esses grupos considerados minoritários em países como os Estados Unidos afetam suas formações identitárias, muitas vezes marcadas por explorações sistêmicas e violências múltiplas. A partir dessa constatação, a crítica pós-colonial iniciada na Europa e na América do Norte por intelectuais – principalmente emigrantes oriundos de países pobres – tem seu olhar voltado para uma nova abordagem do trauma em sua dimensão cultural. Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak, dentre outros, denunciam o processo de colonização do pensamento e percebem pontos cegos na tradicional teoria dos Estudos sobre Trauma. O estudo de traumas, por esse viés, incorpora novas formas de produção de conhecimentos que ressignificam as experiências coloniais como a migração forçada, a diáspora, a escravidão, a migração e a segregação, que geram e/ou são geradas por preconceitos, estereótipos e a necessidade desenfreada de exploração de recursos naturais e humanos. Há a constatação de que o trauma pode “contaminar” gerações futuras que não vivenciaram diretamente as tragédias traumáticas, porém foram afetadas, observando que o próprio uso da tecnologia e da mídia tem favorecido a expansão desses efeitos. A partir da constatação de que a violência política e doméstica e o genocídio sofrido por grupos e/ou indivíduos deixam suas marcas em subseqüentes gerações, a crítica pós-colonial coloca o foco em análises comparatistas e na questão do hibridismo cultural. Desse modo, as vozes das minorias étnicas e transculturais são foco de análise, possibilitando um redirecionamento dos estudos do trauma para sua dimensão cultural e permitindo uma análise das relações de poder envolvidas.

Teórico(a)s de diversas áreas têm considerado a necessidade de estudar a experiência do sofrimento causado pela opressão colonial registrada também na literatura na esteira dos Estudos do Trauma. Linda Hutcheon (2002) têm sugerido a reconceitualização do Pós-colonialismo, entendido por ela como uma formação cultural pós-traumática, profundamente ligada ao trauma histórico. Cada nação possui traumas históricos que podem ser reativados no imaginário popular através da arte, da literatura, das narrativas. Hutcheon também propõe que sejam analisados romances que testemunham o sofrimento causado pela opressão colonial, destacando a necessidade de lembrar para ressignificar com o propósito de manter o registro do trauma na memória, na condição de aprendizagem. Essa é a principal contribuição para os Estudos de Trauma que defendo, pois permite que o caráter criativo e ativista do trauma apareça, não apenas o negativo tão enfatizado na psicanálise através do seu enfoque na melancolia e no luto. A autora destaca que traumas aparentemente esquecidos

voltam como assombrações, portanto, necessitam ser transformados em narrativa para serem assimilados como experiência. Temos aqui o caráter didático-pedagógico do estudo sobre traumas.

Para a psicoterapeuta Laura S. Brown (1995), as experiências traumáticas de negro(a)s, mulheres, gays e lésbicas, pessoas de baixa renda e com deficiência operam uma opressão sistêmica. Quanto ao trauma individual de origem na infância, segundo Brown, “sintomas de dissociação, autopunição, personalidade *borderline*, múltipla personalidade ou somatização ocorrem em 97% dos casos de abuso sexual na infância.” (BROWN, 1995, p. 119, tradução nossa). A memória do trauma está registrada no corpo, pois os corpos “lembram” do abuso sofrido embora ele não seja consciente. Brown (1995) concorda com Freud ao considerar que as memórias do trauma são maleáveis e abertas à sugestão terapêutica. O que leva, novamente, à observação de que o trauma possui um viés relacionado à interação do corpo individual com seu contexto. Brown denuncia que nossas definições de trauma têm sido construídas a partir das experiências de grupos dominantes do Ocidente como parte de um projeto imperialista. A dor psíquica infringida sobre os socialmente desprivilegiados tem passado despercebida do reconhecimento público. Um dos pontos principais a ser revisto é a questão do aspecto súbito e inesperado de eventos catastróficos que têm caracterizado os estudos sobre trauma desde os seus primórdios. A violência sistêmica, estrutural, racial, sexual, de classe social, por exemplo, fica apagada nesse contexto. O impacto cumulativo das sutis violências discriminatórias e humilhações do cotidiano pode ser tão profundo quanto os súbitos atos de violência explícita, embora apenas os últimos sejam reconhecidos como traumáticos. Há, portanto, a necessidade de expandir o reconhecimento do trauma que vai além do caráter puramente psíquico e individual. O trauma coletivo da opressão política, da exclusão social e privação econômica ficam negligenciados, bem como a necessidade de mudança social sistêmica.

Nesse sentido, Brown (1995) foca nos efeitos da opressão sistêmica, cotidiana, tão bem exemplificada por Frantz Fanon em *Peles negras, máscaras brancas* (2008). O teórico algeriano descreve como se sentira ao ser visto como um demônio por um menino branco. O choque do encontro com o preconceito racial fez com que experimentasse um deslocamento completo de si mesmo, uma simbólica amputação física. Seu exemplo de trauma indica o prejuízo causado a grupos marginalizados pela contínua exposição a estereótipos que fazem com que desenvolvam sentimentos de inferioridade e inadequação. O sofrimento psíquico crônico de pessoas submetidas à violência étnica, de gênero, sexual e de classe precisa ser analisado, pois projeta uma infinita repetição histórica que contamina todos os âmbitos da

vida social, na medida em que se perpetua pela invisibilidade, o que gera ainda mais violência. Esse sofrimento não provém de um único evento traumático, aspecto central nos estudos de Caruth, porém, parte de um sistema de opressão e cria referências culturais que se repetem e devem ser analisadas como consequências de traumas coletivos.

O trauma colonial é compreendido como uma experiência coletiva. Para Fanon (2008), não é possível dissipar o medo da mente neurótica do sujeito traumatizado enquanto a estrutura socioeconômica que o gerou não for alterada. Segundo Gerd Buelens (2008), há um processo de desempoderamento empregado pela psicanálise ocidental que coloca a testemunha da violência na posição de vítima passiva de um lado, enquanto o ouvinte, do outro lado, é o especialista, dono do conhecimento. A vítima tende a acreditar que ela apresenta um problema individual e que está nela a capacidade de superá-lo. No entanto, o trauma de cunho social e sistêmico exige modificação da estrutura social para que seja superado. Se o trauma for analisado como singular e individual, o relato da vítima e/ou testemunha não apresentará relevância ou possibilidade de intervenção política. Nesse caso, o especialista pode mostrar empatia, mas não há efetiva troca de saberes, nem a possibilidade de transformação do trauma em oportunidade de mudança social. No Ocidente, de maneira geral, a experiência da vítima não costuma ser analisada como resultado de uma estrutura social que promove e projeta a violência, pois a ênfase do estudo de traumas está tradicionalmente vinculada à experiência individual e à inadequação do sujeito frente a uma violência sofrida. Como as definições de trauma têm sido construídas com base nas experiências de grupos dominantes do Ocidente, o que é classificado como trauma é o que rompe com a vida desses grupos, em particular. Hoje, sabe-se que é necessária a observação do contexto, da estrutura social, para uma análise mais aprofundada sobre o que ocorre com o sujeito cuja constituição psíquica é parte da vida social. A falta, a ausência e a negligência também são traumatizantes. Nesse sentido, a dialética oriental tem muito a nos ensinar, pois enfatiza a importância do contexto, do indivíduo como parte de uma coletividade com a qual interage sistemicamente. Percebe-se, assim, que nosso período pós-colonial está evidentemente marcado por experiências de traumas coletivos erroneamente interpretados como individuais.

Embora o trauma seja compreendido como uma ruptura na estrutura psíquica que promove uma fixação no evento traumático, é importante destacar que é no espaço-corpo que ele permanece marcado. O trauma gera um processo de clivagem no ego. Nesse processo, a parte sensorial que denota dor fica registrada no corpo, enquanto o inconsciente registra o(s) estímulo(s) como o medo, formando uma cripta de proteção em que o circuito entre o lembrar e o sentir permanece rompido. A memória do evento, a capacidade cognitiva de lidar com a

experiência pode migrar para um estado de inconsciência como mecanismo de defesa psíquica frente a uma experiência insuportável. A experiência de choque provoca, assim, um conflito que pode ser também analisado em seu viés positivo, pois permite uma transformação a partir da experiência, um aprendizado a partir do choque. Há uma intensa energia psíquica voltada para a necessidade de associação e posterior compreensão, sempre provisória, entre acontecimento e percepção. O choque traumático pode ser uma oportunidade de ressignificação da experiência vivida, pois é possível que traumas esquecidos e anteriores retornem à memória e que façam parte de um contexto prévio multigeracional. O propósito psíquico será o de recompor uma unidade, reassociando, desse modo, o sensorial ao cognitivo na reelaboração do vivido. Outrossim, é através da palavra que ele necessita ser elaborado, aspecto também enfocado por Caruth (1996).

2.3 TRAUMA, MEMÓRIA E NARRATIVA

A literatura, assim como as outras artes, pode promover uma experiência de choque e reencontro com vestígios do trauma através de seu efeito catártico, gerando uma rememoração. Nesse contexto, a literatura tem um importante papel ao provocar sensações que remetem a traumas marcados em nosso processo histórico individual e coletivo. Segundo Maurice Halbwachs (2006) em *A memória coletiva*, as memórias individuais estão ligadas ao meio social. De acordo com o autor, a memória coletiva é composta por lembranças que cada membro de um grupo possui. Há uma relação entre memória e seu reconhecimento social. Para que uma memória apareça, é necessário seu respaldo social; sendo assim, a escrita em forma de narrativa é indicada pelo autor como modo de preservá-la. Aleida Assmann corrobora com esse pensamento em *Espaços de recordação* ao considerar que:

Indivíduos e culturas constroem suas memórias interativamente através da comunicação por meio da língua, de imagens e de repetições ritualísticas, e organizam suas memórias com o auxílio de meios de armazenamento externos e práticas culturais. (ASSMANN, 2011, p. 23-24).

A memória do trauma, embora lacunar, ou residual, conforme termo usado por Walter Benjamin (2005) em seu ensaio “Sobre o conceito de história”, necessita ser representada pelo uso da linguagem para ser compartilhada, bem como necessita ser compartilhada para ser efetivamente assimilada. Também na obra em que analisa o narrador de Nikolai Leskov, Benjamin (1993b) destaca a literatura como modo de transmissão da experiência vivida. A

literatura pode ser, assim, um modo de resgate de um passado ainda não assimilado, com a possibilidade de transformação do trauma em narrativa. Anne Whitehead (2004), em *Trauma fiction*, alerta para a necessidade de transformar a memória traumática em memória narrativa. A escrita assume, assim, o papel de testemunha. A tarefa de transformar fragmentos de memória em narrativa, em materialidade discursiva tem o propósito final de integrar à consciência as sensações que estavam difusas e desconectas de qualquer possibilidade cognitiva. Mas é possível que a escrita efetivamente promova uma superação do trauma?

Geoffrey Hartman (2000) problematiza esse aspecto quando aponta para o conflito entre necessidade e impossibilidade de representação. Para o teórico, o testemunho é o modo de permitir o esquecimento, a libertação do trauma. Nietzsche já enfatizava a necessidade de esquecer para seguir em frente. Também Márcio Seligmann-Silva destaca que a consequência de experimentar o choque é a “destruição do consciente e da capacidade de discernimento entre o real e o irreal.” (2000, p. 92). Ocorre um distúrbio entre o princípio da realidade e o do prazer, ou seja, “O acidente não é, portanto, uma realidade que pode simplesmente ser conhecida de uma vez por todas, mas um encontro com o real que deve ocorrer a cada vez [...]” (CARUTH, 2000, p. 130). É em prol da repetição do trauma que cada encontro com uma nova experiência de choque ocorre, numa tentativa psíquica de recomposição, de religação entre o registro do evento e sua carga sensorial. Nesse sentido, escrever é um modo de repetir, de organizar os resquícios da memória. Inclusive as religiões utilizam a enfática repetição, acionam traumas nos fiéis para promover uma reunificação em relação a uma experiência de sofrimento que também pode ser sentida por eles. Instituições religiosas demandam ações acionando a necessidade de repetição, típica da experiência traumática que pode ser propagada, desse modo, inclusive por quem não a vivenciou. Percebe-se, portanto, que a repetição e reencenação do trauma podem promover uma infinita retraumatização ao invés de superação do trauma, ou seja, ele pode ser utilizado para fins manipulativos, tendo em vista que pessoas traumatizadas estão presas a uma necessidade de repetição promovida pela fixação ao trauma.

Nas últimas décadas, os aspectos negativos associados ao trauma têm recebido destaque. A mídia de massa está obcecada por cenas de violência e repetições de desastres. Há também uma grande curiosidade e preocupação em relação a cenas de abuso. Há uma ênfase em apresentar as vítimas, os sobreviventes e, indiretamente, em mantê-los nessa posição/situação. Ataques com bombas atômicas, guerras mundiais, civis, ideológicas, a guerra Fria, genocídios, epidemias, pandemias são algumas das inúmeras catástrofes transformadas em imagens nas telas da televisão e de outros equipamentos tecnológicos. A

violência transformou-se em um modo de ver o mundo em meio a um processo de insensibilização e indiferença. Há uma propagação da sensação de falta de controle. É preciso lembrar que a insegurança pode levar a um clamor por ordem frente ao caos. Nesse contexto, qualquer proposta de salvação messiânica pode ser recebida com louvor, pois o medo da repetição traumática cega, brutaliza, impede a capacidade de raciocínio crítico e atrai o desejo de recompor a ordem, o previsível do cotidiano. A unificação em prol de um discurso de salvação consegue adeptos que já não suportam mais a incerteza e a desestabilização provocada pela insegurança das catástrofes. A mídia, assim, se utiliza de traumas coletivos em prol de uma agenda política que corrobora com os interesses das grandes corporações que compactuam e necessitam de uma sociedade traumatizada e infantilizada, facilmente manipulável através do medo. A narrativa do trauma pode, no entanto, transformar a vítima em sobrevivente.

O teórico Jean Francois Lyotard (1990) faz uma separação importante: de um lado o trauma, e de outro, a narrativa. Para Lyotard, o trauma congela o tempo e, desse modo, qualquer possibilidade de narrativa. A memória traumática é um bloqueio que persiste como uma meia-vida, um fantasma, uma assombração de um outro tempo presente no nosso tempo. O que a arte da narrativa pode fazer é prestar a tarefa de testemunha que vai ligar a narrativa ao trauma. “A narrativa não diz o não-dito, mas diz que não pode dizer, que há algo que não pode ser dito.” (LYOTARD, 1990, p. 12, tradução nossa). O trauma causa, desse modo, uma aporia na narrativa, tendo em vista que ela é constituída de tempo diacrônico e o trauma não consegue integrar-se na diacronia. Por sua vez, Arthur Nastrovski (2000) apresenta a hipótese de que, embora lacunar, a narrativa pode transmitir o trauma. Cita o exemplo de transmissão traumática representada na narrativa *A balada do velho marinheiro* de Samuel Coleridge (1798), em que o narrador repete uma história traumática: era marinheiro e matara o albatroz que anteriormente conduzira o navio a um lugar seguro. Todos os demais marinheiros morrem amaldiçoados pelo seu ato, mas ele sobrevive: um morto-vivo. Sua tarefa é recontar a história. Dessa forma, a narrativa tem o papel de “purgar” os sentimentos do marinheiro. Narrador e leitor(a) são testemunhas de uma verdade que escapa, que se manifesta pela presença da ausência. Segundo Nastrovski (2000, p. 195), “O indivíduo traumatizado carrega lembranças em estado primitivo, chapas impressas de algo incompreensível, como se fosse um transmissor, apenas, daquilo que é incapaz de elaborar.” Nastrovski concorda com Caruth (1996) que também menciona o lapso de entendimento de uma vaga lembrança que permanece obscura. O preenchimento das lacunas narrativas fica a cargo do(a) leitor(a), o que permite a exploração de seus próprios traumas de modo explícito ou tangencial. A literatura

do trauma tem, pelo viés artístico, seu poder catártico e seu papel fundamental para a sociedade, ou seja, a literatura promove um encontro com a memória opaca de eventos reprimidos e atende de modo simbólico à repetição traumática inscrita nos corpos.

Um outro ponto levantado por Geoffrey Hartman, é que “a mídia nos tornou a todos espectadores involuntários das atrocidades apresentadas plasticamente e a cada hora.” (2000, p. 208). Essa exposição promove a indiferença frente à violência e induz a aceitá-la como parte do cotidiano. Segundo sua análise, há, primeiramente, o choque por parte do público, mas em seguida, a sensação de fascinação frente ao grotesco impera. A violência torna-se catarse, expurgação de ódios reprimidos. Desejamos, assim, mais e mais violência, pois ela está ligada a antigos traumas que voltam, gerando prazer estético, associando o grotesco ao sublime. Nietzsche já afirmava que o que permanece incompreendido e causa dor retorna. A barbárie apagada no registro da civilização sempre recupera sua força e ressurge histórica e psiquicamente, conforme assinala Benjamin (2005). Por sua vez, Maurice Halbwachs (2006) afirma que, para a superação do trauma através de sua transformação em lembrança, é necessária uma “comunidade afetiva” capaz de ouvir e se sensibilizar com o trauma experimentado pelo outro. É um modo de compartilhar a experiência e associar sentido ao ocorrido, esse sentido passa pelo viés social e cultural para atingir o reconhecimento e a compreensão.

Seligmann-Silva (2005, p. 74) corrobora com esse pensamento argumentando que a narrativa pode ser uma “porteira da cripta” que remete novamente ao *Unheimlich* (sinistro, estranho) de Freud, pela associação com algo familiar que permanece oculto e que, pelo estímulo da narrativa, retorna. Seligmann-Silva também considera que o trauma surge como resultado da vivência de uma experiência sem a devida possibilidade de integrá-la emocional e psiquicamente. Os sintomas dos traumatizados são tentativas de defesa do aparelho psíquico: tentativas de preparo para uma experiência que já ocorreu e, sobretudo, tentativa de dominar essa experiência. No livro *Catástrofe e representação* (2000), Seligmann-Silva dialoga com Hartman, que acredita na recuperação da experiência por meio do testemunho, da arte e da terapia:

A memória usada na narração, não é simplesmente um nascer póstumo da experiência, uma formação secundária: ela possibilita a experiência, permite que aquilo que chamamos de o real penetre na consciência e na apresentação das palavras, para tornar-se algo mais do que só o trauma seguido por um apagamento mental higiênico e, em última instância, ilusório. (HARTMAN, 2000, p. 222-23).

O momento presente se assemelha com um passado esquecido, como sinais em que a memória volta e provoca estranhas sensações de repetição. Nesse processo, o mais simples evento pode ser investido de uma aura e levado ao simbólico, a uma intensificação estranha, ao *unheimlich* de Freud. Em *Além do princípio do prazer*, Freud (1920/1996a) menciona o estranho modo em que eventos catastróficos parecem se repetir para os que passaram por eles. Esses fatos são tidos como se fossem destino, algo que foge ao controle de quem passa pela situação. É a reencenação de um evento que não consegue ser deixado para trás. Freud também reconhece na literatura a possibilidade de descrever a experiência traumática, pois ela está interessada na relação complexa entre saber e não saber. O trauma é uma ferida na mente – uma lacuna temporal –, mas é também uma fenda entre o ser e o mundo, é um acontecimento que só pode ser percebido pela consciência quando se impõe novamente, em sua repetição, que pode ocorrer através de pesadelos e atos dos sobreviventes. Assim, o trauma “não está localizado no evento original no passado de um indivíduo, mas no modo como a sua não assimilação retorna como uma assombração na vida do sobrevivente.” (CARUTH, 1996, p. 4, tradução nossa). Portanto, o trauma remete à percepção da complexa relação entre o indivíduo, a linguagem e a exterioridade. É muito mais do que uma patologia, é a “história de uma ferida que chora, que se direciona a nós para nos contar uma realidade ou verdade que não está acessível de outro modo.” (CARUTH, 1996, p. 4, tradução nossa). A percepção de um evento como traumático está associada não ao que sabemos, mas ao que permanece desconhecido em nossas ações e em nossa língua. É perceber e não saber, ou não compreender. Os textos literários que são experiências de trauma clamam por leitor(a)s, por testemunho, “teimosamente persistem em clamar por testemunho de alguma ferida esquecida.” (CARUTH, 1996, p. 5, tradução nossa).

Caruth (1996) destaca que não é o evento em si que retorna para assombrar a vítima e ou o perpetrador, mas o medo gerado frente à sua percepção, o choque ou a ocorrência inesperada. O exemplo citado por Freud (1920/1996a) é o do passageiro que aparentemente sobrevive ileso a um acidente de trem e só posteriormente começa a apresentar os sintomas do trauma sofrido. O acidente não apenas representa a violência da colisão, mas também o impacto de sua incompreensão. Ou seja, o que volta para assombrar as vítimas não é apenas a realidade do evento, mas a realidade do modo com que sua violência não está ainda perfeitamente assimilada. Nesse aspecto, essa sensação pode atingir vítimas e perpetradores. É nesse sentido que Caruth explora a relação entre referência e trauma, apontando para a inevitabilidade do impacto tardio do trauma que volta a encarar seu referente provocando uma sensação de estranhamento. Ela também explora a ideia de que o trauma individual está ligado

com o trauma de outros e, nesse sentido, um trauma pode levar a um encontro com o outro. Por outro lado, Caruth entende que é na recorrência do trauma – na tentativa de compreendê-lo – que nós podemos começar a reconhecer que a História não é referencial, ou seja, não é baseada em um modo simples de experiência e referência, mas sim baseada nos fragmentos de percepção que o trauma permite recuperar. Os pontos cegos que contextualizam a experiência traumática podem transformar perpetradores em vítimas e vice-versa no momento de recompor a narrativa em análises de traumas históricos.

Caruth argumenta que a história contada por Freud em *Moisés e o monoteísmo* (1934-1939) sobre a libertação dos judeus tem como referencial seu próprio inconsciente (o dele), ou seja, a sua versão da história dos judeus é uma versão autorreferencial, é um drama da história pessoal de Freud. Já em *Além do princípio do prazer* (1920/1996a), Freud mencionava que é a repetição traumática que define a forma das nossas vidas, pois passamos por experiências de choque que danificam nosso sistema nervoso. A experiência, não sendo percebida no tempo, não é completamente conhecida. Como há uma lacuna na percepção, a repetição ocorre para que haja entendimento. Assim, eventos históricos marcantes tornam-se cíclicos em sua repetição.

Do ponto de vista histórico, no período da colonização norte-americana criou-se um imaginário em torno da América associada ao mito da Terra Prometida, presente no título de *Once in a Promised Land*. A originária terra prometida era Canaã, local para o qual foram os hebreus na fuga do Egito descrita no livro do Êxodo. É importante lembrar que esses hebreus se tornaram judeus e hoje são israelitas, o que aponta uma similaridade no discurso da História envolvendo a formação dos Estados Unidos da América e o Estado de Israel. Ambos os países estabeleceram suas origens pelo viés discursivo através da idealização de uma “terra prometida”, local sagrado, o que também enaltece esses povos quanto ao seu referencial étnico em uma estrutura social hierárquica entre as nações. Conforme a cientista política Érica Resende (2009), certos da corrupção na Europa, os primeiros grupos de puritanos estabelecem-se em Massachusetts, convictos de que eram o povo eleito por Deus para fundar uma nova sociedade. Nessa sociedade, as diferenças de classe eram tidas como naturais; para os ricos: o amor, a piedade e a compaixão, e para os pobres: a paciência, a fé, a obediência e a submissão. Havia uma ordem hierárquica e uma concepção de responsabilidade social como missão. Como detentores do monopólio sobre a verdade, a comunidade tinha o direito de ser intolerante para com os dissidentes. Estavam certos de que eram o povo escolhido, predestinado e, portanto, possuíam o direito divino de impor suas verdades dogmáticas.

Nesse sistema, ao governo era permitido punir, discriminar e controlar com o propósito de assegurar a missão de recriar a Igreja. Para os puritanos, a lei encontrava-se na própria Bíblia, a sociedade era uma teocracia, ou seja, o político e o teológico formavam uma aliança¹⁴. O mito da Terra Prometida, o projeto da nação divinamente escolhida para governar o mundo afirma a crença da supremacia no imaginário populacional do Destino Manifesto¹⁵. O desejo de ser o povo eleito e de ter uma aliança com Deus era uma crença puritana e também israelita. No contexto americano, esse discurso só teria condições de ressurgir em meio à adversidade. Era necessária a catástrofe para trazer de volta o desejo de unificação nacional, tendo em vista que a dor une as pessoas. Era a volta ao passado, ao desejo de coesão social expresso pelos líderes puritanos que brotava no imaginário americano com o Onze de Setembro. Esse discurso promoveu o controle social, pois reafirmou o não questionamento e a união com o grupo dominante da época. Nas palavras de Resende:

Ao mesmo tempo em que criava ansiedades, medos e incertezas, fornecia conforto, alívio e certeza ao chamar fiéis para a ação, a vigilância e o zelo. Seu paradoxo é que permitia aos indivíduos darem sentido à realidade e a si próprios somente enquanto existisse adversidade ou perigo. (RESENDE, 2009, p. 197).

Resende (2009, p. 217) afirma que “a nação funcionaria como um mapa cognitivo para a definição do conjunto de obrigações e de deveres que os indivíduos devem aceitar para que não sejam rotulados de ‘outro’ e excluídos do grupo.” “Nós *versus* eles”: os marcadores identitários foram utilizados para criar um sentimento de pertencimento formando uma identidade coletiva. Saliento que a ideia da América como nação com a função de guiar e libertar povos oprimidos tem, portanto, uma ligação discursiva com a história dos hebreus/judeus em busca de Canaã.

2.4 O ONZE DE SETEMBRO: HISTÓRIA E LITERATURA

¹⁴ É interessante notar que é esse mesmo discurso que denota uma crítica ocidental em relação a islâmicos, cuja organização do Estado está vinculada a uma formação religiosa. O Oriente Médio é, assim, compreendido e criticado por um aspecto bastante semelhante ao que pregava a sociedade puritana. Pode-se perceber um espelhamento discursivo em relação ao passado americano, no entanto, essa conexão não tem sido evidenciada.

¹⁵ O “destino manifesto” é a crença no progresso americano como ordem divina. Também remete ao conceito de “excepcionalismo americano”, a crença de que americanos vivem em um lugar de privilégio, cuja história é diferente da de outras nações e que indica a possibilidade de imposição do chamado modo de vida americano, baseado em ideais como: individualismo, liberdade, igualdade e democracia, bem como a missão de transformar o mundo, de acordo com o discurso de Abraham Lincoln decretado na carta de Gettysburg (1863). A história e a missão remetem a um lugar de privilégio e a uma posição de superioridade em relação a outras nações, o que tem sido alvo de críticas de acordo com uma visão pós-colonial. (HANDLEY, 2002, p. 162).

O Onze de Setembro nos Estados Unidos desestabilizou a percepção da identidade nacional. Foi uma crise de significação, em que os limites entre o imaginário e a realidade foram rompidos. O evento gerou desorientação, pois os significados e representações tradicionais foram deslocados das posições privilegiadas na significação da realidade. O momento de aporia foi amplamente intensificado ao ser transmitido em tempo real pela mídia. A difusão do trauma promoveu, assim, a união entre a população e uma comoção mundial frente ao discurso subsequente: a necessidade de proteger o povo americano do “mal”.

Após a crise do impacto frente ao Onze de Setembro, surgiu a demanda para lhe dar sentido. Nesse aspecto, percebe-se também a instauração de uma lacuna que possibilita uma mudança na percepção do indivíduo e da coletividade que sente o impacto do evento traumático. A narrativa do choque de civilizações passou a ser utilizada para dar sentido ao evento, pois apontava culpados e indicava ações necessárias para evitar novos conflitos. Huntington (1996) é o teórico conhecido como o difusor dessa ideia de choque entre civilizações distintas e em luta pela imposição de suas “verdades”. De acordo com o imaginário do cientista político, no contexto pós Guerra Fria, as civilizações estavam em conflito direto e uma grande batalha internacional parecia prestes a eclodir. O perigo da União Soviética era trocado pelo perigo Islâmico. A religião, portanto, assumiria um novo poder, redimensionando a já previamente projetada relação de oposição entre Leste e Oeste. Estava sendo aceita a estratégia discursiva de produção de um novo inimigo que, segundo Huntington, estava convencido de sua superioridade cultural e religiosa, além de obcecado por poder. Era uma projeção de um “outro” para uma ideia de identidade coletiva americana, ou seja, uma versão social da fase do espelho descrita por Lacan.

Para Lacan (1977), a construção do que vem a ser o “eu” ocorre na fase do espelho em que uma criança olha para si e projeta uma imagem do seu eu. Essa representação é subjetiva, construída por processos históricos e está sempre em transformação. Tendo em vista que a projeção no espelho denota identificação, o “outro” é criado a partir de atributos do não-eu. Se os significantes usados para definir o não-eu forem positivos, é estabelecida uma relação de cooperação. No entanto, se forem negativos, o não-eu passa a ser percebido como um inimigo, uma ameaça. Em nível social, pode-se dizer que a interação de sujeitos em uma dada comunidade é estabelecida pela imaginação coletiva de seus integrantes. Connolly (1991), define a identidade como estabelecida a partir de uma série de diferenças:

Requer a conversão de algumas diferenças no outro, no mal ou em algum de seus substitutos, ou seja, identidade demanda diferença para que possa existir. Essa

diferença é convertida em uma ideia de outridade para que possa assegurar a sua própria certeza. (CONNOLLY, 1991, p. 64, tradução nossa).

Na tentativa de estabelecimento de uma identidade, o “outro” pode estar associado a uma ideia de mau, irracional, doente, anormal e perigoso, enquanto as características positivas são projetadas no “eu”. Nesse processo de formação da psique de cada sujeito, há uma tentativa de fixação identitária. Segundo Érica Resende (2009), o “outro” é assim a condição de existência do “eu”, além de poder representar também uma ameaça ao “eu”. Há uma relação de complementariedade, pois para que o “eu” exista é necessária a existência do “não-eu”. Nesse sentido, a exclusão, a marginalização do outro são estratégias para a reafirmação de um sentimento de superioridade do “eu” na formação egóica. Segundo a autora, uma identidade construída com base nessa dinâmica perceberá o mundo como dividido em polaridades. Essa é uma de nossas heranças culturais ocidentais. Nosso papel de críticos literários é o de contestar discursos e rever narrativas que projetam essa relação de “eu” como opositiva ao “outro”.

Stuart Hall (1996) alerta para a tendência social de ilusória unificação de identidades em torno de uma projeção nacional. Segundo o teórico, impor uma identidade fixa é impor uma ordem social específica. Hall percebe a nação como um discurso em que ocorre o apagamento de diferenças de classe, gênero e etnia para a criação de um sentimento de unidade. “A nação é um modo de construir significados, que influencia e organiza nossas ações, e a concepção do que fazemos de nós mesmos.” (HALL, 1996, p. 613, tradução nossa). O conceito de nação empregado por Benedict Anderson (1989) também remete a uma sensação de afinidade entre membros de uma coletividade. Afirma que as nações tiveram que ser imaginadas para existirem a partir de um ideal de igualdade e uniformidade entre seus membros. Segundo Hall (1996), a cultura organiza as relações sociais por estratégias de convencimento e consenso. Althusser (1970) também acreditava que indivíduos aceitam e internalizam normas sociais como se fossem naturais e não produtos de lutas de poder historicamente marcadas. Como a cultura hegemônica é transmitida pelo aparato do Estado, ele exerce a função de controle e disseminação de discursos que transmitem a ideologia que sustenta o poder da classe dominante. O trauma da formação nacional, marcada por apagamentos e exclusões, pode ser assim mobilizado na estrutura psíquica de cada cidadão para promover um controle sobre a população, indicando quem é o inimigo, a ameaça, quem está contra a nação, o que inclui membros da própria nação.

Judith Butler (1990) menciona a *performance* do sujeito em termos de um constructo social marcado pela repetição de atos até produzirem a aparência de uma identidade natural.

Butler destaca que esse processo leva à formação do senso comum na medida em que regula corpos e comportamentos e constrói o controle sobre o sujeito. Essas práticas de repetição informam ao sujeito os valores e histórias que o constituem, e informam também uma ideia moral a respeito de quem colabora com o discurso hegemônico e quem é excluído. Nessa projeção identitária, é inevitável a apreensão de relações de poder que envolvem o processo de formação do sujeito. Assim também ocorre a formação de uma ideia de pertencimento nacional.

Retomando Hall (1986), a nação é um sistema de representações culturais em que diferenças de gênero, classe social e grupos étnicos são apagadas em favor de um modelo de cidadania universal. Assim como a construção discursiva, esse sistema pode ser problematizado através da observação das particularidades, das divisões e projeções naturalizadas pelo senso comum. Os membros de uma nação imaginam-se parte dela, com um passado mítico comum e esse mito é construído parecendo uma unidade homogênea, mas é apenas no plano discursivo. O conflito ocorre quando a negociação entre identidades desafia a norma e contesta o senso comum articulado pelo discurso dominante. O híbrido, o que está no entre-lugar se torna uma ameaça às normas e ao regime de poder dominante. Daí a afirmação de Bhabha (2013, p. 298) de que “O sujeito híbrido negocia constantemente sua identidade, ocupa um entre-lugar.” O Estado norte-americano, historicamente, empregou discursos de medo para transformar o externo em ameaça e reafirmar suas fronteiras de forma a estabilizar sua própria identidade, o que provocou um sentimento de vulnerabilidade e ansiedade. Lembrar o que aconteceu no Onze de Setembro e a necessidade de evitar novas catástrofes foi enfatizado para implementar e justificar novas ondas de violência xenofóbica.

O trauma coletivo, ao ser ativado pela mídia através da construção e circulação da memória, afeta experiências individuais e coletivas conectando-as em uma narrativa capaz de compartilhar sentimentos de identificação quanto à dor e à perda. Assim, a memória traumática cria uma ligação entre indivíduos, lugares, épocas e culturas tradicionalmente desconectados. (RESENDE, 2009, p. 230).

Em relação aos povos islâmicos, Huntington (1996) desconsidera a pluralidade e a complexidade dos povos que formam a chamada civilização islâmica. Edward Said (2001), em sua crítica à tese de Huntington, observa a rigidez com que o pensador coloca as diversas culturas em um pacote como entidades fechadas e estáticas. No entanto, no contexto do Onze de Setembro, a narrativa de Huntington pareceu uma premonição. O discurso propagado foi o de que os culpados (terroristas islâmicos) estavam insatisfeitos com o poder do Ocidente e lutavam para impor sua cultura, tradição e religião, além de estarem silenciosamente inseridos

no território americano. O confronto, o ataque contra seus territórios no Oriente Médio, foi aceito como reação a esse discurso. Ou seja, foi reconstruído um sistema de significados frente aos acontecimentos para que o povo aceitasse a imagem do terrorista do Oriente Médio como inimigo nacional e incentivasse, assim, uma reação bélica, fato que jamais teria sido pensado, nem aceito, se o impacto discursivo em torno do Onze de Setembro não tivesse sido tão intenso.

Surpreendidos com o trauma do Onze de Setembro, os norte-americanos buscaram em suas representações mentais a imagem do inimigo. A imponência das torres como símbolo fálico também afetou o imaginário remetendo ao trauma da castração simbólica. O estresse do trauma buscava por narrativa e essa história do Islã como inimigo foi bastante convincente. Como Butler (1990) já havia alertado, a crise nacional é uma oportunidade de enfatizar a solidariedade de um grupo, reforçando o imaginário coletivo a respeito da origem e destino comum, da necessidade de união, além de disciplinar corpos e seus comportamentos. Com o trauma do Onze de Setembro, o sistema de referências a respeito da percepção da realidade fora abalado. Caracterizado pela incapacidade momentânea de linguagem, o trauma coletivo foi sentido, mas não completamente compreendido e, tendo alterado a concepção de espaço-tempo, o trauma rompeu com certezas. A psique de cada indivíduo passou a ansiar por um discurso que restabelecesse a sensação de segurança e controle. E o presidente norte-americano e a mídia imediatamente providenciaram a narrativa do trauma fixando estereótipos na imagem de um inimigo externo coletivo infiltrado em território americano.

O trauma tornou-se contagioso, pois até quem não o vivenciou sentiu-o e sensibilizou-se com o sofrimento das vítimas e das testemunhas. Utilizado para fins manipulativos com o intuito de provocar um forte sentimento de coletividade e união frente à bandeira e ao sentimento de nacionalidade, o discurso vinculado ao trauma do Onze de Setembro promoveu a associação entre pertencimento identitário norte-americano a um excepcionalismo privilegiado. Com a queda das torres – a castração simbólica –, o mito da invulnerabilidade norte-americana fora destruído.

A crise era o momento para desfazer articulações antigas e promover novas. Ou seja, o Onze de Setembro provocou a sensação de vulnerabilidade, ansiedade e incerteza que eram necessárias para a apresentação de uma reação bélica. A sociedade, ressentida, passou a adotar narrativas de culpabilização. O trauma foi utilizado para promover um discurso em prol de uma reunificação de identidade nacional. “Um momento de crise como o Onze de Setembro se revela excepcional para mapear as práticas de articulação discursiva que indicam as diversas ideologias em competição para fixarem significados.” (RESENDE, 2009, p. 121).

Segundo Resende (2009), o Onze de Setembro foi um momento de ruptura, de colapso do discurso dominante de inviolabilidade do território americano que gerou uma crise de representação e uma reação imediata: a busca por culpados. A guerra contra o Terror, através do uso do pavor, foi a retomada de um discurso presidencial articulado para eliminar o sentimento de fragilidade e reestabelecer a ordem. Foi um discurso sobre a necessidade de proteger a América propagado para o mundo. Simbolicamente, as gigantescas torres foram transformadas em duas piscinas que remetem ao feminino e lembram aos americanos sobre uma castração simbólica.

Na manhã de terça-feira, os 110 andares do *World Trade Center* ruíram, atingindo outros 25 prédios como o *Marriot Hotel World Trade Center*, o *Deutsche Bank*, o *Fiterman*, dentre outros. O FBI (*Federal Bureau of Investigation*) identificou 19 terroristas envolvidos no sequestro dos quatro aviões. Foram identificados 15 sauditas, um egípcio, um libanês e dois provenientes dos Emirados Árabes. Todos eram de origem árabe e/ou muçulmana com costumes e hábitos ocidentais e estavam supostamente ligados à rede Al-Qaeda, que em árabe significa: “o fundamento” ou “a base.” (RESENDE, 2009, p. 126).

Retomando acontecimentos históricos, Resende aponta que a organização Al-Qaeda, em 1979, liderada pelo saudita Osama Bin Laden, organizara uma resistência no Afeganistão contra a invasão soviética. O grupo de Bin Laden, na ocasião, contava com o apoio americano e com a assistência da *CIA (Central Intelligence Agency)*. Aos poucos, o grupo conseguiu força na região, graças ao apoio americano e destacou-se na luta contra todos os que eram percebidos como invasores do mundo muçulmano. Nesse contexto, o grupo voltou-se contra seus apoiadores americanos. Bin Laden recorria a textos religiosos para incentivar e legitimar o uso da violência e a ideia de *jihad*, que remete à obrigação de todo muçulmano de combater a presença de infiéis em solo sagrado muçulmano. Seu discurso construía uma identidade muçulmana com base em uma ideologia extremista, que passou a ser descrita como generalizada em todo o mundo árabe através de um discurso ocidental. O fundamentalismo islâmico fora alimentado pelo Ocidente, ou seja, o “inimigo” foi criado pela ajuda do próprio Ocidente, antes de se rebelar contra ele. É inevitável observar a semelhança entre o discurso propagado no Oriente Médio de que só havia duas posições: estar a favor do Islã era estar a favor do Talibã, estar contra era ser infiel. Esse foi o discurso da era Bush Pós Onze de Setembro. No discurso de George Bush (Filho), só havia duas posições: quem não estivesse a favor de uma guerra contra inimigos muçulmanos estaria contra os Estados Unidos da América. Foi criado um imaginário em torno da necessidade de um ataque americano para promover a defesa nacional frente a possíveis ameaças futuras. Essa política evitava o

surgimento de rivais em potencial nas disputas de poder, pois seriam coagidos antes de se fortalecerem. Foi uma política da coerção e intimidação aplicada a uma lógica maniqueísta de consenso, em que o mundo era dividido entre “bons” e “maus”. Ademais, a demanda popular pedia uma reação rápida e apoiava o governo em suas estratégias que supostamente promoveriam a restauração de uma sensação de segurança. Sendo assim, a culpabilização pelos atentados quase não foi questionada, tampouco a reação exageradamente xenofóbica em relação a grupos sociais islâmicos.

De acordo com Resende (2009), algumas das consequências da aceitação desse discurso foram: a reinterpretação do direito internacional de modo a tornar aceitável uma guerra preventiva, a criação do *Department of Homeland Security* e do *USA Patriot Act* que permitiu a detenção de suspeitos por tempo indefinido sem autorização judicial, transporte de suspeitos e tortura em prisões como a de Guantánamo. Houve perseguição de intelectuais, principalmente professores e pesquisadores das Ciências Humanas em nome da defesa dos “verdadeiros valores” da sociedade americana baseados em um ideal puritano, limitação ao direito de expressão, invasão de privacidade, monitoramento de pessoas e imposição de um consenso interno. O “outro” tornou-se sinônimo de ameaça, instabilidade, terror e negatividade em oposição ao “eu” marcado pelo paralelismo entre América, ordem, segurança, prosperidade e positividade.

A criação desse inimigo nacional trouxe consequências imediatas para imigrantes muçulmanos vivendo nos Estados Unidos e em diversas partes do mundo. Segundo Kai Erikson (1995), o trauma do Onze de Setembro foi um trauma social que gerou um sentimento de medo na sociedade americana. A experiência traumática foi transmitida e mantida pela mídia. O autor destaca a necessidade de traduzir a dor através da arte e de, assim, explorar o drama da morte, do monstro e do mal. Foucault (1987b, p. 49) associa a “criação da norma com o exercício da legitimação do poder” e evoca a figura do monstro como o que combina o impossível com o proibido, o ilícito (FOUCAULT, 1987b, p. 63). Assim, emerge a ênfase discursiva na figura do terrorista, concebido como monstro, como anormal. Portanto, o Onze de Setembro foi usado para justificar uma guerra por poder e influência. Houve uma reação patriótica, uma reafirmação do Cristianismo, do Capitalismo e a retomada da missão civilizatória em relação ao Oriente Médio. Para fortificar a ideia de nação e o que ela representa, era necessário criar a imagem de um antagonista. O inimigo comum serve, portanto, para o propósito de unificar a nação. O conceito de terrorismo, nesse sentido, pode ser aplicado para qualquer um que contesta o discurso hegemônico americano de necessidade de invasão do Oriente Médio.

Noam Chomsky (2017, p. 10) em *Quem manda no mundo?*, afirma que as “grandes potências continuam investindo obstinadamente em programas de ‘insegurança nacional’.” O linguista destaca a filosofia de Adam Smith, “Tudo para nós e nada para os outros” (CHOMSKY, 2017, p. 17), como parte de uma empreitada ideológica que se justifica em torno do chamado “interesse nacional”, o qual nada mais é do que o interesse de quem está no poder nacional. O que mais impressiona em sua narrativa é a reflexão sobre como o trauma do Onze de Setembro encobriu e praticamente apagou da história do continente americano qualquer referência a um outro Onze de Setembro anterior, que causou a morte de muito mais pessoas do que o conhecido Onze de Setembro. No ano de 1973, o governo democrático de Salvador Allende foi derrubado por um golpe militar no Chile instaurando o governo de Augusto Pinochet. Chomsky (2017, p. 30) associa o fato com uma atitude do presidente americano John Kennedy que, em 1962, alterou a missão das Forças Armadas da América Latina para um projeto de segurança interna que criou uma insegurança por parte dos cidadãos que estavam em desacordo com uma política de dependência da América Latina em relação ao poder americano. Mas a história oficial destaca, no período, os conflitos no Oriente Médio. As palavras irônicas de Umberto Eco destacam os efeitos do Onze de Setembro americano na questão da unificação do país e o apoio ao presidente pela via discursiva.

Veja-se o que aconteceu nos Estados Unidos quando desapareceu o Império do Mal e o grande inimigo soviético se dissolveu. Arriscaram o ruir de sua identidade até que Bin Laden, grato pelos benefícios recebidos quando era ajudado contra a União Soviética, estendeu aos Estados Unidos a sua mão misericordiosa e forneceu a Bush a oportunidade de criar novos inimigos, reforçando o sentimento de identidade nacional e o seu poder. (ECO, 2011, p. 12).

Outro importante aspecto a ser levado em consideração é o de que a maior parte dos discursos islamofóbicos nos EUA remete à questão da imagem do homem muçulmano associado à masculinidade e violência, segundo Lara Deed (1992) em seu *Gendering Islamophobia and Islamophilia: the Case of Shi'i Muslim Women in Lebanon*. Nesse sentido, a opressão muçulmana está supostamente focada na opressão contra a mulher. Essa é a construção imagética referente a gênero que “desmoraliza” o Islã frente aos olhos ocidentais. No Islamismo, fortemente influenciado pelo patriarcalismo, há uma projeção simbólica na relação entre a mulher e o território, em que a mulher tem a função sagrada de propagar e reproduzir a comunidade. Ela não é vista como um indivíduo, mas exerce uma função social, um papel fixo na coletividade. Como o homem muçulmano, a partir do discurso do Onze de Setembro, ficara associado à ideia de monstro, essa relação é interpretada como sendo de

opressão e imposição de uma determinada *performance* feminina. O discurso instigou uma reação de proteção por parte dos homens “brancos”, que se sentiram impelidos a proteger e libertar as mulheres orientais de seus supostos exploradores. Esse discurso tem suas ramificações no patriarcalismo ocidental e enfatiza o exotismo da mulher oriental, a imagem da diferença e da necessidade de proteção. Lara Deed relembra a enfática imagem das mulheres no Afeganistão fervorosamente transmitida pela mídia após a invasão americana liderada pelo governo de Bush: foram retratadas como aflitas pela libertação via exército americano. A primeira dama, Laura Bush, falava da invasão como uma missão que traria a civilização para as mulheres afegãs, salvando-as de seus maridos e do Talibã.

Esse imaginário faz parte do que Edward Said (1978) chama de Orientalismo, estudo que envolve o imaginário e os estereótipos atrelados ao Oriente pelo Ocidente. A colonização do chamado Oriente Médio, pelos europeus, gerou a necessidade de formação desse discurso imagético com o intuito de conhecer e controlar os povos da região no final do século XVIII. Foi necessário criar um imaginário de barbárie para o Leste com o intuito de justificar a colonização como modo de levar a civilização a um lugar inóspito, supostamente contrário ao Oeste. Assim foi propagada a ideia de corrupção, despotismo, fanatismo religioso, misticismo exótico, sexualidade predatória, masculinidade exacerbada e insaciável. O Oriente foi criado em oposição ao idealizado Oeste, conforme alerta Said (1978, p. 1-2). Essas ideias foram associadas a uma racialização classificada pelo autor como degradante e desumanizada, principalmente no tocante ao homem oriental, que passou a ser descrito como *abnormal*¹⁶. Ou o Oriente era submisso ou tornava-se assustador e, portanto, deveria ser temido e controlado.

Ainda segundo Said (1978), o processo de colonização representa uma penetração nas terras colonizadas, conduzida principalmente por homens. Nesse contexto, aponta para o papel dominante do ser masculino que domina as terras relacionadas ao feminino. A identidade masculina associada ao Leste passa por uma tentativa de controle e posterior apagamento. Assim, o Imperialismo é visto como uma empreitada gendrada uma vez que, no imaginário imperialista, há uma necessidade de soberania do masculino ocidental em relação ao masculino oriental. Retratar o masculino oriental como degradado, fanático e sexualmente predatório foi uma alternativa encontrada para justificar a supremacia ocidental voltada a uma criação imagética de cunho racionalista. É o que Demetrakis Z. Demetriou (2001, p. 337, tradução nossa) chama de “a ascendência de um determinado grupo masculino sobre todos os demais.” Segundo o autor, essa caracterização foi o resultado de um medo da supermasculinidade do “outro”.

¹⁶ Conceito de Michel de Foucault (1984/ 2015).

Árabes e muçulmanos nos Estados Unidos passam a ser vistos como potenciais desafiadores do patriotismo americano e de um ideal masculino. Marta Vilarrubias (2015, p. 67, tradução nossa) destaca a representação simbólica da “queda das Torres Gêmeas como a castração de uma masculinidade patriarcal heteronormativa protestante e capitalista americana que serviu para classificar o homem árabe como desviante da norma.” A autora também admite que a projeção da masculinidade norte-americana ferida leva a uma reação: tornar o inimigo abjeto, caracterizando-o como terrorista com uma masculinidade desviante. Nesse sentido, há uma tendência a representar o terrorista como “homossexual, incestuoso, pedófilo, louco e doente.” (VILARRUBIAS, 2015, p. 68, tradução nossa). É o caso de Assef em *The Kite Runner* (2003). Uma das possíveis origens dessa associação vem do fato de que, no Leste, a demonstração pública de afeto entre homens é comum, enquanto o contato físico com mulheres em público é socialmente evitado, aspecto que pode ser interpretado, na visão ocidental, como um indício de homossexualidade e não de afeto.

Nesse contexto, segundo Vilarrubias, há um conflito entre masculinidades¹⁷: a hegemonia heterossexual americana tida como a norma *versus* a considerada desviante sexualidade masculina árabe e/ou muçulmana. Esse conflito é percebido como um desafio à masculinidade heteronormativa e encontra paralelo no desejo de supremacia americana. O terrorista passa a ser o monstro abnormal, o sexualmente pervertido, em uma projeção discursiva em que a homossexualidade também é marca de desvio. Para Vilarrubias, a mídia cria a realidade e a influencia replicando discursos de modo que disseminar o medo em relação ao terrorismo é um modo de justificar o racismo, que é tido como um mal necessário para garantir a segurança nacional e manter o país sob controle, ou seja, o controle está atrelado à projeção de um inimigo no imaginário popular. Cenas que mostram o mundo árabe como selvagem, cruel e super patriarcal alcançam o imaginário popular e são repetidas enfaticamente pela mídia. A ideia de que é necessário eliminar o inimigo para garantir a paz e a ordem é também amplamente difundida por filmes e séries televisivas em que crianças, jovens e adultos inocentemente aprendem a “identificar” a cara do inimigo. Na prática, há a necessidade de criar um inimigo contra o qual seja possível se rebelar e culpar pelos problemas sociais enfrentados. O próprio sistema patriarcal, seja oriental ou ocidental, está baseado em discursos que são reforçados por instituições governamentais e religiosas que perpetuam o sistema binário: um grupo semântico associado ao bem, outro associado ao mal.

¹⁷ A masculinidade é compreendida como um constructo social que, historicamente, tem privilegiado uma hierarquia entre gêneros. Como é um constructo, está em constante modificação e está baseado em performances individuais e coletivas. (GARDINER, 2002, p. 90).

Inclusive em relação ao Corão, ou Alcorão, o livro sagrado dos muçulmanos, as interpretações que mantêm essa política de diferenças comportamentais entre gêneros predominam e são reforçadas pelo governo e pela família (ANWAR, 2006, p. 98). De acordo com o autor, na socialização tradicional árabe, os homens assumem um papel de comando superior em relação às mulheres. Culturalmente, há uma ênfase em valores, dentre eles a masculinidade (*rujula*) é citada, associada à assertividade, à iniciativa, à coragem, à necessidade de defender a honra (*sharaf*), ao rosto (*waih*) (ANWAR, 2006, p. 99). Nesse sentido, de acordo com Anwar, a bravura é central na representação masculina. Há a ideia de passagem por um processo para que o menino se torne um homem. Em meio a esses requisitos, que envolvem a necessidade de uma determinada *performance*, a questão da paternidade é especialmente importante, pois representa a necessidade de prover para um outro como parte central da masculinidade. É uma questão de responsabilidade para com outro ser. “Falhar” em relação à paternidade é causa de frustração e leva à violência, de acordo com Aghacy (2009). Os parentes, esposa e filhos são percebidos como uma extensão do eu masculino. Mulheres, filhos e filhas ocupam uma posição de dependência nessa hierarquia, o que mantém a estrutura patriarcal.

Vilarrubias (2015) destaca a importância da honra na construção da masculinidade. As mulheres têm, nesse contexto, a função de preservar a honra de seus maridos sendo fiéis e castas. A violência é uma compensação para a masculinidade ferida no universo patriarcal. De acordo com a pensadora, o “medo da mudança e perda de controle geralmente leva à agressão como um modo de assegurar a continuação do poder.” (VILARRUBIAS, 2015, p. 102, tradução nossa). Trata-se de uma estratégia de compensação pela sensação de perda de poder. A frustração social leva à violência doméstica numa relação de dependência entre o sistema patriarcal, a cultura e as condições de vida. No entanto, essa ligação acontece em diversas culturas, apesar de ter mais visibilidade social em algumas, de modo que o sistema patriarcal necessita ser mundialmente combatido, portanto não é uma característica singular do Oriente.

Divididos entre a necessidade de se voltarem contra suas convicções culturais e religiosas, assumindo uma identidade americana que jamais seria completamente aceita e a possibilidade de estabelecer uma resistência a esse discurso, vários muçulmanos e/ou árabes que viviam nos Estados Unidos passaram a se mobilizar politicamente. Para que suas vozes fossem ouvidas, era necessário utilizar os meios discursivos, observar e intervir na história e na literatura que afetam o imaginário coletivo americano, também fortemente vinculado a um discurso religioso e ao mito da Terra Prometida, o que envolve um ideal de supremacia ariana. Nesse contexto, temos o romance *The Kite Runner* (2003), publicado quando a ferida

traumática do Onze de Setembro que envolve todo esse questionamento em torno do pertencimento identitário estava aberta na psique coletiva. A obra ficcionaliza traumas individuais e históricos como a invasão do Afeganistão pela antiga União Soviética e o seu discurso envolve implicações de ajuda humanitária norte-americana, relacionando narrativa e literatura com história e trauma.

3. *THE KITE RUNNER*: HISTÓRIA, VIOLÊNCIA E TRAUMA

I became what I am today at the age of twelve, on a frigid overcast day in the winter of 1975. I remember the precise moment, crouching behind a crumbling mud wall, peeking into the alley near the frozen creek. That was a long time ago, but it's wrong what they say about the past, I've learned, about how you can bury it. Because the past claws its way out. Looking back now, I realize I have been peeking into that deserted alley for the last twenty-six years.

(HOSSEINI, 2003, p. 5).

O trauma congela o tempo ao promover a fixação no evento gerador. Conforme o exemplo acima, o início da obra literária *The Kite Runner* apresenta a narrativa permeada de traumas de cunho psíquico-cultural. São vinte e cinco capítulos em que a linearidade narrativa é, diversas vezes, rompida por momentos de *flashback*. São retomados acontecimentos da infância do protagonista, Amir, no Afeganistão. O texto, narrado principalmente em primeira pessoa, inicia com a passagem acima que denota a fixação do narrador-protagonista ao acontecimento traumático ocorrido em sua infância. O enredo pode ser analisado como uma tentativa de utilização do potencial da experiência traumática, tão firmemente presente na sociedade americana Pós Onze de Setembro, com o propósito de gerar uma identificação do público-leitor com a configuração identitária de Amir: afegão que se refugiara na América.

O trauma psíquico, tradicionalmente, é concebido como uma interrupção devastadora da elaboração da experiência que leva a subsequentes tentativas de assimilação. Segundo Judith Herman (1992b, p. 3, tradução nossa), os passos para a recuperação frente ao trauma são: “a reconstrução da história traumática e a restauração da conexão entre o sobrevivente e sua comunidade.” A questão da restauração com os laços sociais é de fundamental importância, pois o trauma individual reflete na coletividade e possui a força emotiva para conectar pessoas em situações de crise, gera uma ruptura, um abalo na memória e organização psíquica que clama por restauração. Não é simplesmente uma retomada do momento anterior, mas é a projeção de uma possibilidade de reestruturação a partir de outra perspectiva, a partir

de uma mudança, uma superação. Conforme Herman (1992b, p. 3, tradução nossa) “o sobrevivente encontra estímulo para desenvolver um novo esquema mental com o intuito de compreender o que aconteceu e torna-se, assim, agente no processo.” Essa é a proposta apresentada em *The Kite Runner* (2003) em que o protagonista retoma os acontecimentos de sua infância, principalmente sua relação com o amigo Hassan com o propósito de se “livrar” do trauma.

O pertencimento identitário do autor mantém uma relação muito próxima com a construção do protagonista no romance. O autor Khaled Hosseini nasceu em Cabul, no Afeganistão, em março de 1965. Seu pai era diplomata e sua mãe lecionava Farsi, uma das línguas locais. Em 1980, sua família conseguiu asilo político nos Estados Unidos devido à invasão soviética no Afeganistão. Em 2006, recebeu a distinção de personalidade do ano em comemoração ao Dia Internacional dos Refugiados em Washington D.C., concedido pela agência para refugiados dos Estados Unidos. Seu trabalho como médico e romancista tem sido reconhecido, tendo trabalhado também em prol da assistência humanitária no Afeganistão através da Fundação Khaled Hosseini, criada em 2007. É importante destacar que o autor emigrara do Afeganistão ainda criança e que sua obra tem caráter ficcional fortemente influenciado pela vivência da cultura americana.

3.1 O TRAUMA DE AMIR

Na obra, o protagonista Amir é um escritor de meia idade refugiado na América. Carrega a sensação de estar preso ao passado que se faz presente na repetição de pesadelos e lembranças da infância em Cabul. O romance de formação narra, com brilhante potencial emotivo, a história de seu nascimento, da morte da mãe no parto, de suas diferenças em relação ao pai, modelo de homem que Amir enaltece. Sente culpa pela morte da mãe e destaca seu desejo de atender às expectativas projetivas do pai. Nesse contexto, menciona seu amigo Hassan como filho do empregado Ali, com quem tem uma relação de amizade e também de rivalidade. Hassan representa um ideal de masculinidade e bravura admirado pelo pai chamado apenas de *Baba* na obra. O pai de Amir, inclusive, paga por uma cirurgia plástica para a correção dos lábios leporinos de Hassan quando o menino completara doze anos, o que é descrito, na obra, como um ato de caridade. Amir cresce lendo os livros da falecida mãe e escrevendo histórias. Sua primeira história é apreciada por Hassan, que apenas a ouve por ser analfabeto, e também pelo sócio de seu pai, Rahim Khan, que a elogia e encoraja Amir a continuar escrevendo.

Por outro lado, Hassan destaca-se como caçador de pipas nos campeonatos em Cabul. No torneio, além de cortar os fios das pipas dos concorrentes, os meninos necessitam buscar a pipa vencedora, a que permanece no céu por último, e apresentá-la para encerrar a disputa. Nesse contexto, aos doze anos, com a ajuda de Hassan, Amir vence o campeonato de pipas sendo motivo de orgulho para seu pai. No entanto, ocorre um fato que irá traumatizá-lo. Quando Hassan vai apanhar a pipa para entregá-la a Amir, depara-se com Assef, um menino sociopata, seguidor dos pensamentos e da filosofia de Hitler, com o qual já tivera um conflito anterior ao defender Amir. Assef está com a pipa de Amir. Hassan submete-se a um estupro praticado por Assef com a condição de que devolva a pipa intacta, permitindo que Hassan possa entregá-la a Amir que, ao apresentá-la aos jurados, vence o campeonato de pipas. Na narração do estupro, Amir compara a resignação de Hassan com a de uma ovelha sacrificial:

Assef knelt behind Hassan, put his hands on Hassan's hips and lifted his bare buttocks. He kept one hand on Hassan's back and undid his own belt buckle with his free hand. He unzipped his jeans. Dropped his underwear. He positioned himself behind Hassan. Hassan didn't struggle. Didn't even whimper. He moved his head slightly and I caught a glimpse of his face. Saw the resignation in it. It was a look I had seen before. It was the look of the lamb. (HOSSEINI, 2003, p. 66-67).

A cena estabelece um paralelismo que se repete ao longo da narrativa, habituando-nos, como leitores, ao fato de que Hassan incorpora o “sacrifício do subalterno”, que tudo faz para beneficiar Amir, por quem sente veneração. Amir presencia a cena do estupro sem ter coragem de intervir. Os meninos mantêm segredo do ocorrido e a presença de Hassan, a partir daquele momento, torna-se um tormento insuportável para Amir, que encontra um meio de expulsá-lo de sua casa: uma denúncia falsa de roubo ao seu pai. Hassan, para não desmentir nem contrariar Amir, mente frente a Ali e *Baba*, concordando que roubara o relógio, demonstrando novamente sua “lealdade” e cumplicidade em relação a Amir. O pai de Hassan, Ali, tremendamente envergonhado pela situação, resolve partir com o filho para um lugar chamado *Hazarajat*, cujo nome remete à sua etnia *Hazara*. Os meninos nunca mais se encontrarão, pois logo depois ocorre a invasão soviética no Afeganistão, o que leva *Baba* a buscar refúgio na América, levando consigo seu filho Amir. Cabe assinalar que a narrativa ratifica o discurso de condenação do Islã, associando-o ao grupo Talibã de maneira que estar a favor do Islã é o equivalente a estar a favor do Talibã. Por outro lado, a narrativa incorpora a ideia recorrente entre imigrantes provenientes de países islâmicos de que quem se apresenta contrário ao Talibã passa a ser estigmatizado dentro de seu grupo e classificado como infiel à

sua identidade fundamentalista islâmica afegã. Amir, visivelmente, se encaixa nessa projeção ao defender valores americanos.

O trauma focado na narrativa é o de Amir, o menino rico, filho do próspero comerciante afegão chamado de *Baba*, um termo que enfatiza a sua função na obra: ser pai. “*So Baba proved them all wrong by not only running his own business but becoming one of the richest merchants in Kabul.*” (HOSSEINI, 2003, p. 13). Amir ouve seu pai descrevê-lo pejorativamente como um menino fraco, excessivamente tímido e sensível em contraponto a Hassan, que é descrito como forte e valente, sempre pronto a defendê-lo. No entanto, percebe-se que considera Hassan como sua propriedade, como o “preço” que precisa pagar para conseguir de volta a pipa e, junto com ela, o apreço de seu próprio pai.

Maybe Hassan was the price I had to pay, the lamb I had to slay, to win Baba. Was it a fair price? The answer floated to my conscious mind before I could thwart it: He was just a Hazara, wasn't he? (HOSSEINI, 2003, p. 68).

Na descrição de Hassan, há a ênfase em sua etnia *Hazara*, sua classe social, traços orientais e subjugação em relação a Amir. Hassan será sacrificado para o benefício de Amir, rico o suficiente para fugir para a América quando o Afeganistão é invadido pela União Soviética.

I can still see Hassan up on that tree, sunlight flickering through the leaves on his almost perfectly round face, a face like a Chinese doll chiseled from hardwood: his flat, broad nose and slanting, narrow eyes like bamboo leaves, eyes that looked, depending on the light, gold, green, even sapphire. I can still see his tiny low-set ears and that pointed stub of a chin, a meaty appendage that looked like it was added as a mere afterthought [...] Hassan never wanted to, but if I asked, really asked, he wouldn't deny me. Hassan never denied me anything. (HOSSEINI, 2003, p. 3-4).

A narrativa aponta para as características físicas de Hassan, descrito como oriental, inferior, incompleto, imperfeito, como um rascunho inacabado. O extremo grau de submissão de Hassan em relação a Amir recebe destaque, indicando que o pai (adotivo) de Hassan repreendia-o pelas travessuras que fazia a mando de Amir, porém Hassan jamais entregava Amir e assumia as consequências dos atos do amigo, o que é enaltecido na obra como um ato de lealdade e de devoção para com Amir:

Sometimes, up in those trees, I talked Hassan into firing walnuts with his slingshot at the neighbor's one-eyed German shepherd. Hassan never wanted to, but if I asked, really asked, he wouldn't deny me. Hassan never denied me anything. And he was deadly with his slingshot. Hassan's father, Ali, used to catch us and get mad, or as

mad as someone as gentle as Ali could ever get. He would wag his finger and wave us down from the tree. He would take the mirror and tell us what his mother had told him, that the devil shone mirrors too, shone them to distract Muslims during prayer. "And he laughs while he does it," he always added, scowling at his son. "Yes, Father," Hassan would mumble, looking down at his feet. But he never told on me. Never told that the mirror, like shooting walnuts at the neighbor's dog, was always my idea. (HOSSEINI, 2003, p. 4).

Hassan and I fed from the same breasts. We took our first steps on the same lawn in the same yard. And, under the same roof, we spoke our first words. Mine was Baba. His was Amir. My name. Looking back on it now, I think the foundation for what happened in the winter of 1975—and all that followed—was already laid in those first words. (HOSSEINI, 2003, p. 10).

Hassan é analfabeto e está subjugado a Amir, porém é por suas palavras que consegue sentir prazer ao imaginar o mundo nos livros de ficção lidos por Amir:

I read him most of chapter 1, up to the part where the young warrior Sohrab comes to his mother, Tahmineh, the princess of Samengan, and demands to know the identity of his father. I closed the book. "Do you want me to go on? There are battles coming up, remember? Sohrab leading his army to the White Castle in Iran? Should I read on?" He shook his head slowly. I dropped the book back in the paper bag. "That's fine," I said, encouraged that he had responded at all. "Maybe we can continue tomorrow. How do you feel?" (HOSSEINI, 2003, p. 308).

Hassan é limitado a aceitar o mundo, conforme a permissão, o ritmo, a vontade, o ponto de vista, a criação e a narrativa de Amir, o qual também apresenta sua submissão a um ideal patriarcal marcado pela influência de seu pai em sua vida como modelo de homem a ser seguido. Ou seja, o texto expressa um desejo de superação de um trauma e de manutenção de uma hierarquia baseada em uma determinada expectativa em um sistema binário de gênero. Amir espelha-se em seu pai, reforça suas atitudes paternalistas e seu perfil egocêntrico:

In the late 1960s, when I was five or six, Baba decided to build an orphanage. I heard the story through Rahim Khan. He told me Baba had drawn the blueprints himself despite the fact that he'd had no architectural experience at all. Skeptics had urged him to stop his foolishness and hire an architect. Of course, Baba refused, and everyone shook their heads in dismay at his obstinate ways. (HOSSEINI, 2003, p. 12).

Segue seu pai como modelo “criador do mundo”, baseado em binarismos:

With me as the glaring exception, my father molded the world around him to his liking. The problem, of course, was that Baba saw the world in black and white. And he got to decide what was black and what was white. (HOSSEINI, 2003, p. 14).

Em Amir há o desejo de superação de um sentimento de culpa, almeja ser “bom novamente”, ser o filho que seu pai sonhara e em relação ao qual apresentava um forte desejo

de posse: “[...] *everyone would see that he was my father, my Baba.*” (HOSSEINI, 2003, p. 13). Ser bom, nesse contexto, significa incorporar uma identidade masculina idealizada pelo pai. Nesse ponto, por se sentir um covarde após o estupro de Hassan, Amir passara a se identificar com o “mal”.

Segundo Herman (1992b, p. 103, tradução nossa), o sujeito traumatizado desde a infância cria “uma estrutura mental que justifique a si mesmo a violência que recebe”, de maneira que pessoas traumatizadas procuram pela “falta” em seu próprio comportamento para que a violência do trauma sofrido faça sentido para elas. Trata-se de uma tendência à autopunição. Herman também considera que as vítimas de traumas da infância “não têm um arcabouço verbal, nem habilidades sociais para, junto com outras pessoas, buscarem entendimento do conflito que vivenciaram” (HERMAN, 1992b, p. 104, tradução nossa) por se sentirem merecedoras do sacrifício. “Sobreviventes costumam descrever a si mesmos como bruxas, vampiros, prostitutas, cães, ratos ou cobras.” (HERMAN, 1992b, p. 105, tradução nossa). Com efeito, logo após a cena de estupro, Amir identifica-se com o monstro presente no sonho que Hassan tivera na noite anterior, projeta-se como malvado e trata Hassan com desprezo, uma vez que em sua presença ele é o monstro.

*I thought about Hassan's dream, the one about us swimming in the lake. There is no monster, he'd said, just water. Except he'd been wrong about that. There was a **monster** in the lake. It had grabbed Hassan by the ankles, dragged him to the murky bottom. I was that monster. That was the night I became an insomniac. (HOSSEINI, 2003, p. 75).*

Daí a razão de se autodescrever como uma cobra:

*Hassan knew. He knew I'd seen everything in that alley, that I'd stood there and done nothing. He knew I had betrayed him and yet he was rescuing me once again, maybe for the last time. I loved him in that moment, loved him more than I'd ever loved anyone, and I wanted to tell them all that **I** was the **snake** in the grass, the **monster** in the lake. I wasn't worthy of this sacrifice; I was a liar. (HOSSEINI, 2003, p. 91-2, grifo nosso).*

No extremo oposto, o pai (adotivo) de Hassan é descrito como gentil e passivo, um modelo do bom, subserviente e devoto muçulmano. Há uma clara distinção entre Amir com seu perfil ocidental e Hassan, o oriental, juntamente com seu pai adotivo, Ali. Ambos são descritos como serviçais, com destaque para o fato de serem muçulmanos, englobando uma projeção de um “outro” proveniente do Oriente Médio. Por outro lado, Amir, o menino rico, encontra “salvação” e refúgio na América, pertence à América que possui as letras de seu nome, embora no país seja considerado apenas mais um imigrante comum.

No romance, a assimilação cultural desse “outro” ao imaginário americano é uma assimilação forçada que mascara as diferenças e enaltece o exotismo de tradições e costumes orientais ao promover um discurso binário em que há bons e maus muçulmanos com o objetivo da redenção do protagonista através da sua agência e superação do seu trauma aos moldes das narrativas dos romances de formação e da teoria do trauma psíquico marcado por um único evento. O trauma descrito na obra é visto como um problema psíquico e individual que necessita ser superado, em caráter também individual, através do enfrentamento da situação traumática geradora. Os bons muçulmanos recebem a tarefa de auxiliar Amir a se tornar bom novamente. Dessa forma, o texto promove a idealização de um resgate para a América, tida como um lugar de redenção e ratifica a necessidade de ajuda humanitária em países do Oriente Médio, reafirmando a ideia de que são incapazes de se organizarem sem a intervenção messiânica de origem norte-americana. O trauma como uma questão social com implicações culturais e sistêmicas só se torna evidente na narrativa através de uma análise mais detalhada do enredo.

O Amir adulto torna-se o homem que deseja ser no momento em que tem a oportunidade de encarar Assef em um enfrentamento físico ao voltar ao Afeganistão para resgatar Sohrab, filho de Hassan, a pedido do amigo da família, Rahim Khan. Ao aceitar a violência contra o seu corpo em uma batalha física, assume, simbolicamente, sua masculinidade, ou seja, há uma associação entre suportar a violência contra seu corpo e uma masculinidade idealizada. Há uma necessidade de repetir a cena do passado em que se depara com a violência exercida por Assef contra o oprimido (que dessa vez é Sohrab e não Hassan). Já não é o mesmo Amir da infância, quer se tornar um “homem” e projeta em si mesmo a força do caráter de Hassan, expurgando seu medo e sua covardia. Contudo, sua ação é paradoxal, pois ao resgatar Sohrab e incorporar características de Hassan, como a bravura e lealdade, permite o apagamento da lembrança fantasmagórica em sua memória. Enquanto apanha de Assef, que afirma libertar Sohrab caso consiga vencer a luta física, Amir tem seus lábios fendidos pelos socos recebidos. Nesse processo, em que seu corpo recebe a violência de Assef, ele relembra e incorpora Hassan, o menino de lábios leporinos. É através da violência contra o seu corpo que Amir se sente um homem completo, merecedor até de ter um filho: Sohrab, o filho de Hassan. Esse “batismo de sangue” remete ao tradicional chamado para o combate bélico: superar o medo submetendo o próprio corpo à violência. Amir incorpora Hassan em si mesmo para conseguir expurgá-lo de sua lembrança, em um ato que remete à exploração imperialista e colonial das potencialidades de Hassan, o “outro”, para, enfim, esquecê-lo. Desse modo, para se libertar do trauma e também da imagem de Hassan,

toma uma atitude paternalista e alcança também o objetivo de ser pai – o que, culturalmente, torna-o um homem completo –, adotando o filho de Hassan que tem o nome do personagem da história que os meninos mais gostavam na infância, Sohrab. Somente após a luta contra Assef, Amir se liberta da culpa pela forma com que repetidamente humilhava Hassan na infância:

*Another rib snapped, this time left lower. What was so funny was that, for the first time since the winter of 1975, I felt at peace. I laughed because I saw that, in some hidden nook in a corner of my mind, I'd even been looking forward to this. I remembered the day on the hill I had pelted Hassan with pomegranates and tried to provoke him. He'd just stood there, doing nothing, red juice soaking through his shirt like blood. Then he'd taken the pomegranate from my hand, crushed it against his forehead. Are you satisfied now? [...] My body was broken—just how badly I wouldn't find out until later—but I felt healed. **Healed** at last I laughed. (HOSSEINI, 2003, p. 252-3, grifo nosso).*

No reconhecimento do que seu corpo sofrera, Amir se cura da sensação de culpa pela cena que o traumatizara na infância e por todas as vezes em que abandonara Hassan. Lembra que Hassan fora assassinado por não permitir a invasão da propriedade de Amir pelo grupo Talibã. Essa morte representa o ideal do sacrifício do subalterno. A propriedade, bem como o corpo de Amir eram sagrados para Hassan. É através do massacre do próprio corpo que a masculinidade ideal é alcançada, o que remete a um imaginário bélico e patriarcal. Por sua vez, Sohrab usa o estilingue que herdara de seu pai para ferir o olho de Assef, possibilitando que Amir tire-os de lá. O ato do resgate de Sohrab é descrito como uma substituição e compensação pelos males causados a Hassan e a violência é tida como libertadora, compensação natural e necessária. Simbolicamente, o trauma está guardado no corpo de Amir e a violência de Assef o liberta.

Na Califórnia, Amir filosofa ao ver o retrato do amigo de infância, indicando a competitividade e também a superação da inveja que sentia dele:

I looked at the photo. Your father was a man torn between two halves, Rahim Khan had said in his letter. I had been the entitled half, the society-approved, legitimate half, the unwitting embodiment of Baba's guilt. I looked at Hassan, showing those two missing front teeth, sunlight slanting on his face. Baba's other half. The unentitled, unprivileged half. The half who had inherited what had been pure and noble in Baba. The half that, maybe, in the most secret recesses of his heart, Baba had thought of as his true son. (HOSSEINI, 2003, p. 313).

A dor de Amir provinha da ferida em sua auto-idealização masculina que agora estava curada, pois recuperara sua honra ao enfrentar Assef e alcançara, inclusive, a paternidade, tornando-se pai de Sohrab ao adotá-lo. Amir, ao presenciar o estupro de Hassan na infância,

não conseguira elaborar a experiência. Sua percepção se tornara distorcida, como que anestesiada e chegara a um estado de dissociação em que apenas observava e já não sentia. Na idade adulta, ao voltar ao Afeganistão tendo que resgatar Sohrab e se confrontar novamente com Assef, Amir consegue se integrar emocional e mentalmente à dor da violência sofrida por seu ego infantil, incapaz de agir e de atender ao modelo de valentia projetado por seu pai.

Amir suporta a violência de Assef assim como Hassan a suportara para se libertar da culpa por se sentir inferior a Hassan em uma explícita associação da masculinidade percebida em Hassan com uma ideia de almejada superioridade. Trata-se de uma luta por um poder simbólico. Hassan sacrificara seu corpo em prol de Amir. Agora Amir resgata e incorpora essa masculinidade performática, pois finalmente reage frente a Assef.

Durante anos, Amir continuara sentindo a experiência do choque que agora o alcançava, ao enfrentar Assef. Sua memória do trauma possibilita que a repetição do evento penetre em sua consciência, retomando-a, numa tentativa de compensação pela omissão do passado. Através da violência contra seu corpo, sente a liberdade, o equilíbrio, as contas pagas com Hassan e, principalmente, com seu pai *Baba*. Agora sente-se um “homem de verdade” conforme seu pai gostaria. A violência é, assim, enaltecida como modo de superação do trauma. Ela faz parte de um ritual de sacrifício. O ato que demanda violência contra seu corpo é projetado na obra como necessário e compensatório.

De volta à América, Amir muda sua percepção do passado ao apagar a presença de Hassan na sua nova narrativa que relembra os fatos que ocorreram após a vitória do campeonato de pipas. Ao final do romance, Hassan obviamente continua morto, mas o trauma de Amir está superado. Conseguia finalmente lembrar do passado sem dor, libertara-se da culpa e poderia agora ser, simbolicamente, reconhecido pelo pai já morto. Sentia-se bravo como Hassan e era agora pai como fora seu *Baba*. Sentia-se, enfim, um homem liberto da experiência traumática. Em seu imaginário, narra novamente o momento na infância quando vencera o campeonato de pipas, porém dessa vez sem mencionar a presença de Hassan, apenas a sua própria alegria frente à aprovação do pai. Pode-se entender que finalmente se livrara do fantasma de Hassan: “*The last time I had felt a rush like this was that day in the winter of 1975, just after I had cut the last kite, when I spotted Baba on our rooftop, clapping, beaming.*” (HOSSEINI, 2003, p. 323).

A partir da análise da narrativa, percebe-se a sensibilização frente a um outro inferiorizado e subjugado que pode ser, assim, assimilado por Amir e pela América. Nesse sentido, o trauma que sentira na infância foi um choque em relação à sua própria autoimagem. Sentira-se um covarde, o que feria, inclusive, sua imagem do que é ser um homem. Em sua

mente, necessitava se reconectar com Hassan para assimilar a masculinidade, a bravura e a nobreza sacrificial desse seu outro lado, o bom afegão. Sentia-se, finalmente, em paz com sua autoimagem e com seu pai que idealizava um filho valente. Com seu ato, fora bravo o suficiente para enfrentar Assef como seu pai teria enfrentado. Não havia mais motivo para invejar Hassan. Portanto, para Amir, superar o trauma significa recuperar sua autoimagem masculina idealizada por seu pai para, assim, apagar Hassan, comparado à ovelha sacrificial que compreende a necessidade de seu próprio sacrifício:

*The mullah finishes the prayer. Ameen. He picks up the kitchen knife with the long blade. The custom is to not let the sheep see the knife. Ali feeds the animal a cube of sugar—another custom, to make death sweeter. The sheep kicks, but not much. The mullah grabs it under its jaw and places the blade on its neck. Just a second before he slices the throat in one expert motion, I see the sheep's eyes. It is a look that will haunt my dreams for weeks. I don't know why I watch this yearly ritual in our backyard; my nightmares persist long after the bloodstains on the grass have faded. But I always watch. I watch because of that **look of acceptance in the animal's eyes. Absurdly, I imagine the animal understands. I imagine the animal sees that its imminent demise is for a higher purpose.** This is the look. (HOSSEINI, 2003, p. 67, grifo nosso).*

O olhar de Hassan passa pelo foco narrativo de Amir. É o olhar da ovelha que aceita e reconhece a necessidade de ser sacrificada por um propósito maior que sua própria vida. Amir internaliza um ideal de sacrifício para a imagem do subalterno. Seu pensamento se fixa nesse imaginário e sua focalização reconhece como justificado o sacrifício de Hassan. Trata-se de uma estratégia de manipulação via discurso da narrativa com a naturalização do sacrifício do subalterno por um propósito maior¹⁸.

Muito embora o trauma de Amir pode ser considerado como superado no romance, pois torna-se um homem “bom”, percebe-se que o trauma da violência continua presente no filho de Hassan, Sohrab. O processo de traumatização de Sohrab passa pela influência e pelos atos de Amir.

Silence is pushing the OFF button. Shutting it down. All of it. Sohrab's silence wasn't the self-imposed silence of those with convictions, of protesters who seek to speak their cause by not speaking at all. It was the silence of one who has taken cover in a dark place, curled up all the edges and tucked them under. (HOSSEINI, 2003, p. 215).

¹⁸ George Orwell, em seu romance denominado *1984*, menciona o processo usado por governos totalitários para impor a sua vontade, não pela força, mas pelo convencimento da necessidade de união e luta em prol de alguma causa comum muitas vezes chamada de “interesse nacional”: “Não destruimos os hereges porque eles resistem a nós, enquanto eles resistem, nós nunca os destruimos. Nós os convertemos, nós capturamos suas mentes, os reformulamos. Nós queimamos todo o mal e a ilusão neles, trazendo-os para o nosso lado de alma e coração.” (ORWELL, 1949, p. 210, tradução nossa).

É importante dar atenção ao processo que leva Sohrab a se tornar um ser tão calado. Há uma implícita sugestão de que permanecerá calado. Amir está supostamente livre do trauma, a ferida de sua autoimagem masculina está cicatrizada, mas a de Sohrab não está. A destruição das Torres Gêmeas é mencionada no capítulo final do romance e percebida por Sohrab com indiferença. Amir, o protagonista e dono da voz narrativa afirma que “*Sohrab sleepwalked through it all.*” (HOSSEINI, 2003, p. 316). Sohrab permanece sobrevivendo traumatizado em um estado dissociativo. As páginas finais do romance indicam que sorriu: “Um dos cantos de sua boca tinham se curvado um tantinho para cima. Um sorriso.” (HOSSEINI, 2003, p. 364, tradução nossa). Amir comemora o minúsculo sorriso de Sohrab, embora o menino permaneça mudo: “Pensei ter visto ele fazer que sim com a cabeça.” (HOSSEINI, 2003, p. 365, tradução nossa). A narrativa do romance está baseada no pensamento de Amir que nos convida a ver Sohrab, mas o menino, ao longo da narrativa, vai perdendo a vontade de falar, pois aprende que sua voz não será ouvida:

So I left the room and went looking for another hotel, unaware that almost a year would pass before I would hear Sohrab speak another word. In the end, Sohrab never accepted my offer. Nor did he decline it. But he knew that when the bandages were removed and the hospital garments returned, he was just another homeless Hazara orphan. What choice did he have? Where could he go? So what I took as a yes from him was in actuality more of a quiet surrender, not so much an acceptance as an act of relinquishment by one too weary to decide, and far too tired to believe. What he yearned for was his old life. What he got was me and America. Not that it was such a bad fate, everything considered, but I couldn't tell him that. Perspective was a luxury when your head was constantly buzzing with a swarm of demons. And so it was that, about a week later, we crossed a strip of warm, black tarmac and I brought Hassan's son from Afghanistan to America, lifting him from the certainty of turmoil and dropping him in a turmoil of uncertainty. (HOSSEINI, 2003, p. 310-11).

3.2 O SILÊNCIO DE SOHRAB

Sohrab é o “outro” e permanecerá calado como seu pai, Hassan. Há um apagamento e nenhuma perspectiva de superação de seus traumas. Mas o enredo termina supostamente bem, pois Sohrab, apesar de excessivamente calado, está na América. Hassan, Sohrab, Ali e Amir são personagens que sofrem com a opressão de diversas formas. Os três primeiros, que são da etnia *Hazara*, estão fadados ao silêncio e não se reconhecem como sujeitos que merecem melhores condições de vida. Estão profundamente marcados por traumas individuais e culturais. Apenas Amir é o sujeito cuja voz é ouvida, é o protagonista e narrador. O texto apresenta apenas a sua versão da história, o seu trauma, em uma voz que incorpora e propaga a violência de um sistema de opressão, em que dono dos recursos materiais e cognitivos

controla o “outro”, o que em nenhum momento é questionado na narrativa. Hassan e Sohrab, como “o outro”, não se reconhecem como sujeitos. Nas palavras de Judith Herman:

Os métodos para estabelecer controle sobre outra pessoa são baseados em um sistemático e repetitivo trauma psíquico. São técnicas de desempoderamento e desconexão. Métodos de controle psicológico são designados para gerar terror e sensação de desamparo e para destruir a consciência de sujeito da vítima em relação aos outros, somente o medo é constante. (HERMAN, 1992b, p. 77, tradução nossa).

Herman aprofunda a questão, destacando que o objetivo desse sistema de controle não é apenas gerar medo e perda na vítima, mas também um profundo sentimento de gratidão por sua existência ser preservada. Nesse sentido, há uma destruição do senso de autonomia da vítima. Retomando os acontecimentos narrados, percebe-se que Amir descobrira que Hassan era seu irmão apenas quando o último já estava morto. Seu pai *Baba* havia ocultado a paternidade, por ser um motivo de vergonha: ter um filho ilegítimo, ainda mais com uma mulher cuja etnia é vista como inferior. Amir aceita e justifica, desse modo, a relação de espelhamento entre Hassan e *Baba*. No entanto, apropria-se da paternidade de Hassan, tornando-se pai de Sohrab ao adotá-lo. O gesto é nobre no contexto da narrativa, mas é também um dever moral de Amir, além de ser uma solução para seu dilema: apesar de querer, não tem filhos. Se Hassan também era filho de *Baba*, agora Sohrab também era filho de Amir. Seu ato de adotar Sohrab, inclusive, denota a superação de seu pai, que não fora capaz de assumir a paternidade do filho Hassan.

Nesse sentido, o Islã é criticado quando Amir informa que a Shari’a, lei islâmica, não reconhece a adoção. A relação assimétrica de poder entre pai e filho se reproduz e o trauma com o qual a narração se ocupa é o de Amir: filho de uma elite afegã que se refugiara nos Estados Unidos e que se esforça para se sentir parte da sociedade americana que seu pai enaltece. Seu pai dizia:

There are only three real men in this world, Amir,” he’d say. He’d count them off on his fingers: America, the brave savior, Britain, and Israel. “The rest of them—” he used to wave his hand and make a phht sound “—they’re like gossiping old women.” The bit about Israel used to draw the ire of Afghans in Fremont who accused him of being pro-Jewish and, de facto, anti-Islam. (HOSSEINI, 2003, p. 109, grifo nosso).

Em seu discurso, *Baba* defendia a América, a Inglaterra (seus colonizadores) e Israel (seus protegidos no Oriente Médio) e, por diversas vezes, projetava uma idealização da identidade masculina de israelitas, britânicos e americanos, tendo sido acusado de ser anti-islâmico e pró-judeus, observando um evidente paralelismo entre judeus e israelitas, em

contraponto a afegãos e islâmicos. Para Paulo Freire (2019, p. 44), “[...] em certo momento de sua experiência existencial, os oprimidos assumem uma postura que chamamos de ‘aderência’ ao opressor.” E acrescenta: “O seu conhecimento de si mesmos, como oprimidos, se encontra, contudo, prejudicado pela imersão em que se acham na realidade opressora.” (FREIRE, 2019, p. 44). Nesse sentido, compreende-se a profunda gratidão de *Baba* para com a América e seu apoio ao Estado de Israel, embora essa gratidão estabeleça um antagonismo em relação ao seu pertencimento cultural islâmico. A narrativa é, assim, parcial em sua idealização projetiva. A violência contra o próprio corpo é projetada como um ritual de superação, de alcance de uma masculinidade performática, patriarcal, da qual Amir e Hassan são vítimas, ou seja, ambos são vítimas de um sistema de opressão patriarcal que é naturalizado na obra.

A constatação mais paradoxal em *The Kite Runner* é a de que a principal vítima da violência traumática é Hassan, o caçador de pipas; no entanto, o trauma narrado é o de Amir. Em Hassan, há uma ausência do senso de autopreservação. É um personagem representado como assujeitado, cúmplice de sua própria destruição pela necessidade de proteger Amir e sua propriedade. Hassan possui uma dependência psíquica em relação a Amir e ao que ele representa: o afeto, a possibilidade de sonho com uma vida melhor. A violência contra seu corpo para manter um objeto (a pipa de Amir) intacto não é questionada, o que alimenta o desprezo de Amir pelo reconhecimento de sua própria covardia. Ao não se proteger para beneficiar Amir, Hassan se torna cúmplice no processo de exploração, por isso é descrito em comparação a uma ovelha, faz parte do rebanho, do povo afegão que se sacrifica para salvar a elite afegã que foge para a América, pois a vida no Afeganistão tornara-se insuportável.

A obra apresenta passagens violentas que marcam o destino dos meninos, de duas etnias e de diferenças de classe social. Essas diferenças são apresentadas, mas jamais questionadas, são mostradas como naturais. A narrativa ratifica o discurso de benefícios diferentes para classes diferentes e apresenta como natural o sacrifício do subalterno, seu isolamento, sua nobre resistência ao mal imposto pelo Talibã. O drama de Hassan e, posteriormente, de seu filho Sohrab, é silenciado, sendo que todas as suas falas defendem Amir. Hassan acaba assassinado juntamente com sua esposa para defender a propriedade de Amir, o que é sinalizado na obra como um sinal de virtude e de fidelidade para com Amir e com seu pai, que haviam fugido da catástrofe que foi a invasão soviética e, posteriormente, a tomada de poder do Talibã. Trocar a vida para proteger a propriedade de Amir é descrito como um ato nobre. A violência contra Hassan e seu pai adotivo, Ali, bem como contra seu filho Sohrab, é sistêmica, pois está incrustada no imaginário social como uma necessidade de ser fiel ao patrão e ao seu filho, o que repete o modelo patriarcal de dominação e exploração

imperialista. A passiva subjugação de Hassan é perturbadora para quem lê, pois está impossibilitado de se constituir como um sujeito independente de Amir. Além disso, a violência é enaltecida e naturalizada no romance como um ritual de passagem, parte de uma idealização de lealdade e sacrifício e uma passagem para o alcance de uma masculinidade idealizada. Paradoxalmente, a recompensa para Hassan é o desprezo e o abandono, pois Amir percebia-o como rival.

Segundo LaCapra (2001), um evento histórico traumático primeiramente tende a ser reprimido e depois retorna na forma de repetição compulsiva, o que instiga à formação de um fetiche narrativo da redenção como modo de superação do trauma. A repetição é uma tentativa de totalização, de retomada e fechamento. Segundo o autor, a modernidade é marcada por traumas. Nesse sentido, a literatura aparece como forma de compreensão, resgate e resposta à violência traumática. No entanto, LaCapra destaca uma mudança na observação do legado traumático: alega que o modelo de estudos de trauma tradicional deve ser substituído por uma forma de observação do trauma do cotidiano. A violência traumática sistêmica deve ser vista, pois sua invisibilidade é fruto de uma colonização do pensamento em que alguns seres humanos estão marcados para um sofrimento mudo, culturalmente imposto, enquanto outros privilegiados têm seus traumas expressos, reconhecidos e o direito de reivindicar a posição de sobreviventes. O teórico distingue, assim, o trauma tradicional do colonial. O primeiro é referente a um evento do passado. O segundo faz referência a um passado que persiste no presente. Embora a obra literária analisada sugira um trauma supostamente superado, a análise da narrativa permite o questionamento frente aos efeitos discursivos e as exclusões de sua efetiva superação em personagens como Sohrab.

A literatura promove modos de pensar as relações entre cultura, sociedade e discurso. A crítica literária auxilia a “ler” a ferida e a destacar de quem é o sangue derramado. O corpo de Hassan, de seu pai e o de Sohrab sofreram constantemente com a violência. Também Amir e Assef passam por situações de violência ao serem apresentados em combate, em oposição direta: Amir, com seus ideais culturais liberais americanos e Assef, com o fundamentalismo islâmico, são descritos como arquétipos opostos em uma narrativa do bem *versus* o mal. A narrativa do trauma aparece como um modo de recuperar, de redimir Amir. Porém, não há resgate para Hassan, que já está morto. E Sohrab, como ser humano sexualmente explorado, psiquicamente está aniquilado, calado, destruído. Um importante aspecto a ser destacado é o de que Sohrab torna-se o ser calado após sua tentativa de suicídio no Afeganistão. E isso apenas ocorre quando Amir informa que terá que deixá-lo aguardando em um orfanato por causa das leis locais:

Mr. Faisal thinks there is a way I can take you to America with me,” I said. “He does?” Sohrab said, smiling faintly for the first time in days. “When can we go?” “Well, that’s the thing. It might take a little while. But he said it can be done and he’s going to help us.” I put my hand on the back of his neck. From outside, the call to prayer blared through the streets. “How long?” Sohrab asked. [...] “Will you take me to that red bridge? The one with the fog?” he said. “Absolutely,” I said. “Absolutely.” “And we’ll drive up those streets, the ones where all you see is the hood of the car and the sky?” “Every single one of them,” I said. My eyes stung with tears and I blinked them away. “Is English hard to learn?” “I say, within a year, you’ll speak it as well as Farsi.” “Really?” (HOSSEINI, 2003, p. 298).

Retomando os acontecimentos narrados, temos a seguinte sequência: após todo seu sofrimento pela perda dos pais assassinados pelo Talibã, Sohrab passa um período em um orfanato no Afeganistão. Assef, usando de sua autoridade, tira-o do orfanato para submetê-lo a uma condição servil com sugestiva violência sexual. Amir aparece para resgatá-lo e é surrado por Assef. Sohrab, com a ajuda do estilingue que herdara de seu pai, acerta o olho de Assef, permitindo que ambos possam fugir, porém Amir está muito ferido. No hospital paquistanês, Sohrab espera pela recuperação de Amir, ouve suas histórias e sonha com a América, pois este havia prometido levá-lo nos seguintes termos: *“I don’t want to go to another orphanage,” he [Sohrab] said. ‘I won’t ever let that happen. I promise you that.’ I cupped his hand in both of mine. ‘Come home with me.’” (HOSSEINI, 2003, p. 283).* Contudo, Amir diz que terá de deixá-lo por algum tempo no orfanato. Ou seja, após fazer Sohrab sonhar com a América, Amir informa que há um problema e que terá que ficar em um orfanato no Paquistão por algum tempo. O menino passa de um estado de intenso contentamento para uma súbita surpresa, pois percebe que Amir não mantém sua palavra. É nesse momento em que, ao perder a confiança em Amir, Sohrab se fragiliza psicologicamente. O diálogo é doloroso:

[...] his face up to mine. “There is one other thing, Sohrab.” “What?” “Well, Mr. Faisal thinks that it would really help if we could . . . if we could ask you to stay in a home for kids for a while.” “Home for kids?” he said, his smile fading. “You mean an orphanage?” “It would only be for a little while.” “No,” he said. “No, please.” “Sohrab, it would be for just a little while. I promise.” “You promised you’d never put me in one of those places, Amir agha,” he said. His voice was breaking, tears pooling in his eyes. I felt like a prick. “This is different. It would be here, in Islamabad, not in Kabul. And I’d visit you all the time until we can get you out and take you to America.” “Please! Please, no!” he croaked. “I’m scared of that place. They’ll hurt me! I don’t want to go.” “No one is going to hurt you. Not ever again.” “Yes they will! They always say they won’t but they lie. They lie! Please, God!” (HOSSEINI, 2003, p. 298).

E o seu desespero cresce por imaginar que terá que voltar para um orfanato. O drama torna-se quase insuportável quando Sohrab implora para Amir:

“No it’s not. Not that place. God, oh God. Please, no!” He was trembling, snot and tears mixing on his face. “Shhh.” I pulled him close, wrapped my arms around his shaking little body. “Shhh. It’ll be all right. We’ll go home together. You’ll see, it’ll be all right.” His voice was muffled against my chest, but I heard the panic in it. “Please promise you won’t! Oh God, Amir agha! Please promise you won’t!” How could I promise? I held him against me, [...] forth. He wept into my shirt until his tears dried, until his shaking stopped and his frantic pleas dwindled to indecipherable mumbles. I waited, rocked him until his breathing slowed and his body slackened. I remembered something I had read somewhere a long time ago: That’s how children deal with terror. They fall asleep. (HOSSEINI, 2003, p. 298).

Cair no sono para Sohrab é como entrar em um estado catatônico em que nada mais importa. Amir contrata um especialista em migração da região que o informa sobre a Shari’a muçulmana, indicando que não reconhece a adoção: *“Shari’a doesn’t recognize adoption.”* (HOSSEINI, 2003, p. 294). A selvageria e a ausência de humanismo são associadas ao Afeganistão, à Shari’a, ao Islã. Amir consegue autorização para levar Sohrab para a América apenas quando busca a ajuda proveniente da própria América via apoio a refugiados.

I heard back from Kaka Sharif. He said the key was getting Sohrab into the country. Once he’s in, there are ways of keeping him here. So he made a few calls to his INS friends. He called me back tonight and said he was almost certain he could get Sohrab a humanitarian visa. (HOSSEINI, 2003, p. 298-89).

Ao buscar Sohrab para informá-lo sobre a ajuda humanitária americana, a descrição da cena nos leva a inferir que o menino tentara suicidar-se:

“Sohrab!” I called, rising from my bed. “I have great news.” I knocked on the bathroom door. “Sohrab! Soraya jan just called from California. We won’t have to put you in the orphanage, Sohrab. We’re going to America, you and I. Did you hear me? We’re going to America!” I pushed the door open. Stepped into the bathroom. Suddenly I was on my knees, screaming. Screaming through my clenched teeth. Screaming until I thought my throat would rip and my chest explode. Later, they said I was still screaming when the ambulance arrived. (HOSSEINI, 2003, p. 299).

Nesse contexto, não é Assef que traumatizara Sohrab, mas todo o contexto de sofrimento vivido e, principalmente, a perda da confiança em Amir. Quando, pela primeira vez, Amir havia se deparado com Sohrab, com roupas femininas, dançando para entreter Assef, vira no menino o mesmo espírito de sacrifício que via em Hassan:

Sohrab’s eyes flicked to me. They were slaughter sheep’s eyes. They even had the mascara—I remembered how, on the day of Eid of qorban, the mullah in our

backyard used to apply mascara to the eyes of the sheep and feed it a cube of sugar before slicing its throat. I thought I saw pleading in Sohrab's eyes. (HOSSEINI, 2003, p. 249).

Os gritos desesperados de Sohrab pedindo para não ser deixado novamente em um orfanato não são considerados por Amir, que apenas o segura, mas já não transmite segurança. No momento em que perde a confiança em Amir, que prometera levá-lo dali, Sohrab perde qualquer esperança e motivação para falar. As colocações de Herman são esclarecedoras:

The survivor who is often in terror of being left alone craves the simple presence of a sympathetic person. Having once experienced the sense of total isolation, the survivor is intensely aware of the fragility of all human connections in the face of danger. He needs clear and explicit assurances that he will not be abandoned once again. (HERMAN, 1992b, p. 61)

A linguagem da narrativa explora e forja uma conexão entre as experiências traumáticas vividas pelos personagens. De um lado, está quem apenas sente, de outro, quem as elabora. Sohrab tenta se suicidar, mas é o grito de Amir que é ouvido para socorrê-lo. Sohrab torna-se profundamente calado e traumatizado após a sequência marcada por expectativa e terrível frustração. É pela narrativa de Amir que se fica sabendo que Sohrab mergulha no trauma psíquico. Somente para Amir é permitida a reelaboração, o protagonismo, a agência em prol de uma possibilidade de superação. A partir dali, Sohrab já não questiona mais nada, apenas aceita. O resgate de Sohrab é descrito como um modo necessário de apagar e compensar o mal causado a Hassan. Mas ele só é efetivamente resgatado graças à ajuda humanitária proveniente da América. É pela violência da palavra de Amir que o trauma se instala em Sohrab, pela quebra de confiança.

3.3 ORIENTE MÉDIO: QUESTÕES DE HISTÓRIA E FICÇÃO

Há mais de quarenta anos, Edward Said, cristão de origem palestina, cidadão americano e professor da Universidade de Columbia, nos Estados Unidos, publicava *Orientalismo* (1978). O teórico foi um importante precursor ao criticar as noções pejorativas presentes nas considerações subjetivas sobre as pessoas do Oriente, suas crenças e modos de vida. O termo “Orientalismo” refere-se a uma crítica a um determinado discurso¹⁹ a respeito

¹⁹ O discurso, no sentido de Foucault, remete a imagens de afirmações que formam uma linguagem comum e que permitem representar o conhecimento a respeito de um determinado tema. “Como regimes de verdade, os discursos estão encapsulados em estruturas institucionais que excluem certas vozes, estéticas e representações.” (SHOHAT; STAM, 2006, p. 44).

do Oriente e que possui a intenção de compreender e representar o referido espaço geográfico sob o olhar ocidental, com o evidente intuito de controlar e manipular as diferenças e fixar um determinado olhar a respeito de quem provém da região chamada de Oriente Médio. De acordo com Said, o Orientalismo é um modo de tradução, tendo em vista a autoridade do “tradutor” ocidental. Discursos dissidentes podem, no entanto, confrontar os valores estabelecidos e as imagens propagadas. Assim, Said denuncia as amarras projetadas em determinados povos em função da manipulação discursiva e destaca o Imperialismo e a colonização como processos de dominação cultural, marcados por apagamentos que favorecem a manutenção de uma determinada ordem em que grupos são, sucessivamente, subjugados a outros e esse processo de exploração é geralmente divulgado como sendo natural. Nesse discurso darwinista, na hierarquia “natural” dos seres, apenas os mais fortes sobrevivem.

Em 1996, o cientista político Samuel Huntington publicou sua tese na obra *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, onde destaca uma crise política mundial, em que civilizações entram em confronto direto. Aponta a civilização Islâmica como em conflito direto com a Ocidental e afirma que, devido a uma série de questões políticas, o Islã passou a ser visto como o vilão que deve ser combatido pelo Ocidente. O cientista político considera diferentes culturas como antagônicas em um processo que, segundo ele, inevitavelmente, levará a uma colisão. Huntington enfatiza a visão de que o Islã é antiquado, acentuando o paradigma americano do século XXI: o choque de civilizações que vem substituir o do século XX: a Guerra Fria. Como consequência, muçulmanos de diversas partes do mundo estão subjugados a uma única representação: a de inimigos, a de ameaça ao sistema ocidental. Esse pensamento remete a um posicionamento neoconservador, de direita e pró-israelita que toma forma nos Estados Unidos e se manifesta na obra *The Kite Runner*.

A projeção orientalista foca nas diferenças entre culturas, civilizações e religiões como sendo estáticas e essencialistas, o que leva a um discurso maniqueísta de bem *versus* mal. Esse discurso nega a existência da diversidade no Oriente Médio do mesmo modo que cria uma imagem negativa do povo palestino (por exemplo), alimentando um imaginário de fanatismo religioso quando a questão é política, estrutural, econômica e remete a uma traumática luta por territórios, acesso à água potável e autonomia política. Segundo Huntington, a sobrevivência do Ocidente depende de uma reafirmação da identidade ocidental marcada por um sistema de “diferenças”. Nesse contexto, há a premissa do excepcionalismo americano. As civilizações são descritas como grupos tribais em conflito em escala mundial (HUNTINGTON, 1996, p. 207). No capítulo “The Future of Civilizations”, o cientista destaca

que a cultura ocidental está sendo desafiada por grupos dentro do próprio Ocidente (HUNTINGTON, 1996, p. 304), ou seja, o multiculturalismo é considerado uma ameaça, bem como a presença de imigrantes. Por outro lado, reconhece que a “universalização” do Ocidente representa o Neoimperialismo para o resto do mundo (HUNTINGTON, 1996, p. 184). Huntington se posiciona a favor da necessidade de preservar a cultura ocidental e construir uma nova ordem mundial: “Multiculturalismo em casa desafia os Estados Unidos e o Ocidente, Universalismo externo desafia o resto do mundo.” (HUNTINGTON, 1996, p. 318, tradução nossa). Conclui destacando a necessidade de evitar um conflito de civilizações como modo de garantir a paz mundial.

Nesse contexto, segundo Judith Butler (2017b), a paz e a liberdade pregadas pelo sistema neoliberal capitalista estão baseadas em um modelo darwinista em que povos com culturas consideradas patriarcais, antidemocráticas e tribalistas necessitam ser civilizados. Assim, a retórica tem sido usada para invadir países como o Afeganistão, o Iraque, o Irã, a Síria, a Palestina (Israel) e tantos outros. O conceito de liberdade divide as pessoas entre cidadãos que merecem pertencer e os que podem ser excluídos da nação. Nessa exclusão *versus* inclusão surge a dicotomia de gênero, pois no imaginário hegemônico, por exemplo, mulheres de burca merecem ser salvas e incorporadas ao modelo americano, ao universo da moda e do consumo. A suposta virtude e necessidade de segurança nacional americana mascaram os interesses imperialistas de dominação e exploração não somente do Oriente Médio, mas de todo o planeta, inclusive da própria população nacional cuja necessidade desenfreada de consumo mantém sua própria alienação. Os motivos que levam a atitudes antiamericanistas são maquiados e povos, como o afegão e o palestino são chamados de bárbaros sem que suas versões dos fatos sejam apresentadas, sem que fique explícita a relação entre, por exemplo, ajuda humanitária e “contrato” de subjugação. Uma das consequências, no Oriente Médio, do súbito cancelamento da ajuda humanitária é mais miséria e também a ascensão de grupos fundamentalistas, em um ciclo de alimentação da violência. Nesse aspecto, segundo Chomsky (2017, p. 126), é estratégica a ideia hegemônica americana de “promover a união nacional e a concordância com o governo para alimentar a fantasia de que há um inimigo externo pronto para tentar destruir o país e o mundo livre ocidental” e que destruí-lo é de sumo interesse da nação.

Outro importante aspecto destacado é a questão da água potável. Segundo o relatório de 2014 produzido pela Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina no Oriente Médio (ou Próximo), cerca de noventa por cento da água na Faixa de Gaza é considerada imprópria para o consumo humano e Israel continua atacando os sistemas

de abastecimento de água e esgoto, impedindo o acesso de cerca de um milhão de pessoas, segundo dados apresentados por Chomsky (2017). O ativista denuncia que palestinos vivem como que em campos de prisioneiros, com privação de medicamentos, apenas com uma dieta básica que evita que morram de fome. Denuncia também que o último acordo em prol da construção de dois Estados, um israelita e outro palestino, foi sabotado e que essas notícias são mantidas em sigilo nos relatos da mídia em que aparecem encenações do sofrimento de israelitas, bem como seus atos de ajuda humanitária em relação a palestinos. Isso acontece enquanto centenas estão morrendo na região, escolas estão sendo fechadas, hospitais são impedidos de atender e abrigos de refugiados estão sendo bombardeados. Chomsky (2017, p. 218) ironiza: “Palestinos, todos eles terroristas, para quem não cabe o direito de defesa.” Com efeito, segundo Nadine Naber (2008, p 52), “foi propagado o discurso de que árabes são muçulmanos e que o Islã é cruel, desumano e retrógrado.” Ou seja, houve uma “racialização da religião, derivada de uma longa trajetória de Orientalismo.” (NABER, 2008, p. 43).

A confusão na propagação do uso de termos como muçulmanos, árabes e fundamentalistas islâmicos como se fossem sinônimos é, portanto, proposital. Trata-se de uma fixação de uma imagem para um “outro” que ficcionalmente se encaixa no papel de antagonista. Mahmood Mamdani, em seu livro *Good Muslim, Bad Muslim* (2004), argumenta que o conflito de civilizações anteriormente mencionado por Samuel Huntington (1996) é um conflito interno, mais do que externo. Segundo Mamdani (2004), as civilizações estão em choque com suas próprias autorrepresentações. O teórico critica Huntington, para quem a civilização islâmica é uma entidade homogênea e estável. Mamdani chama atenção para um teórico anterior a Huntington chamado Bernard Lewis, que desenvolveu a ideia de que há bons e maus muçulmanos e que ambos lutam em uma guerra interna. É imprescindível questionar de onde partiram tais ideias maniqueístas e a qual propósito servem. Quem são os “bons” e quem são os “maus”?

A partir do trauma pessoal de Amir, de Hassan, de Ali e de Sohrab, é possível refletir sobre o trauma histórico, social e coletivo de um grupo social que presencia a violência e reproduz um sistema de exclusão que projeta um determinado discurso, criando a imagem do “outro”. Nesse ponto, um aprofundamento teórico em relação aos termos “muçulmanos”, “Islâmicos”, “Oriente Médio”, “Fundamentalismo” e “Colonialismo” é imprescindível, observando o seu impacto não somente no indivíduo, mas na coletividade.

O Oriente Médio, em termos geográficos, tendo como base a visão ocidental, abarca a Península Arábica (Arábia Saudita, Iêmen, Omã, Emirados Árabes, Catar, Bahrein e Kuwait), o Crescente Fértil (Egito, Israel/ Palestina, Jordânia, Síria, Iraque, Líbano) e, ao norte, a

Turquia, Azerbaijão e Irã. Também o norte da África, contendo a Líbia, Tunísia, Argélia, Marrocos/Saara ocidental e os países que integram a liga árabe (Sudão, Eritreia, Djibuti, Somália) e a Ásia Central com as repúblicas muçulmanas que pertenciam a URSS: Cazaquistão, Uzbequistão, Quirguistão, Tadjiquistão e Turcomenistão, Afeganistão e o Paquistão. Esse é o chamado mundo árabe e muçulmano, de acordo com o historiador da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Paulo Fagundes Visentini (2012).

As primeiras civilizações surgiram no Oriente Médio (Egito, Suméria e Babilônia). Também é a origem das religiões monoteístas (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo). Douglas Little (2008), em seu livro *American Orientalism: the United States and the Middle East Since 1945*, apresenta os primeiros colonizadores dos Estados Unidos como inspirados no ideal israelita. De maneira geral, os americanos, segundo o autor, são convidados a se identificarem com o povo judeu que, historicamente, apresentou divergências em relação a muçulmanos e árabes. Para Visentini (2012), o Oriente do século XV era dominado por turcos da Ásia Central e, na segunda metade do século XIX, a cobiça da Europa em fase de industrialização voltou-se para a região: franceses “protegem” as minorias cristãs e ingleses, as minorias judaicas. Essa “proteção” envolvia a projeção e introjeção de uma identidade francesa e inglesa, respectivamente, como culturalmente superiores. A guerra da Crimeia, em que a Inglaterra e a França lutaram contra a Rússia, em 1856, foi uma tentativa de controle da passagem para o oceano Índico. Já havia a cobiça pelo petróleo que movia a Revolução Industrial.

Segundo Ella Shohat e Robert Stam (2006) em *Crítica da imagem eurocêntrica*, é preciso lembrar que, geograficamente falando, o que o Ocidente chama de Oriente Médio é, para a China, a Ásia ocidental. O Ocidente está associado à religião judaico-cristã e o Oriente ao Budismo, Islamismo e Hinduísmo, ou seja, é o suposto pertencimento político-religioso que determina as configurações geográficas. Nesse sentido, Israel é visto como ocidental e a Turquia é oriental, embora situada a oeste de Israel, bem como o Egito, Líbia e Marrocos. Há uma série de apagamentos históricos que buscam associar o passado ocidental ao europeu; no entanto, a influência não-europeia na formação do Ocidente é bastante significativa. Durante a Guerra Fria, o Afeganistão tinha relações diplomáticas amistosas com a União Soviética, acordos de cooperação econômica e militar. Um grande fluxo de armas e dinheiro proveniente dos Estados Unidos, China, Paquistão e Arábia Saudita foi repassado para quadrilhas conservadoras. Em 1979, houve um golpe militar liderado pelos russos, que é descrito na obra *The Kite Runner*, e foi vivenciado pelo autor que, juntamente com sua família, conseguiu refúgio nos Estados Unidos.

O Afeganistão, localizado entre o Irã e a China, ocupa uma posição estratégica para o acesso à região do Oriente Médio. Havia o desejo americano de construir um oleoduto que ligaria o petróleo do mar Cáspio ao oceano Índico, evitando a passagem pela Rússia e pelo Irã. Para tanto, era necessário um governo subserviente em Cabul, capital do Afeganistão. Com esse propósito, interesses ocidentais alimentaram o grupo Talibã da etnia *Pashtun*. O Talibã era, em princípio, um grupo de estudantes do Islamismo. Em setembro de 1996, os Talibãs dominaram Cabul, matando o ex-presidente comunista Nijibullah, promoveram leis restritivas às mulheres, queimaram livros e bibliotecas. Os homens passaram a ser obrigados a usar barba, com vestuário padronizado. Em 1998, massacraram os xiitas da etnia chamada *Hazara*, o que também está descrito no primeiro romance de Khaled Hosseini. No entanto, o grupo Talibã escapou ao controle de seus mentores: com a produção e o comércio de drogas, envolveu-se com o terrorismo internacional. Apesar disso, “continuavam recebendo apoio da Arábia Saudita e do Paquistão, movidos pela permanência de interesses ocidentais.” (VISENTINI, 2012, p. 85). O grupo Talibã é descrito como desumano na obra de Hosseini, como ratos em cavernas, expressão que também aparecia na mídia corporativa do período: “*Soon after the attacks, America bombed Afghanistan, the Northern Alliance moved in, and the Taliban scurried like rats into the caves.*” (HOSSEINI, 2003, p. 316).

Nesse contexto, o historiador Visentini (2012) afirma que é preciso evitar a tentação de culpar o Islã pelo fundamentalismo dos Talibãs. De acordo com o autor: “A intolerância talibã deve ser pensada no contexto do desenraizamento provocado pelas mudanças aceleradas em curso no mundo, pela violência devastadora dos conflitos armados e pela manipulação externa.” (VISENTINI, 2012, p. 87). Para o historiador, é necessário atentar para o fato de que a era da internet é também a era do surgimento do Fundamentalismo, do extremismo religioso, das *Fake news*. É possível, nesse contexto, inferir sobre a possível influência do uso da internet na propagação de ideais fundamentalistas messiânicos.

O Onze de Setembro nos EUA trouxe visibilidade para a Al-Qaeda, liderada pelo saudita Osama Bin Laden, que se refugiou junto ao regime Talibã no Afeganistão. Na guerra contra o terrorismo, o Afeganistão, como país, foi destruído. A resposta bélica norte-americana marcou o início de uma longa intervenção dos Estados Unidos no Oriente Médio, justificada aos olhos da população americana traumatizada com a dor da destruição das Torres Gêmeas e alimentada pelo desejo de vingança e de autopreservação, como se invadir o Afeganistão fosse um modo de proteger os Estados Unidos de outro possível “Bin Laden”.

Ainda segundo Visentini (2012, p. 96), “a motivação em relação ao atentado encontra-se no próprio Ocidente e em seus problemas internos.” A estratégia política utilizada pelo governo americano foi a de buscar justificativa para os problemas internos do país causados pelo sistema capitalista apontando para um inimigo externo e, desse modo, unir a população contra esse inimigo externo significava um desvio para não olhar para si mesma. Nesse contexto, a queda das Torres Gêmeas serve como pretexto para a destruição do Islã no mundo. Visentini alerta que, até hoje, não foram apresentadas provas concretas da autoria dos atentados, o que sugere que a soberba de um determinado grupo pode ter assumido a autoria, encobrendo outras motivações e outros possíveis responsáveis. Para ele, é surpreendente a ideia de que, de repente, “homens primitivos das cavernas afegãs teriam a possibilidade de sozinhos, idealizarem e executarem um atentado tão complexo e eficaz.” (VISENTINI, 2021, p. 98). No entanto, esse pensamento também pode ser uma consequência do próprio Orientalismo. No Afeganistão, as cidades que ficaram em poder dos Talibãs foram tomadas, uma a uma, durante a invasão americana e, hoje, o grupo foi destituído do poder estatal, tendo sido substituído por nomes indicados pelo governo norte-americano. Para o historiador, após a derrota dos Talibãs, os prometidos investimentos em infraestrutura e reconstrução do Afeganistão não ocorreram. Drones ainda bombardeiam a população e há vários grupos de insurgentes que incendeiam caminhões e espalham terror.

Hoje, os bons muçulmanos são descritos como ocidentalizados, modernos, seculares, pacíficos, passivos e que concordam com a interferência americana. Os maus são doutrinadores, violentos e primitivos. Essa é a projeção maniqueísta privilegiada pela mídia na atualidade. Nesse contexto, guerras civis são úteis para eliminar os “maus”. O historiador Mahmood Mamdani (2004) afirma que não há período na história que defina melhor o conflito entre cristãos e muçulmanos do que as Cruzadas. A guerra foi considerada santa pelo Ocidente e o povo muçulmano passou a ser visto como anticristo. Nesse contexto, não poderiam ser convertidos, mas sim, deveriam ser exterminados. E a ideia persiste. Mamdani afirma que foi no período das Cruzadas que a Palestina deixou de ser a Terra Prometida do Antigo Testamento, terra que abrigaria o povo hebreu e passaria a ser a Terra Santa. Aos muçulmanos, não caberia escolha entre conversão ao cristianismo ou morte, pois eram vistos como inconversíveis. E a Igreja Católica difundiu a ideia de que é necessário erradicar o mal, sendo assim, muçulmanos, descritos como a encarnação do mal, não poderiam simplesmente se tornar “bons”.

Mamdani (2004) menciona outro historiador, Marshall Hodgson, para o qual o par Oriente/Ocidente representava, originalmente, as terras do Oeste do Mediterrâneo. Afirma

que, somente em momento posterior, o termo passou a fazer referência a terras do Oeste da Europa, o que excluiu as terras do oeste do Mediterrâneo que se tornaram muçulmanas. Posteriormente, o termo Ocidente passou a compreender todos os cristãos europeus, ou seja, a partir de uma orientação geográfica, o termo passou a ser usado como característico de pessoas, ou seja, foi racializado. A África, nesse contexto, ocupava uma posição marginal que também foi racializada, associada à escravidão.

Em 1960, o senegalês Cheikh Anta Diop publicou *The African Origin of Civilization*. Questionou a tendência de deslocar a história do Egito da história da Grécia e Roma, pertencentes ao Ocidente. Posteriormente, em 1987, o britânico Martin Bernal publicou *Black Athena: Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, onde mostrou o modo como as tradições do Egito foram modificadas para uma versão ocidental, baseada no pensamento germânico. Nessa versão, a invasão da Grécia pelo Egito foi apagada e substituída por um imaginário de invasão ariana proveniente do Norte. Bernal afirma que a Grécia era originalmente uma colônia do Egito, possuía influência africana, fenícia e judia e, só posteriormente, norte-europeia. Nesse sentido, a civilização grega deveria ser associada ao Mediterrâneo e não à Europa.

Outro pressuposto orientalista é o de que o Oriente é incapaz de descrever a si próprio e, portanto, o modo como será descrito pelo Ocidente seria o mais objetivo e verdadeiro. Por conseguinte, Bernal afirma que o Oriente é descrito como temido ou necessitando ser controlado pela pacificação, o que implica em submissão às demandas ocidentais. Há ainda a ideia de que o Ocidente se desenvolve de modo contínuo, progressivo, enquanto o Oriente está estagnado devido à influência religiosa na esteira política. A história do Ocidente é associada à história do Cristianismo, enquanto a do Oriente Médio, ao Islamismo, o que é um modo de fixar pertencimentos identitários e vinculações religiosas. Os judeus, após o Holocausto, foram integrados à Europa e, portanto, ao Ocidente. Israel, hoje, nesse sentido, é um ponto ocidental em meio a uma vastidão oriental.

O termo “Fundamentalismo”, de acordo com Mamdani, tem sua origem em 1920 em círculos protestantes americanos em que havia uma corrente conservadora e outra liberal. Foi uma reação às circunstâncias de modificação política dentro da religião. Em alguns estados, venceram as eleições políticas que proibiram o ensino do evolucionismo nas escolas americanas²⁰. A partir dos fundamentalistas protestantes, difundiu-se a ideia da luta do “bem”

²⁰ Após batalhas judiciais, o Criacionismo nas escolas foi ridicularizado, juntamente com os fundamentalistas que o pregavam. Posteriormente, quando o aborto foi legalizado, os fundamentalistas retomaram sua luta chamando-o de “holocausto biológico” (MAMDANI, 2004, p. 43).

versus o “mal”. Dentre seus herdeiros discursivos estão Jimmy Carter e George W. Bush. É importante lembrar que, durante a Guerra Fria, a Rússia também passou a ser chamada de Império do Mal. E com o Onze de Setembro americano, o Islã passou a ser identificado com o mal.

Em relação ao fundamentalismo islâmico, Mamdani afirma que esse tem sua origem no grupo *Shi`a* dissidente dos *Sunni*, pois havia uma divergência de pensamento em relação a quem deveria ser o sucessor legítimo de Maomé. O grupo *Shi`a* estava inconformado com o sucessor escolhido pelos *Sunni*. No entanto, o fundamentalismo islâmico é diferente do Islã político. O primeiro é um fenômeno religioso e usa a violência para impor uma crença religiosa. Alguns grupos perceberam que a situação de conflito político é o maior entrave para uma reforma social, perceberam a possibilidade de aumentar o conflito nas divergências entre os *Shi`a* e os *Sunni*. Por outro lado, o Islamismo, como religião, é baseado em alguns pilares: todo o muçulmano tem o dever de tratar as pessoas mais pobres com respeito, deve fazer esforços para combater suas próprias fraquezas e se tornar um ser humano melhor; deve se autopreservar e autodefender. No entanto, o esforço pela autopreservação tem sido interpretado pelo Ocidente como uma guerra islâmica contra os não adeptos. “O Islã prega a rebelião contra um governo injusto, seja ele muçulmano ou não, mesmo que para isso seja necessário o uso da violência.” (MAMDANI, 2004, p. 50, tradução nossa).

A religião Islâmica é, nesse sentido, incompatível com a imagem de subjugação a um poder externo que não esteja balizado em seus preceitos religiosos. Ao muçulmano, submetido a uma ideia mística de divindade, é proibida a conversão para outra religião. É temida pelo Ocidente, uma vez que vincula a religião à política e propaga a ideia de comunidade como superior ao indivíduo. Esse discurso é passível de ser interpretado como uma estratégia de Maomé e de seus adeptos para impor a sua autoridade, mascarando o despotismo do último profeta. No entanto, para Mamdani (2004), o Islamismo é uma declaração de liberdade da submissão a outros seres humanos, pois prega uma conexão a uma força espiritual que também é racional, aspecto que, no Islamismo, não é contraditório, porém complementar.

Há a possibilidade de questionar a veracidade desse discurso apontando para a questão da subjugação das mulheres, que está vinculada a uma raiz patriarcal e a uma interpretação fundamentalista do Alcorão. Avalia-se, com o olhar ocidental, que há uma visível hierarquia entre homens e mulheres; no entanto, a mensagem islâmica é a de que devem viver em harmonia, respeitando as diferenças entre os gêneros feminino e o masculino. Desse modo, é possível perceber o porquê da bravura do menino Hassan e do pai de Amir ser tão enfatizada

na obra *The Kite Runner*, enquanto a presença feminina é de importância secundária. Trata-se de um aspecto cultural de raiz patriarcal. Outrossim, Mamdani (2004) considera o terrorismo como um movimento político moderno a serviço de um poder moderno que foi propositalmente associado ao Islamismo com o intuito de combater sua força e sua mensagem de não subordinação.

Segundo Ella Shohat e Robert Stam (2006, p. 41), “o termo Imperialismo remete a uma fase ou forma de Colonialismo que cobre os períodos de aproximadamente 1870 a 1914.” Nesse período, a busca por territórios era também uma busca por mercados, envolvendo uma política de exploração e intervenção do Primeiro Mundo sobre as nações recém-emancipadas. Para os historiadores, o Colonialismo europeu está baseado em um modo de impor uma visão de mundo, uma verdade universal que coloca como natural e que define determinadas relações de poder e de subjugação. Definem como principais consequências do Colonialismo:

[...] a exploração de territórios em escala maciça; a destruição de povos e culturas locais; a transformação de africanos e índios em escravos, a colonização da África e da Ásia; e a ascensão do racismo não apenas nos territórios colonizados, mas dentro da própria Europa. (SHOHAT; STAM, 2006, p. 41-42).

O principal intuito do Colonialismo é desqualificar a identidade dos povos colonizados, submetendo-os ao trauma coletivo que impõe um apagamento, uma marca identitária de subjugação²¹. Hoje, o Neocolonialismo mascara uma aliança entre as elites locais e o capital estrangeiro. Segundo Ella Shohat e Robert Stam,

A dominação neocolonial é reforçada por contratos degradantes e programas de austeridade através dos quais o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional, com o apoio das elites locais, impõem regras sobre as ex-colônias que os países do Primeiro Mundo jamais tolerariam. (SHOHAT; STAM, 2006, p. 42-43).

Os efeitos citados são “a pobreza generalizada; a fome crescente; paralisantes dívidas externas; aberturas dos recursos locais para os interesses do capital estrangeiro; e opressão política.” (SHOHAT; STAM, 2006, p. 43). Nesse sistema de interligação e subordinação, a riqueza do Ocidente depende da pobreza do Oriente. A crise política é gerada para que o Ocidente possa oferecer ajuda humanitária, o que mantém a dependência e a subordinação. Seguir os passos do Imperialismo Ocidental significa manter esse sistema de exploração que sugere apagamentos da memória e destruição da autonomia e de culturas diferentes.

²¹ Aspecto semelhante ao ocorrido com o Orientalismo denunciado por Edward Said (1978), que coloca determinadas civilizações na condição de inferiores, estáticas e primitivas.

O termo “Pós-colonial”, no final dos anos 1980, marca o contexto da época contemporânea e indica um movimento que vai além das teorias nacionalistas anticoloniais. Na literatura, indicia as produções literárias das sociedades que foram colônias, ou seja, marcadas pela experiência da colonização. Ao invés do fim da relação de dominação com o colonizador, o debate pós-colonial denuncia a presença de um forte discurso colonial no período pós-independência, um discurso que, no caso da América Latina e do Oriente Médio, alia os interesses políticos e econômicos dos Estados Unidos e das elites locais através de uma flagrante colonização do imaginário. O termo Neocolonial, nesse sentido, soa de modo mais apropriado, pois indica a permanência do Colonialismo com nova roupagem e denuncia a situação dos povos oprimidos, muitas vezes cúmplices do processo estrutural de opressão ao qual estão subjetivamente atrelados e a partir do qual constituem suas identidades dependentes, moldadas pela mídia, pela indústria cultural de modo que se espelham em posições subjugadas e também anseiam para fazer parte de uma cultura global que os estigmatiza como inferiores e vítimas.

Hoje, os Estudos Neocoloniais celebram o híbrido identitário, a mescla e a mistura cultural proveniente de contradições geradas nas culturas plurais graças à movimentação diaspórica de povos. A violência colonial está ainda presente nos artefatos e discursos; no entanto, há vozes que se expressam em meio às “rachaduras” do sistema e denunciam os pontos cegos do discurso, principalmente a questão da subjugação imposta pela caridade ocidental expressa pela ajuda humanitária que, historicamente falando, foi estratégica. Prestar ajuda humanitária é um modo de manter os laços da dependência econômica, ideia elucidada graças a estudiosos como Paulo Freire, que prega uma liberdade diferente dos ideais de origem francesa e americana referentes ao Neoliberalismo em que prevalece uma lei selvagem: estado mínimo e máxima exploração de recursos humanos.

Nesse cenário, a violência sistêmica faz parte do dia-a-dia. As imagens de violência na mídia são percebidas pelo público com apatia e torpor. O sistema funciona quando a reação é de aceitação e sedação, uma forma de proteção psíquica frente à possibilidade iminente de um colapso emocional. Essa paralisia é o resultado de uma reação frente aos eventos traumáticos, cuja repercussão psíquica é acionada a partir da violência. Segundo Jaime Ginzburg (2012, p. 24), “o acesso a questionamentos sobre a violência por meio da literatura permite romper a empatia, o torpor”, ou seja, a literatura ainda possui o poder de promover empatia pela análise de seus discursos. Nesse contexto, “a formação estética de uma sociedade é parte decisiva de sua formação ética” (GINZBURG, 2012, p. 25), ou seja, a literatura pode apresentar outros modos de ver e compreender as questões sociais que levam ao questionamento das atitudes

individuais e/ou coletivas através de suas projeções discursivas em termos de julgamento ético. A experiência da sensação de medo, por exemplo, está intensamente presente no romance em questão, o que convida o(a) leitor(a) a mergulhar no universo desse romance através da focalização de Amir. Jaime Ginzburg (2012) afirma que a indústria cultural, que inclui a mídia e a literatura, prega uma política do medo, o que leva o indivíduo a uma sensação de desamparo e vulnerabilidade frente à violência imposta. Há uma política de aceitação da barbárie, da subjugação de determinados povos para o enaltecimento de outros, ou seja, há uma cumplicidade entre a indústria cultural e a violência histórica. Para Ginzburg (2012), a sociedade norte-americana legitima a violência, que é tida como um valor. Com efeito, em *The Kite Runner*, há uma valorização da violência como meio de enfrentamento do medo gerado pelo trauma. A questão levantada por Ginzburg é a de que o(a) leitor(a), ao mergulhar em uma cena de violência, pode percebê-la como um momento de catarse; no entanto, também pode estar sendo manipulado a acreditar na violência como solução de problemas. O teórico defende a “estética do choque” (GINZBURG, 2012, p. 98) como modo de romper com o torpor, com o “gozo frente à contemplação do sofrimento e da destruição de corpos humanos.” (GINZBURG, 2012, p. 100). Denuncia que a audiência ocidental está exposta à cultura do sadismo, que admite guerras e genocídios. A prática da violência isenta de culpa é expressa como normal; no entanto, ela tem consequências éticas devastadoras. O inimigo é visto como não-humano, um objeto a ser destruído, é um “outro” constituído a partir de um “não-eu”. Essa é a forma com que o personagem Assef é construído: como um sádico que prega a palavra de Deus de acordo com sua própria interpretação retrógrada e insana.

When the prayer was done, the cleric cleared his throat. “Brothers and sisters!” he called, speaking in Farsi, his voice booming through the stadium. “We are here today to carry out Shari’a. We are here today to carry out justice. We are here today because the will of Allah and the word of the Prophet Muhammad, peace be upon him, are alive and well here in Afghanistan, our beloved homeland. We listen to what God says and we obey because we are nothing but humble, powerless creatures before God’s greatness. And what does God say? I ask you! WHAT DOES GOD SAY? God says that every sinner must be punished in a manner befitting his sin. Those are not my words, nor the words of my brothers. Those are the words of GOD!” He pointed with his free hand to the sky... “Every sinner must be punished in a manner befitting his sin!” the cleric repeated into the mike, lowering his voice, enunciating each word slowly, dramatically. “And what manner of punishment, brothers and sisters, befits the adulterer? How shall we punish those who dishonor the sanctity of marriage? How shall we deal with those who spit in the face of God? How shall we answer those who throw stones at the windows of God’s house? WE SHALL THROW THE STONES BACK!” He shut off the microphone. A low-pitched murmur spread through the crowd. Next to me, Farid was shaking his head. “And they call themselves Muslims,” he whispered. (HOSSEINI, 2003, p. 235-36.)

Na cena descrita, os personagens Farid e Amir assistem ao apedrejamento de um casal acusado de adultério pelo líder Talibã Assef, que profere o discurso acima citando a lei chamada de *Shari'a*. Segundo Said (1978), o termo “Islã” é um modo de expressar a experiência do muçulmano, o que leva a entender que, supostamente, a religião governa todos os aspectos da vida do islâmico. A crença em uma fé “cega” dispensaria o muçulmano de qualquer senso crítico, pois o dogma religioso inscrito na *Shari'a* faria a tarefa de “pensar” e orientar sua vida. No texto, temos:

When I was in fifth grade, we had a mullah who taught us about Islam. His name was Mullah Fatiullah Khan, a short, stubby man with a face full of acne scars and a gruff voice. He lectured us about the virtues of zakat and the duty of hadj; he taught us the intricacies of performing the five daily namaz prayers, and made us memorize verses from the Koran—and though he never translated the words for us, he did stress, sometimes with the help of a stripped willow branch, that we had to pronounce the Arabic words correctly so God would hear us better. (HOSSEINI, 2003, p. 14).

Amir destaca a situação absurda de ter de recitar as palavras do Alcorão sem sequer compreendê-las, por estarem escritas em arábico. A religião Islâmica é descrita no texto como um modo de vida arcaico, pré-moderno. Em contraponto, a sociedade ocidental apresenta-se como laica e complexa em termos de história, cultura e ciência. Segundo a crença orientalista, no Oriente tudo se resume à religião. E os seus mandamentos permanecem estáticos, fixos e imutáveis apesar das mudanças sociais e da passagem do tempo. Além disso, a imaginação ocidental alerta que a leitura de um texto considerado sagrado como o Alcorão pode levar a atos terroristas como a imposição de sacrifícios e subjugação religiosa. Todavia, pode-se dizer que o mergulho em qualquer religião pode levar a isso pela fé cega e habilidade de manipulação dos traumas de parte de seus adeptos. A obra *The Kite Runner*, enfaticamente, apresenta cenas de violência como a descrita anteriormente, associando as atitudes aos muçulmanos como também nessa passagem, nas palavras de Assef:

Sometimes, we broke down their doors and went inside their homes. And [...] I'd [...] I'd sweep the barrel of my machine gun around the room and fire and fire until the smoke blinded me.” He leaned toward me, like a man about to share a great secret. “You don't know the meaning of the word 'liberating' until you've done that, stood in a roomful of targets, let the bullets fly, free of guilt and remorse, knowing you are virtuous, good, and decent. Knowing you're doing God's work. It's breathtaking.” He kissed the prayer beads, tilted his head. (HOSSEINI, 2003, p. 242).

A violência psicopática de Assef é apresentada como justificada pelo discurso religioso islâmico que é apresentado como um modo de “cegar” os fiéis. A religião Islâmica

tem sua origem na Península Arábica, no século VII, com as visões descritas pelo profeta cujo nome foi traduzido como Maomé. O termo Islã significa: “Uma comunidade civil guiada pelas leis do Alcorão. Muçulmano é quem se submete ao Islã.” (VISENTINI, 2012, p. 16). Segundo o historiador, o Islã incorporou elementos da civilização greco-romana, também persa, hindu e chinesa. Seu apogeu foi entre os séculos VII e XV, em que presenciou intenso desenvolvimento da arte e da ciência. Enquanto a Europa da Idade Média vivia em castelos insalubres, já havia iluminação pública em Cairo e Bagdá, locais predominantemente islâmicos.

O público ocidental expressa o desejo de saber o que o próprio Oriente diz de si mesmo, como se fosse efetivamente possível descrevê-lo como unificado, uma vez que é formado por grupos heterogêneos. Nesse contexto, surgem figuras que prometem ser informantes nativos, pessoas que vieram do Oriente Médio e que, supostamente, podem apresentar uma visão interna da situação. No entanto, essas vozes passam por um sistema de controle. Serão ouvidas apenas em determinadas circunstâncias e apenas se disserem o que favorece ao sistema que mantém sob controle as diferenças e o alcance da divulgação. Algumas vozes recebem destaque por estarem vinculadas a grupos organizados politicamente e, embora dissidentes do discurso hegemônico, conseguem seu espaço, ou o conseguem por algum tempo, mas suas marcas tendem a serem apagadas. Tudo depende do que estão dispostas a dizer e a quem seu discurso beneficiará, já que o próprio sistema de divulgação e publicidade está vinculado a condições ideológicas e socioeconômicas.

Vozes orientais falando para a audiência ocidental sobre suas experiências no Oriente têm sido muito apreciadas pela mídia quando destacam as falhas do Islamismo, principalmente associado à opressão e à tirania de um profeta. A mídia difunde a ideia de que o discurso registrado no livro sagrado não pode ser questionado e apaga a informação de que está atrelado a um determinado contexto e momento histórico, bem como está sujeito à interpretação de vários tradutores. Ocorre, então, uma associação entre “servos de Allah” e escravos. No entanto, em sua base semântica, o termo “religião” está associado à ideia de religião. No caso do Islamismo, há a ideia de religar os indivíduos a uma concepção e a uma força coletiva que se potencializa nas cinco orações diárias, em momentos sagrados de conexão com suas consciências e com a espiritualidade. No entanto, em uma interpretação que tem por base os valores capitalistas, individualistas e progressistas ocidentais, o Islamismo é geralmente descrito como anti-intelectual e irracional. Esse aspecto predomina em *The Kite Runner*: “I’ll ask you something: What are you doing with that whore? Why

aren't you here, with your Muslim brothers, serving your country?" (HOSSEINI, 2003, p. 243).

O Orientalismo é, assim, um modo de julgar o Islamismo que omite, inclusive, a presença de outras religiões no Oriente Médio e o próprio ateísmo. A escritora Ayaan Hirsi Ali, proveniente da Somália, tornou-se famosa após a divulgação do filme baseado em seu romance intitulado *Submissão* que indica um determinado tratamento em relação a mulheres no Islã. Ao publicar livros como *The Caged Virgin: an Emancipation Proclamation for Women and Islam* (2008) e a autobiografia traduzida como *Infidel* (2006), a autora recebeu autorização para residir permanentemente nos Estados Unidos, embora o filme e os livros tenham sido escritos com o “auxílio” de outros escritores cujo papel de coautores não fica explícito nos manuscritos. A mensagem implícita nas suas obras é a de que o Islã, incapaz de combater a modernidade e liberdade expressa pelo Ocidente, é retrógrado e logo sucumbirá frente à liberdade do mundo ocidental. Por outro lado, há a ideia de que, se não for combatido como um inimigo, pode assumir o poder e impor seu “retrógrado” modo de vida sobre o “mundo livre ocidental”. O seguinte trecho da obra *The Kite Runner* marca essa percepção, quando Amir questiona: “‘*What mission is that?*’ I heard myself say. ‘*Stoning adulterers? Raping children? Flogging women for wearing high heels? Massacring Hazaras? All in the name of Islam?*’” (HOSSEINI, 2003, p. 248). Questiona-se: o vilão seria o Islã ou o patriarcalismo ainda fortemente presente na cultura islâmica, bem como as condições socioeconômicas que levam a uma situação de subjugação?

3.4 BINARISMOS E PODER

Em 2008, Roger Luckhurst publicava *The Trauma Question*, alertando para as controvérsias em relação ao conceito de trauma desenvolvido por teóricos como Cathy Caruth, Geoffrey Hartman, Shoshana Felman e Dori Laub. O teórico destaca a visão de caráter individualista e apolítica dos teóricos mencionados, enfatizando que é necessário relacionar o trauma com aspectos históricos e políticos. Nesse sentido, Michael Rothberg destaca o caráter ocidentalista dos estudos sobre o trauma que negligenciam o legado da violência do mundo pós-colonial que afeta psicologicamente o colonizado. Sua proposta é “descolonizar os estudos sobre trauma.” (ROTHBERG, 2008, p. 226). O trauma baseado no enfoque dado a um evento é considerado, pelo autor, como efetivamente eurocêntrico, excessivamente baseado em Freud e na Psicanálise. Rothberg enfatiza o caráter distorcido do trauma do evento isolado de seu contexto. Sob o viés pós-colonial, observa o evento gerador

como parte integrante de um sistema social e cultural; portanto, remete a uma persistência do trauma em um processo contínuo retraumatizante (ROTHBERG, 2008, p. 230). Rothberg compara o trauma a um objeto pontiagudo implantado na psique, onde permanece escondido da consciência, mas que se faz perceber devido a uma série de sintomas. Implica a percepção de uma ferida que machuca, efeito de vários anos de repressão, tal como o trauma do Colonialismo com seus eventos cumulativos e repetitivos. A sugestão de Rothberg é pensar o trauma como “coletivo, espacial e material ao invés de individual, temporal e linguístico” (2008, p. 228), em contraponto ao modelo de trauma estudado por Caruth, Felman, Laub e Hartman. O crítico destaca a necessidade de englobar aspectos culturais e históricos nos estudos do trauma sob o viés pós-colonial. Sendo assim, as histórias de grupos marginalizados em posição subalterna devem aparecer a contrapelo da história de grupos dominantes.

Segundo Irene Visser em "*Decolonizing Trauma Theory: Retrospect and Prospects*" (2016), Caruth (1996) também aponta para a necessidade de repensar a história questionando seu poder de fixar a referência a um evento do passado, tendo em vista que o passado nada mais é do que uma memória, marcada por apagamentos e distorções provenientes de traumas. Visser destaca que, embora seja de difícil representação, não podendo ser completamente percebido nem narrado, o trauma pode ser integrado à consciência, trazendo crescimento após a desestabilização do choque frente à experiência. Judith Herman, em *Trauma and Recovery* (1992b, p. 2), atenta para a possibilidade narrativa do trauma como um método terapêutico efetivo ao enfatizar que a possibilidade de organização, detalhamento e expressão verbal contribuem para o processo de recuperação e que é necessário redescobrir a história para compreender o trauma psicológico e cultural. Por outro lado, Irene Visser em *Decolonizing Trauma Theory: Retrospects and Prospects*, aponta para o “fetiche narrativo da completa recuperação” (2016, p. 13, tradução nossa) que aparece em *The Kite Runner*, embora reconheça que o trauma instiga a necessidade de narrativa. Aponta para temas predominantes em narrativas pós-coloniais, como o processo de recuperação de traumas via resistência e ativismo político, atentando para o caráter coletivo do trauma como espaço para lembrar, sem a necessidade de esquecer. Visser sustenta que “o trauma afeta comunidades e indivíduos de modo negativo, mas também pode promover um senso de pertencimento e confiança mútua” (2016, p. 237, tradução nossa), fato também apontado por Herman, pois comunidades geralmente se unem frente ao trauma coletivo.

O sociólogo Jeffrey C Alexander (2004, p. 11) define o trauma coletivo como “o resultado de um ato narrativo sociocultural necessário para a construção e elaboração de experiências.” Afirma que o trauma do Colonialismo necessita ser enfrentado e que a

cumplicidade com o pensamento colonial e com o sistema de opressão, bem como a internalização da ideologia hegemônica de supremacia ocidental, devem ser analisados nas narrativas de trauma. A cumplicidade e a internalização de uma ideologia hegemônica de supremacia branca aprofundam o drama da perda causada pelo trauma e aumentam os sentimentos de inadequação, vergonha e culpa, pois o indivíduo está marcado por um sentimento de inferioridade e dependência em relação ao colonizador. A literatura tem um papel crucial no processo de construir e interrogar a história do Colonialismo e Neocolonialismo através de narrativas, aprofundando questões como a sedução, a subjugação e a vontade de alienação como marcas de dominação cultural. Pode-se dizer que o trauma afeta o indivíduo e a coletividade através da incorporação de uma estrutura de subjugação, mas, graças à narrativa, é possível uma reconciliação entre passado e presente em um processo de cura. Nesse contexto, *The Kite Runner* forja a superação de um trauma individual, mas também ratifica um trauma sistêmico: a subordinação entre seres humanos a partir de uma relação assimétrica de poder estabelecida por aspectos culturais como gênero, etnia e religião. Dessa forma, justifica-se a imposição de um sistema de dominação que naturaliza o sacrifício do subalterno enquanto demanda a sua repetição na estrutura social.

Traduzido para mais de quarenta línguas, *O caçador de pipas* (2003), como ficou conhecido em língua portuguesa, encantou leitores com a dramática história dos dois meninos afegãos pertencentes a etnias e classes sociais diferentes, cujas vidas são moldadas por seus pertencimentos culturais, bem como de gênero, etnia e classe social. O autor Khaled Hosseini é médico e romancista mundialmente reconhecido por sua obra literária, especialmente por esse primeiro romance que obteve maior visibilidade internacional, pois foi publicado poucos anos após a destruição das Torres Gêmeas em Nova Iorque. Tal acontecimento traumático instaurou uma grande curiosidade no público-leitor a respeito da vida no Oriente Médio. A publicação de seu livro destaca seu nome e o fato de ser um informante nativo²², alguém que supostamente pode, através da criação de um universo ficcional, levar-nos a um encontro com uma projeção desse outro oriental.

O romance foi levado para as telas do cinema em 2007, mas o filme homônimo não foi autorizado pelo governo afegão para ser exibido no país. O motivo da proibição não nos parece tão óbvio inicialmente, pois podemos considerar a história como uma inocente e comovente narrativa que envolve a amizade e lealdade entre dois meninos. No entanto, a

²² Edward Said (1978, p. 431) critica esse posicionamento: “O erudito oriental usa seu treinamento americano para se sentir superior a seu próprio povo por ser capaz de controlar o sistema orientalista; nas relações com seus superiores, os orientalistas europeus ou americanos, continuará a ser apenas um informante nativo. [...] Esse é seu papel no Ocidente.”

partir da análise do romance, é possível pensar no papel da arte em que o discurso tem o poder de manipular o(a) leitor(a), ou, no caso, a audiência, no que tange à elaboração de uma experiência traumática e fixação de estereótipos. O Oriente em questão pode perceber a intenção manipulativa. As histórias dos grupos dominados devem ser contadas além das histórias dos grupos socialmente dominantes com o intuito de repensar a história como consequência de opressões traumáticas sistêmicas. Nesse sentido, os Estudos Pós-coloniais destacam a necessidade de “tornar visível o aspecto político e criativo do trauma, ao invés de focar em seu lado negativo e patológico.” (CRAPS, 2012, p. 127, tradução nossa).

Para Amir, em *The Kite Runner*, o objetivo era superar o trauma psíquico individual ao “enterrar” suas memórias em solo americano: “*For me, America was a place to bury my memories.*” (HOSSEINI, 2003, p. 112). Nesse contexto, não há espaço para a aprendizagem frente à experiência traumática, apenas há a necessidade de erradicar a lembrança do mal. Trata-se de um romance de formação que tem como público-alvo prioritário o(a) leitor(a) adolescente e ocidental. Apresenta estratégias narrativas que promovem empatia, especialmente em relação ao próprio protagonista, que domina a focalização da obra. Para que Amir torne-se um homem e um pai, necessita superar o trauma de infância e internalizar as características que admira em Hassan, o menino pobre com quem convivia. A força, a coragem, a lealdade e a capacidade de ação são características almejadas. O papel sacrificial de Hassan e, posteriormente, o de seu filho Sohrab, evocam a imagem de um povo afegão pobre e oprimido que é leal e necessita de resgate.

O romance *The Kite Runner* (2003) desperta a curiosidade de leitores sobre um país aparentemente devastado pela guerra e terrorismo em que Amir e Hassan viviam submetidos a um rigoroso sistema de oposições que permeia a narrativa e, metonimicamente, projeta oposições de classe, etnia e gênero. A narrativa é desenvolvida a partir da afirmação: “*There is a way to be good again.*” (HOSSEINI, 2003, p. 95). O referido enunciado sugere a possibilidade de superação de um estado ou de uma situação que coloca o protagonista na posição de quem almeja se tornar “bom”. Isso pressupõe que há nele uma identificação com o mal, exatamente a ideia que estava sendo transmitida pela mídia em relação ao Oriente Médio. Metonimicamente, a obra enaltece a imagem de uma etnia sendo subjugada pela outra como um ato “normal” de sacrifício necessário. Ocorre uma suposta aceitação, no universo ficcional, da relação hegeliana entre “senhor” e “servo”, em que a etnia *Pashtun* tem poder sobre a *Hazara*, em que o menino pobre sacrifica seu corpo em prol do menino rico. Um é o filho legítimo e o outro é o bastardo. Amir é criticado por ser semelhante à mãe e Hassan é invejado por ter a força e a coragem do pai de Amir. A bravura de Hassan, motivo da inveja

de Amir e o pomo da discórdia e disputa entre os meninos, será punida com violência e exclusão social. Uma série de estereótipos previamente difundidos pela mídia são ratificados na obra de modo tocante, embora tenha, evidentemente, o objetivo de apresentar uma versão legítima do *outro* oriental ao leitor ocidental, tendo em vista que o autor é proveniente do Oriente Médio.

Os principais acontecimentos do romance remetem a um período anterior ao Onze de Setembro; apenas no último capítulo há uma referência explícita à destruição das torres. O fato é mencionado como uma oportunidade para que o protagonista Amir e sua esposa Soraya possam desenvolver projetos humanitários em prol do Afeganistão. Há uma aparente neutralidade em relação ao ocorrido, já que o protagonista menciona que, em sua casa, na Califórnia, nos Estados Unidos, o ano de 2001 terminara exatamente com o mesmo silêncio do ano anterior (HOSSEINI, 2003, p. 357). O personagem Amir é descrito como um *Pashtun*, o que remete à etnia majoritária no Afeganistão, e *Sunni*, principal vertente da religião Islâmica no país. É o filho do patrão, o rico comerciante chamado apenas de *Baba*, descendente de uma família aristocrática que vivia em Cabul. Sua mãe, descrita como uma mulher culta e honrada, morreu no parto, fato que gera em Amir um sentimento de culpa. Porém, também no papel da mulher, há uma projeção de um ideal sacrificial em relação à maternidade. A inveja e a culpa são os dois sentimentos que atormentam a vida e a mente de Amir: cresce solitário, adepto à leitura e escrita de contos. É por isso, constantemente, criticado pelo pai que acredita que seus hábitos, associados ao universo feminino, na obra, são motivo de vergonha. O pai acredita que o filho deveria gostar de esportes de ação, práticas descritas como comuns para o gosto dos meninos. Amir aparenta estar muito ligado à falta que sente de sua mãe. Essa falta tenta ser preenchida por Hassan que também perdera a própria mãe muito cedo, pouco tempo depois de nascer, pois ela, aparentemente, abandonara-o. Esse fato a condena no papel de mãe, uma *Hazara* que abandona o filho e parte com o pessoal do circo, tendo em vista o destaque para sua etnia e condição social. Esse universo extremamente patriarcal em uma narrativa que simplifica questões complexas é associado ao Islamismo, o que leva a classificar a obra como orientalista.

O companheiro de infância Hassan é da etnia *Hazara* e é xiita, vertente minoritária da religião Islâmica no Afeganistão. É supostamente o filho do empregado Ali. Posteriormente, na narrativa, descobre-se que Hassan é filho ilegítimo do pai de Amir. É iletrado e admirador de Amir. É comparado a um cão fiel, ao cordeiro entregue ao sacrifício, uma vez que é estuprado, humilhado e massacrado para que seu “amigo” Amir consiga manter seu lugar de privilegiado filho único de Baba. Apesar de sua bravura, a condição de inferioridade de

Hassan é constantemente destacada na narrativa. Suas características físicas estão associadas ao povo Mongol, que no passado ocupara parte das terras do Afeganistão, o que trouxe conflito com as etnias já existentes no local. Há uma repetitiva ênfase em seu nariz achatado, olhos pequenos e lábios leporinos, com destaque para a cirurgia de “correção” paga por *Baba*. A questão estética aparece associada ao estigma negativo de uma etnia, pois as características elencadas são retratadas como motivo de chacota na narrativa. Os espaços ocupados pelos *Hazara* denotam seu lugar social de serventes. Após a fuga de Amir e de seu pai para a América e a pedido do amigo da família chamado Rahim Khan, Ali retorna com Hassan para cuidar da propriedade de *Baba* em Cabul, apesar de ter sido anteriormente expulso dessa propriedade, pois seu filho fora acusado injustamente de roubo. Não há rebeldia em relação à hierarquia, mas sim uma subjugação calada que é enaltecida na narrativa como ato de fidelidade. Não há sequer a intenção de provar a verdade em relação a injustiças. Essa subjugação passiva em relação a Amir e sua família domina Ali e Hassan. Posteriormente, essas características também serão atribuídas a Sohrab, filho de Hassan que tenta o suicídio ao imaginar que permanecerá no Afeganistão, pois as leis do país dificultam a sua migração para outro país. Há a necessidade de provar que seus pais estão mortos para conseguir a mencionada autorização de sair do país. A narrativa destaca o seu olhar perdido e o seu silêncio. No entanto, é o grito desesperado de Amir que ecoa para conseguir ajuda e salvá-lo da morte. Amir, quando consegue levá-lo para a América, será seu pai, o que também restabelece uma hierarquia. E Sohrab permanece adequadamente calado, como seu pai havia permanecido:

He began to say something and his voice cracked. He closed his mouth, opened it, and closed it again. Took a step back. Wiped his face. And that was as close as Hassan and I ever came to discussing what had happened in the valley. I thought he might burst into tears, but, to my relief, he didn't, and I pretended I hadn't heard the crack in his voice. (HOSSEINI, 2003, p. 69).

A relação assimétrica de poder entre os personagens é enfatizada na obra e marca o compasso da narrativa. Mostrar sentimentos e falar sobre dores denotam fragilidade, o que é evitado por Hassan e por Amir que escolhem o silêncio. Na infância, a assimetria entre os dois meninos, Amir e Hassan, é crescente e comovente: um tudo perde para que o outro tudo ganhe. O trauma de Amir é o foco da narrativa, sendo que Hassan é mantido em um papel subserviente e secundário. No texto, os *Hazaras*, descendentes dos Mongóis, foram segregados e massacrados pelo Talibã, o que remete a um acontecimento extradiegético ocorrido em 1998 (COOPER, 1998) e mencionado na narrativa. Aos *Hazara* são destinados

os trabalhos manuais, são descritos como uma minoria étnica dócil, fiéis, bons e simples, quase como animais domésticos, perfeitos subalternos, prontos para se sacrificarem pelos seus padrões.

O romance associa determinadas características à mulher que a colocam na condição de subjugação. Quando Amir adulto não consegue ter filhos com sua esposa Soraya, projeta seu vazio existencial no útero vazio de Soraya, um vazio que se instala entre eles. A ausência de um filho no casamento é interpretada como uma falha, uma falta no corpo da mulher. Baseado em uma narrativa orientalista, o romance promove a busca idealizada da construção de uma identidade de gênero masculina e baseada nas características do pai *Pashtun*, modelo patriarcal. O objetivo da narrativa é “construir” um Amir afegão, homem, heroico, pai e também americano, definições propositalmente alinhadas semanticamente.

Na infância, Hassan defendia Amir e, por diversas vezes, fora descrito como bravo e valente. Em contraponto, Amir sentia-se protegido e, ao mesmo tempo, acovardado. A atitude protetora de Hassan, simbolicamente, castra a autoimagem masculina de Amir. Ser protetor é um papel vinculado à construção de uma masculinidade idealizada e almejada por Amir. Ao ser descrito como incapaz de proteger Hassan, Amir falha na sua projeção idealizada e almeja a superação de sua passividade como um objetivo necessário. No contexto patriarcal, para se tornar um homem, tem a tarefa de suprimir sua falha e atingir o estereótipo do gênero masculino numa estrutura binária. Simbolicamente, para ter o direito de ser pai e se livrar do trauma de infância, necessita incorporar a bravura de seu pai e a de Hassan, superando-os.

As personagens femininas descritas na narrativa se limitam a exercer funções sociais vinculadas à maternidade e à manutenção da honra de suas famílias. A mãe de Hassan é descrita como imoral, enquanto a de Amir é pura. O binarismo da mulher honrada em oposição à mulher desonesta está paralelamente associado a polaridades entre etnias projetadas com distintas forças sociais: *Pashtun versus Hazara*, tendo em vista que a mãe de Amir é *Pashtun* e a de Hassan é *Hazara*. Temos, portanto, a presença de conflitos étnicos no Afeganistão que colocam o protagonista Amir na posição do privilegiado filho de *Baba*, proveniente da etnia majoritária *Pashtun*, enquanto Hassan pertence a uma etnia desvalorizada chamada *Hazara*. A relação de amizade entre eles é ambivalente, pois Amir é o filho do patrão, enquanto Hassan é o servo. No entanto, as atitudes de valentia de Hassan são altamente valorizadas pelo pai de Amir, o que estabelece uma relação de disputa e conflito entre os meninos. Hassan se sacrifica ao ser estuprado por Assef – também um *Pashtun*, que defende o massacre e a necessidade de uma limpeza étnica no Afeganistão. O sacrifício de Hassan tem um propósito: que Amir consiga vencer o campeonato de pipas e ser admirado

pelo pai. Porém, a bravura de Hassan aumenta o desconforto de Amir, que encontra um meio de desmoralizá-lo e afastá-lo de seu convívio. A presença de Hassan lembra-o de sua própria passividade e incapacidade de ação, associadas ao feminino. Devido à invasão soviética, Amir e seu pai migram para os Estados Unidos. Amir tem seu pai só para si e a oportunidade de se tornar o homem que gostaria de ser.

A passividade de Amir frente ao estupro de Hassan marca sua vida como um defeito em seu caráter que ele precisa corrigir. Para tanto, quando adulto, parte para a missão de resgate no Afeganistão, pois Sohrab, filho de Hassan, estava nas mãos do Talibã, grupo apresentado como terrorista e desumano. Nesse quadro, há o “bom” oriental e o “mau” oriental, sendo que a projeção de ambos vai ao encontro de interesses políticos americanos de intervenção dos Estados Unidos no Oriente Médio²³. Há um processo de transformação do menino afegão, que era uma criança frágil, que prefere ler e escrever literatura ao invés de se envolver em conflitos com outros meninos. Ao se tornar um adulto, nos Estados Unidos, tem também o objetivo de ser pai. Para assumir esse papel, investe na empreitada de desafiar Assef, vinculado ao Talibã. A violência que seu corpo enfrenta é descrita como libertadora, pois é consequência de sua ação de enfrentamento, de vencer a passividade. Essa atitude pode ser analisada como um simulacro de adaptação cultural, pois, ao permitir que seu corpo sofra a violência causada por Assef, Amir supostamente coloca-se em equilíbrio em relação a Hassan. Sacrifica seu próprio corpo para se tornar bravo e se sentir um homem ao enfrentar “o monstro”, o inimigo, o antagonista. É no enfrentamento do inimigo que ele se torna um sujeito masculino completo. A violência sofrida permite a catarse em relação à sua autoprojeção de covarde e permite, assim, que “liberte” Sohrab e que se liberte psiquicamente da culpa em relação aos males causados a Hassan. No entanto, é necessário observar que, enquanto Amir é surrado por Assef, é Sohrab que utiliza o estilingue que herdara de seu pai para ferir o olho de Assef, interromper a cena de violência e assim possibilitar a fuga de ambos. Amir leva Sohrab para a América e, supostamente tudo fica bem, pois Sohrab fora salvo graças à bravura de Amir. Esse é o discurso baseado no apagamento dos traumas de todos os *Hazara*.

²³ Segundo Noam Chomsky (2017, p. 317), “[...] repetidas intervenções ocidentais no Oriente Médio e na África exacerbaram tensões, conflitos e distúrbios que despedaçaram as sociedades. O resultado é uma crise de refugiados.”. O que chega até nós, na América Latina, é a difusão da ideia de que o Oriente Médio é arcaico e é povoado por povos que estão sempre disputando territórios e são incapazes de se reconciliar sem a intervenção americana. Roberto Reis corrobora com a crítica a esse pensamento em *(Re)lendo a História*. Afirma que “Todo texto é produzido por um determinado agente social, inscrito numa determinada circunstância histórica e porta-voz de um projeto ideológico e de classe.” (REIS, 1998, p. 233). Atesta a relevância da circunstância histórica na produção e difusão de narrativas, destacando a posição social e ideológica marcada nos textos, que geralmente beneficia e atende aos interesses discursivos das elites.

Conforme mencionado anteriormente, *The Kite Runner* está baseado em binarismos. Sendo assim, os leitores experimentam os pensamentos de Amir e estão conectados com suas emoções. Na inauguração do orfanato por seu pai, o protagonista menciona que seria melhor se todos os órfãos tivessem morrido junto com seus pais (HOSSEINI, 2003, p. 19). Assef, por sua vez, é considerado a encarnação do mal, filho de um pai afegão e de uma mãe germânica, um adorador de Hitler. Há um paralelismo entre a atuação nazista e o modo de atuar do Talibã. Assef também mata em nome da pureza étnica e do sacrifício pela supremacia de uma etnia. Nesse contexto, há destaque para o fato de pertencer ao Talibã, que é descrito como o responsável por todo o mal causado ao povo afegão.

A cultura americana é enfatizada como parte do imaginário dos meninos Amir e Hassan, que assistiam a filmes americanos. *Baba* possuía um carro americano, mas Assef demandava pureza étnica e cultural no país, tentando barrar resquícios da cultura americana em solo afegão. Quando esse momento é descrito na obra, Amir afirma que se trata do fim do Afeganistão, enfatizando seu posicionamento em prol da influência cultural americana. Além disso, é possível observar que a expressão facial de Hassan na cena do estupro é comparada a de um cordeiro sacrificial: “*Hassan didn't struggle. Didn't even whimper. He moved his head slightly and I caught a glimpse of his face. Saw the resignation in it. It was a look I had seen before. It was the look of the lamb.*” (HOSSEINI, 2003, p. 66-67). Ao observá-lo, Amir reflete: “*He was just an Hazara, was not he?*” (HOSSEINI, 2003, p. 67). Há a perspectiva de que os *Pashtun* odeiam a população *Hazara*. O grupo Talibã também é *Pashtun* e os massacra na obra. É nesse contexto de genocídio que há um paralelismo com o Nazismo. Nos termos de Bhabha, que corrobora com Stuart Hall, o texto é “um mediador, um tradutor cultural” (2013, p. 571), portanto, instiga-nos a perceber o mundo de uma determinada maneira.

Os discursos repetidos nas narrativas moldam a percepção a respeito do contexto social. A vitimização silenciosa de Hassan e Sohrab e a supremacia étnica de Amir são ratificados no texto que é, visivelmente, voltado para um público ocidental curioso para imaginar o que se passa em países tidos como altamente bélicos, dos quais tantas pessoas tentam desesperadamente sair. A propaganda ideológica observada na construção imagética dos personagens retoma a dialética do senhor e escravo e ratifica um posicionamento político de necessidade de intervenção no Oriente, já tão marcado por repetidos traumas em narrativas diaspóricas. Essas marcas também são efeitos de imposições patriarcais vinculadas ao papel da mulher e por tensões projetivas entre masculinidade e feminilidade atreladas à violência cultural em relação a grupos historicamente destituídos da possibilidade de autogoverno, bem como da legitimidade de controlarem suas próprias histórias e narrativas.

4. *ONCE IN A PROMISED LAND: LAÇOS INVISÍVEIS COM A GHULA*

Our main characters are Salwa and Jassim. We really come to know them only after the World Trade Center buildings have been flattened by planes flown by Arabs, by Muslims. Salwa and Jassim are both Arabs. But of course they have nothing to do with what happened to the World Trade Center, nothing and everything.

(HALABY, 2007, p. VIII)

Are you planning to have every Arab arrested now?

(HALABY, 2007, p. 30)

[...] people are not so ignorant as to take revenge on a Lebanese family for the acts of a few Saudi extremists who destroyed those buildings. [...] a Sikh gas station attendant in Phoenix was killed in retaliation.

(HALABY, 2007, p. 33)

O impacto de um trauma pode enfraquecer indivíduos e sociedades, mas também pode levar à renovação de um senso de coesão social e unificação identitária. No contexto de um trauma cultural, como o Onze de Setembro, a reação da população envolvida pode ser controlada pelo viés discursivo, pois o trauma imprime uma poderosa ruptura na psique coletiva, que está mais suscetível à fixação discursiva em prol da retomada de uma organização e elaboração do evento.

Nesse contexto, temos a publicação de *Once in a Promised Land* (2007), em que o desejo de alcançar o sucesso financeiro e material presente no Sonho Americano leva um casal ao desencantamento, uma vez que o materialismo e o individualismo da sociedade não levam a um paraíso de independência, felicidade e liberdade. Ao contrário, o casal de emigrantes do Oriente Médio se depara com a violência, o racismo, o vazio espiritual e existencial. No contexto das narrativas produzidas por autores provenientes do Oriente Médio

nos Estados Unidos no período Pós Onze de Setembro, o romance de Laila Halaby é uma “resposta” ao discurso totalitarista do “nós” *versus* “eles”. Nas palavras do historiador Jason Stanley:

The mechanisms of fascist politics all build on and support one another. The myth of a distinction between “us” and “them” is based in a romanticized fictional past featuring “us” and not “them” [...]. “They” are lazy criminals on whom freedom would be wasted (and who don’t deserve it, in any case). “They” mask their destructive goals, [...] destroy our traditions and make “us” weak. “We” are industrious and law-abiding, having earned our freedoms through work; “they” are lazy, perverse, corrupt, and decadent. Fascist politics traffics in delusions that create these kinds of false distinctions between “us” and “them”, regardless of obvious realities. (STANLEY, 2018, p. 187).

No contexto diaspórico da contemporaneidade em que se enaltece a multiplicidade étnica, a narrativa de Halaby explora o trauma cultural, o perigo da fixação em um imaginário baseado em um fictício ideal de pertencimento a uma nação ou a um determinado grupo étnico. A autora nos conduz ao espaço geográfico dos Estados Unidos na contemporaneidade em que a questão étnica tem recebido renovada força, principalmente no imaginário americano no que tange à sua relação com os povos provenientes do Oriente Médio. Halaby destaca a importância da reestruturação de uma consciência identitária árabe-americana, afirmativamente híbrida.

Os protagonistas do romance em questão são um casal de árabe-americanos, imersos e adaptados à cultura secular norte-americana, sem fortes vínculos identitários com o Oriente Médio ou com o Islamismo. Subitamente, passam de uma condição de invisibilidade social para uma situação em que são vistos como suspeitos em um cenário que simplesmente os julga por supostos pertencimentos étnicos baseados em seu fenótipo. *Once in a Promised Land* pode ser tomado como denúncia de um comportamento social centrado na propagação de estereótipos negativos em relação ao fenótipo oriental (Oriente Médio) e reforçado nos Estados Unidos a partir do Onze de Setembro. O romance coloca o foco na fratura traumática presente na psique americana pelo advento do Onze de Setembro, que também fere profundamente a psique da comunidade associada ao “inimigo nacional”. A contracapa do livro original de Halaby, que não aparece em algumas versões posteriores à primeira publicação, convida o(a) leitor(a) a deixar seus estereótipos e preconceitos na bandeja de raio X, aquela usada para inspecionar os pertences pessoais dos passageiros nos aeroportos, antes de entrarem no avião e na história do romance.

4.1 ESTEREÓTIPOS E TRAUMA CULTURAL

O enredo do romance apresenta a trajetória do casal árabe-americano cuja possibilidade de pertencimento à sociedade americana é destruída após o Onze de Setembro. Jassim e Salwa são um casal de origem jordaniana e palestina, respectivamente. Jassim é PhD em hidrologia, trabalha em uma empresa que presta consultoria e analisa a qualidade da água da cidade de Tucson no Arizona. Salwa trabalha como bancária e corretora de imóveis. Ambos não são religiosos. Salwa nasceu nos Estados Unidos, porém fora criada na Jordânia, pois seus pais não conseguiram se manter na América, optando por regressar para a terra que os acolhera (a Jordânia) embora tenham origem palestina.

As the only child in her family who happened to be born in America, Salwa had already been the subject of teasing, irresistible pointing and poking and giggling: Made in USA. Miss America. Oh, don't make Salwa do it; she won't know how. (HALABY, 2007, p. 47).

A narrativa inicia com um típico começo de contos folclóricos árabes: “*Kanya ma kan fee qadeem az-zamaan*” (HALABY, 2007, p. VII), o que marca o tom exótico e híbrido do texto com trechos em árabe. Quanto ao estilo, o romance é intercalado com contos folclóricos árabes em que aparece uma *Ghula*, figura mística semelhante à bruxa das narrativas ocidentais. A focalização é dividida entre o casal (de sobrenome Haddad), Salwa e Jassim, mas também há a voz de um narrador onisciente, bem como a voz da avó de Salwa que narra contos como o de “*Nus Nsay*” (que significa “a metade da metade”)²⁴. A moral da história contada pela avó é a de que pequenos personagens podem vencer grandes obstáculos desde que tenham determinação e inteligência. Há uma clara indicação de que *Nus Nsays* remete à Salwa, aos árabes e palestinos, enquanto a *Ghula* representa a América. No enredo do romance, Salwa parece ter sido enganada pela *Ghula*, pela crença na satisfação baseada em um bom casamento e acesso a bens materiais.

No romance dividido em subtítulos como “*Before*” e “*After*”, o acontecimento divisor da temporalidade narrativa remete ao ataque terrorista do Onze de Setembro. Há a informação de que esse fato mudaria a vida dos personagens para sempre. Jassim Haddad segue sua rotina, vai para a academia onde costuma nadar pela manhã e encontra um americano de meia idade chamado Jack Franks. O americano conta que sua filha se casara com um jordaniano, que ela havia se convertido e que se tornou uma árabe, uma evidente confusão entre

²⁴ Essa é uma indicação da multiplicidade de vozes que aparecem em romances do período Pós-colonial.

pertencimento étnico e religioso. Jack lamenta o fato de ter perdido contato com a filha desde então e pergunta, de modo inconveniente, se a esposa de Jassim é árabe e se ela usa véu. Diz-se admirador da beleza das mulheres do Oriente Médio, afirmando que não se espanta pelo fato de os homens as cobrirem, o que evidencia a existência de estereótipos machistas e preconceitos de cunho étnico-religioso.

Essa parte do romance inscreve estereótipos sobre árabes que já estavam presentes na cultura americana muito antes do Onze de Setembro. Jack encarna o pensamento orientalista que a mídia difundiu por décadas, usa os termos árabe e muçulmano como sinônimos, misturando categorias religiosas e étnicas. Embora alguém possa se converter ao Islamismo ou se tornar um árabe ao se naturalizar como cidadão de um país da Liga Árabe, ou ambos, afirmar que alguém se converteu e assim se tornou árabe é um equívoco. A filha de Jack provavelmente adotara a cidadania de jordaniana ao casar com um jordaniano e se convertera ao Islamismo. Além disso, as primeiras associações de Jack à mulher árabe estão relacionadas ao *hijab*²⁵ e ao exotismo do olhar masculino, pressupondo que as mulheres árabes são oprimidas. Jack nega a possibilidade de agência e de autonomia ao considerar que elas são submissas ao homem, supostamente ao marido, que as obriga a vestir o véu. A possibilidade de uma mulher preferir o uso do *hijab* não ocorre a Jack²⁶.

As sequências narrativas apresentam momentos de digressão em que leitores são convidados a tomar conhecimento dos motivos que levaram o casal a imigrar para a América. Retomando sua infância, Salwa reconhece que sentia forte atração pelos Estados Unidos, marcada por seu gosto por extravagâncias como pijamas de cetim. Revela que crescera junto com seu amigo Hassan, também palestino. Na faculdade jordaniana, conhecera Jassim quando esse palestrava sobre a importância da preservação da água. Ao se apresentar, Jassim revelara sua origem jordaniana. Fora estudar na América e voltava por um breve período para palestrar na universidade. Jassim se encantara com Salwa e, após poucas conversas e alguns encontros, resolvera propor casamento e voltar com ela para a América. Seduzida pela possibilidade de viver na América, país de seu nascimento, Salwa deixa Hassan, aceitando o pedido de casamento de Jassim.

Após a aceitação de seus pais, ambos partem para viver no Arizona. Salwa possui nacionalidade americana, mas é uma muçulmana secular que celebra o *Eid*, o feriado que

²⁵ O termo *hijab* tem origem persa, refere-se ao véu que algumas mulheres muçulmanas usam em público.

²⁶ Há uma evidente associação cultural no Ocidente entre cobrir os cabelos e perder a liberdade. No entanto, as mulheres que usam o véu podem considerar que ele amplia sua liberdade, as protege do olhar alheio. Para Motyl (2011), a Arábia Saudita é o único país em que o *hijab* é obrigatório e há mulheres que se identificam com a religião muçulmana, mas não usam o véu. Ele também é símbolo da resistência árabe a uma subjugação imposta pelo olhar ocidental.

marca o final do *Ramadan*, o mês sagrado de purificação no Islamismo, muito embora não pratique os rituais de prece muçulmana, nem use o véu. A descrição dos personagens os afasta do típico estereótipo muçulmano que é projetado pela mídia americana referente ao homem barbudo e patriarcal junto com a mulher submissa que usa véu. Embora falem árabe em casa, ambos internalizaram a cultura americana. Mas é Salwa quem se conscientiza a respeito da complexidade do problema que estavam vivenciando frente à propagação de estereótipos negativos direcionados ao seu fenótipo. Na sua avaliação, eles não poderiam mais viver nos Estados Unidos e lamenta: “*All those years of schizophrenic reaction to American culture [...]*” (HALABY, 2007, p. 54). Posteriormente, é seu marido Jassim quem percebe o julgamento ao qual estavam sendo submetidos a partir do trauma do Onze de Setembro:

[...] finally he saw what had been sitting at the back of his consciousness for some time in a not-so-whispered voice: with or against. But was he not with? I understand American society, he wanted to scream. I speak your language. I pay taxes to your government, I play your game. I have a right to be here. (HALABY, 2007, p. 234).

Baseado em seu padrão de consumo, é perceptível que o casal está seduzido pelas possibilidades de acúmulo de bens materiais. O apelido de infância de Salwa era *Miss Pajamas*, pois tinha adoração pelos pijamas de cetim que ganhara de uma tia. Tratava-se de um símbolo de luxo e ostentação para a menina. “*She had twice been cursed early on in her life: by place of birth and by a fortuitous gift of silk pajamas [...] in them you can be a queen.*” (HALABY, 2007, p. 46-7). Na América, o casal não está vinculado a nenhuma comunidade árabe-americana. Há ênfase na descrição das roupas caras e no carro de luxo de Jassim, são pertencentes a uma elite e estão integrados à sociedade americana, seguindo suas regras. No entanto, o Onze de Setembro muda a perspectiva de sucesso, pois passam a ser vistos por supostos pertencimentos étnicos, religiosos e culturais que são projetados em conflito e em oposição aos valores e à segurança americana. A narrativa de Halaby destaca o caráter preconceituoso da sociedade e reconhece a injustiça dessa projeção, que torna invisível o entre-lugar, a conexão transnacional e transcultural na construção da subjetividade do casal. Jassim e Salwa não compreendem o motivo do ataque às Torres Gêmeas em Nova Iorque. Chocados com a explosão de um sentimento de união nacional simbolizado pela bandeira americana, percebem a aceitação da sociedade civil em relação ao discurso que culpa os muçulmanos e, portanto, recrimina-os pela associação com seu fenótipo. Perigosos e infiéis aos Estados Unidos aos olhos da massa populacional americana por supostamente pertencerem à religião islâmica e serem provenientes do Oriente Médio, passam a viver em

constante estado de alerta. Também são suspeitos, pois se recusam a colar a bandeira norte-americana em seus carros.

Nos termos de Anastasia Valassopoulos: “Jassim e Salva deixam de ser cidadãos invisíveis e re-emergem como visíveis imigrantes incertos quanto ao seu espaço de pertencimento” (2014, p. 598, tradução nossa). Ou seja, suas identidades percebidas até o momento como dupla cidadania passam a ser encaixadas em um universo de discriminação étnica. Seriam também a encarnação do mal? Jack Franks considera: “*My number-one duty is to help protect my country. The president said that specifically, that it is our job to be on alert for suspicious behavior, to help the police, to be the eyes and ears of the community.*” (HALABY, 2007, p. 173). Desse modo, Franks resolve investigar a vida de Jassim Haddad. No texto, a esposa do chefe de Jassim alerta: “*You need to know in your heart that he [Jassim] is the man you believe him to be, incapable of being bought, swayed or moved toward evil doing.*” (HALABY, 2007, p. 237). No entanto, Marcus, o chefe de Jassim, é tomado pela dúvida: “*the vague doubt that has been lodged way back in his brain, undercutting the faith he had in others.*” (HALABY, 2007, p. 237). A força do estereótipo negativo atua não somente na percepção dos cidadãos americanos com quem Jassim e Salwa convivem, mas também sobre as imagens que criaram de si mesmos. Já não se reconhecem e criam mentiras para evitar o desmoronamento de suas identidades.

O fato da família de Salwa ser de origem palestina e de viverem na Jordânia aponta para aspectos históricos do conflito no Oriente Médio. Segundo Michael Rothberg (2009) em *Multidirectional Memory*: “A ocupação israelita das terras palestinas tem produzido algumas das mais óbvias analogias em relação ao genocídio praticado pelos nazistas na luta política” (2009, p. 311, tradução nossa). Rothberg compara a situação vivenciada por palestinos em campos de refugiados com a dos judeus em campos de concentração nazista. A situação vivida por israelitas e palestinos remete a um trauma cultural e histórico, marcado por uma amnésia que inviabiliza a percepção da repetição do trauma do Holocausto, dessa vez direcionado ao povo palestino. Rothberg também cita um diálogo entre um oficial da defesa de Israel alertando aos palestinos de que estariam sujeitos a um “*shoah*”, que significa “desastre” ou “holocausto”, se continuassem a jogar pedras contra israelitas na Faixa de Gaza. Um oficial do Hamas responde que os palestinos estariam encarando um “novo nazismo”. Rothberg conclui: “Aqui nós vemos de modo condensado a típica lógica espiral da produção mnemônica e a tendência entre ‘inimigos’ de compartilharem a linguagem do sofrimento e da retribuição” (p. 311, tradução nossa).

O romance adota um explícito posicionamento político em relação ao conflito entre Israel e Palestina, explicando o conflito do ponto de vista dos palestinos. Também é possível constatar que os pertencimentos étnicos dos personagens e seus deslocamentos geográficos indicam as influências das relações de poder econômico. As palavras do tio de Jassim revelam o drama palestino: “[...] *in the face of Palestine being destroyed, of more people being made refugees, of their culture being stolen, of Jordan being placed on the brink of civil unrest as a result.*” (HALABY, 2007, p. 41). Embora Hassan e Salwa tenham um relacionamento amoroso fraterno, Salwa imediatamente aceita partir com Jassim, pois isso representa a possibilidade de viver na América e usufruir de bens materiais, o que não seria possível com Hassan. O peso da questão econômica fica evidente nas escolhas de Salwa e também de Jassim que, embora tenha inicialmente estudado para encontrar formas de armazenamento de água potável para beneficiar a Jordânia, seu país de origem, acaba optando por viver e trabalhar na América, deixando para trás o idealismo de sua juventude.

Nesse contexto, o romance de Halaby é uma narrativa de testemunho de um sistema de opressão baseado em preconceitos em relação à etnia árabe e à religião muçulmana. Esse testemunho revela a presença de traumas associados ao medo da aniquilação e a uma imagem de inimigo vinculado ao “mal”. Hassan representa a Palestina para Salwa: “*appreciative of Hassan’s handsome face [...], saw him as a symbol of Palestine*” (HALABY, 2007, p. 240). Dessa forma, Hassan emana um senso de identidade nacional, de origem para Salwa. Porém, o pai da moça a advertira de que Hassan não tinha uma carreira e, portanto, não estava pronto para prover uma família. Dividida entre seu afeto por Hassan e a possibilidade de realizar o sonho americano²⁷, opta pelo segundo. Fica evidente que esse também é o desejo de seus pais, que no passado não puderam se manter na América: “*Beneath liking and the tiniest part of desire in which liking was wrapped, however, was her greed for a certain kind of life, and when she floated out those fantasies, Hassan was not part of them.*” (HALABY, 2007, p. 240). Hassan, assim que sabe da presença de Jassim, percebe que Salwa irá se envolver com ele, “*knew Salwa would leave him*” (HALABY, 2007, p. 37) porque Jassim, “*a stiff well-to-do scientist promised her America.*” (HALABY, 2007, p. 37). Com o título do romance, fica evidente a associação entre a América e a imaginária terra prometida. Por outro lado, Hassan

²⁷ O Sonho Americano é um ideal romântico que tem sofrido mudanças históricas. Era o sonho dos peregrinos europeus que chegaram aos EUA para viver sua fé religiosa puritana. Na época de Benjamin Franklin, esteve associado à ideia de constante progresso, igualdade e democracia (para arianos). Posteriormente, Thomas Jefferson acrescentou a ideia de uma nação agrária, o solo americano como um imenso jardim que lembrava o bíblico Jardim do Éden, o paraíso. Ao final do século XIX, foi a ideia de excepcionalismo americano que envolvia a justificativa frente à conquista de territórios longínquos para levar a “missão civilizatória”. A partir desse ponto, o sonho americano pautou-se em possibilidades materiais. (VOGT, 2006, p. 85, tradução nossa).

representa o povo palestino e as mazelas vividas pela condição de refugiados na Jordânia após a expulsão de suas terras em função da criação do Estado de Israel. Hassan, no romance, sabe que Salwa irá deixá-lo pela “América”: “*He had always known he would lose her to the glossiness of the Western world, but he had thought it would be later.*” (HALABY, 2007, p. 16).

O romance aponta para a importância do Onze de Setembro como um marco para a crise identitária árabe-americana. Quando há a aceitação do binário árabe x americano, com toda a sua carga de estereótipos, a percepção a respeito do indivíduo culturalmente híbrido entra em crise. A obra denuncia um “acordo social” de exclusão e invisibilidade em relação à experiência peculiar do imigrante muçulmano árabe-americano culturalmente híbrido que busca viver na sociedade americana no período Pós Onze de Setembro. O casal protagonista sofre as consequências do preconceito e da intolerância étnica explícitos com a implantação da política de segurança nacional. Há a denúncia de que o sujeito árabe-americano passara a ocupar um lugar heterotópico. Ao refletir sobre a possível reação popular na América, Salwa diz: “*People are stupid. Stupid and macho.*” (HALABY, 2007, p. 21). Há também uma referência ao patriarcalismo e ao medo da associação com o “outro”, o árabe, o muçulmano, o inimigo, o destruidor. Salwa menciona o caráter irracional do racismo que leva a atitudes estúpidas, em que o povo desconta a raiva em alguém, não importando realmente se os verdadeiros responsáveis serão punidos. A protagonista prevê a perseguição e discriminação que irão sofrer, tanto em relação à questão patriarcal, ao orgulho de uma masculinidade americana ferida, bem como em relação à étnica. A imagem da masculinidade árabe-muçulmana será patologicamente representada no imaginário popular com a figura do monstro, do terrorista. Essa ideia perturba a imagem prévia que Salwa tinha do marido, de seu reconhecimento social como homem respeitado e bem-sucedido profissionalmente.

O casal que assimilara a cultura americana não tem uma ligação a uma comunidade árabe-americana. Sendo de origem jordaniana, as aspirações políticas da juventude de Jassim se apagaram ao tentar alcançar o sonho americano, marcado por um casamento e um emprego bem remunerado. O amor de Jassim pela água passa a ser um amor pelo conforto e nadar o mantinha em equilíbrio. No Arizona, a água também é uma mercadoria, portanto, ele paga pelo conforto de a utilizar em seus momentos de lazer. Jassim e Salwa pertencem a uma classe média-rica americana, sem expressão política e são, em princípio, vistos como “bons” muçulmanos. No entanto, passam a sentir a discriminação por seus fenótipos uma vez que o Onze de Setembro os posiciona como pessoas “de cor”, em um evidente processo de racialização.

O estado de tensão provocado pelo choque frente a um evento considerado traumático como o Onze de Setembro pode levar a atitudes que atendem a propósitos políticos em relação à instauração de preconceitos e estereótipos. Nesse contexto, estudos sobre o trauma indicam que ele pode ser gerado pela via discursiva para fins manipulativos, pois implica em uma ruptura na estrutura mental e demanda repetição a partir de um “gatilho” que pode ser uma cena, uma imagem que simbolicamente remeta ao evento originário. Ou seja, o trauma provoca uma desestabilização psíquica que pode ser usada para fixar estereótipos e projeções binárias de “bem” *versus* “mal” com uma imagem fixa para o que vem a ser cada um deles. Uma população traumatizada passa por um processo de amnésia em que o trauma originário atinge o nível inconsciente e o evento traumático clama por repetição para a devida elaboração psíquica, o que gera mais e mais violência se não for devidamente abordado e trazido de volta à consciência. Nesse processo, um trauma psíquico individual pode atingir o nível coletivo e se tornar parte da cultura.

Jeffrey C. Alexander (2004) alerta a respeito das implicações coletivas de traumas que afetam a formação identitária, tendo em vista que o trauma cultural depende do discurso e abrange não somente o nível individual, mas interfere na estrutura social de modo a modificá-la. Afirma que um evento em si não é traumático, o que determina se será traumático ou não é o modo como fica registrado, tendo em vista o arcabouço psíquico e cultural de quem o vivenciou. Quanto ao trauma coletivo, Alexander também ratifica esse posicionamento: “São as pessoas que atribuem sentidos traumáticos aos acontecimentos em circunstâncias que não criaram e que não compreendem completamente.” (ALEXANDER, 2004, p. 4, tradução nossa). Não há evento que seja intrinsecamente traumático, ou seja, a fixação do sentido traumático é gerada a partir da leitura que é feita de cada evento e/ou das marcas que ele deixa no inconsciente: é o discurso que potencializa o efeito traumático. O impacto desse discurso pode causar profundas rupturas na formação identitária do grupo ou de grupos envolvidos. Estereótipos e preconceitos, bem como a própria formação identitária são, assim, consequências de traumas coletivos e culturais internalizados pelas comunidades afetadas por eventos potencialmente marcantes.

4.1.1 Os traumas de Jassim

Na América, Jassim está comprometido com seu trabalho e segue sua rotina de natação, que atende a uma necessidade interna:

Jassim delighted in the stillness the morning offered, a time before emotions were awake, a time for contemplation. This day was no exception as he got up, washed his face, brushed his teeth, and relieved himself, the beginning of a morning ritual as close to prayer as he could allow. His thoughts hovered over the internal elements of self and world rather than the external. Jassim did not believe in God, but he did believe in Balance. At five o'clock, with the day still veiled, Jassim found Balance. (HALABY, 2007, p. 3).

Com a prática da natação, Jassim encontra equilíbrio mental, emocional e espiritual. Seu Deus é *mindfulness*, porém segue o *script* americanizado marcado pela busca por sucesso profissional e material. Conhece a face do Sonho Americano: a propaganda idealizada de satisfação através do acúmulo de bens materiais. No primeiro momento, não acredita que o Onze de Setembro irá afetar sua vida na América; no entanto, os acontecimentos do romance provam o contrário.

O clímax narrativo é o momento em que Jassim acidentalmente atropela e mata um adolescente americano após saber que sua esposa escondera uma gravidez e tivera um aborto espontâneo.

Salwa had a miscarriage. Jassim's conscious and semiconscious thoughts were colliding, creating a heady, almost blinding panic. Deep breath. Hold it. Exhale. One more time. Two breaths. [...] In the breath of a butterfly, the boy turned his head away again, not facing forward but drooping, as though his neck were made of rubber. He then pushed off and jumped, propelling himself straight into the front of Jassim's car.[...] Traffic stopped, people ran and shouted, and Jassim's world spun and banged as he squatted next to the boy, dropped on his knees to put his head to the boy's chest, fingers to his neck. The boy's eyes flickered at him for a second, [...] pasting Jassim's face on his pupils to take with him wherever he was going. (HALABY, 2007, p. 117-8).

O menino, que acaba morrendo em função do acidente, havia colado uma tarja em seu skate, na qual estava escrito: “*Terrorist Hunting License*”, fato que apenas aumentava a desconfiança de que Jassim pudesse tê-lo atropelado de propósito. Após uma denúncia de Jack Franks e o relato desconfiado de colegas de trabalho, Jassim passa a ser investigado pelo *FBI*. A importância de seu cargo como supervisor da qualidade de água de toda uma cidade é citada como motivo de especial preocupação por parte da polícia. A investigação acaba interferindo em seu emprego e vários clientes ligam para seu chefe, solicitando que Jassim seja afastado do trabalho.

Marcus, seu chefe, encara-o não mais como seu velho amigo, mas como um árabe, foco da desconfiança nacional. Considera que, se Jassim não contou sobre a morte do menino atropelado, também pode estar escondendo outros fatos. Desse modo, Marcus aceita a lógica

simplista e capitalista de que manter Jassim e o defender não é bom para seus negócios, pois Jassim está transtornado, não consegue se concentrar no trabalho e está causando prejuízos. Fica evidente que não é mais lucrativo como funcionário. Há, nesse contexto, uma pressuposta crítica ao sistema capitalista que aceita as minorias desde que gerem lucros.

A narrativa destaca o medo propagado pela e na sociedade americana com o discurso Pós Onze de Setembro. Alguns dias após o ataque, uma atendente de loja chama a equipe de segurança ao ver Jassim olhando para as vitrines por causa de sua aparência árabe. Salwa, ao defender o marido, questiona a moça: “*Are you planning to have every Arab arrested now?*” (HALABY, 2007, p. 30). Além disso, pergunta se ela não reparou nos sapatos caros de Jassim numa tentativa de indicar a sua condição social, o que não deixa de ser uma outra forma de discriminação que também implica em uma tentativa de recolocar Jassim em um imaginário de pertencimento à América no que tange a um ideal referente à classe social. O que recebe ênfase, nesse ponto, é a construção de um conceito de americanidade que tem como prerrogativa o sucesso financeiro. O discurso de Salwa expressa certeza de que a classe social a que pertencem os salvaria da discriminação causada em relação ao fenótipo. Ao invés de se opor ao tratamento discriminatório em relação a qualquer árabe, o casal se opõe a esse tipo de tratamento para com árabes que não usam barba e se vestem de modo elegante. A atendente tenta justificar o fato de ter chamado a equipe de segurança dizendo: “*He [Jassim] just stood there and stared for a really long time [...] and then I remembered all the stuff that’s been going on.*” (HALABY, 2007, p. 30). A narradora registra o efeito do discurso que associa patriotismo americano à ideia de “suspeitar” de quem o governo e a mídia projetam como o “outro” da nação e, nesse sentido, a obra denuncia a criação de um inimigo no imaginário da população civil americana. Nos termos de Maha El Said:

The predicament of 9/11 was not only an American national security plight, it brought about a personal dilemma to Arab-Americans confronted with the double burden of mourning their country’s misery on the one hand, and defending their Arabic heritage on the other. (EL SAID, 2003, p. 1).

A questão se torna ainda mais complexa quando a subjetividade identitária dos personagens envolvidos é plural, pois está marcada pela migrância e pela diáspora, e também não há o pertencimento a uma comunidade em que possam buscar apoio.

Outro aspecto que merece destaque é o de que os protagonistas Jassim e Salwa sentem o desejo de encontrar seu lugar interagindo com os americanos com quem passam a se

relacionar e, logo depois, sentem a falta de suas origens. Jassim divaga e lembra do passado, das mãos do tio Abu Jalal que o jogaram e depois tiraram da água quando criança:

Abu Fareed picked him up and dropped him in the water. Terror cannot be smoothed away by rational thinking. Jassim kicked frantically toward the surface, inhaling water as he went. Hatred and rage and terror combined as his lungs tasted the liquid in which his body was submerged. After what felt like many minutes but was surely only a few seconds, the strong hands of Abu Jareed lifted him up out to the water and banged on his back. (HALABY, 2007, p. 45).

Esse é o primeiro de seus traumas evidenciado na narrativa. Indignado com a atitude do tio, resolvera treinar seus pulmões para não respirar debaixo d'água e acabara se tornando um excelente nadador. Aprendera, assim, a enfrentar seu trauma: o medo da água. Além disso, Jassim ouvira a conversa de seu pai e seu tio sobre a importância da água no Oriente Médio, seu tio dizia que o conflito entre Israel e Palestina era baseado no controle das fontes de água: *“All those fools, so worked up over land and rights and they don't see the greater picture. Water is what will decide things.”* (HALABY, 2007, p. 40). Essas palavras o mobilizaram de modo que passa a estudar formas de armazenamento de água da chuva com o propósito de proteger a Jordânia da seca e da dependência econômica, ou seja, transformara o medo gerado pelo trauma em relação à água em força e motivação para estudar e encontrar modos de utilizá-la em benefício de sua comunidade. A palestra que proferira ao conhecer Salwa era justamente sobre a preservação de água e autossuficiência nacional. Mencionara que:

the 1967 war started because Israel was caught trying to divert the Jordan river away from the West Bank and Jordan. The result of that war was that Israel controlled- controls still- most of the headwaters of the Jordan itself, and is in partial or total control of all the aquifers. (HALABY, 2007, p. 244).

A obra explora um aspecto que dificilmente é abordado quando se pensa nas guerras do Oriente Médio. A motivação explícita das guerras tem como bandeira a questão da luta por território, porém um dos aspectos em jogo é a disputa pela água, escassa na região e absolutamente necessária para a manutenção da vida. Inviabilizar e/ou controlar o acesso à água potável também inviabiliza a paz em uma região tomada por conflitos de poder, disfarçados sob o nome de “conflitos entre etnias”. Manter um povo na condição de refugiados é um modo de instaurar um controle externo do povo, uma atitude colonizadora. É o que acontece com o povo palestino. Essa questão de cunho político é incorporada por Jassim; no entanto, o protagonista sucumbe e é seduzido pelos hábitos americanos e pelo fetiche da sociedade de consumo. Tudo parece ser facilitado e pode ser solicitado de casa na

América. Rende-se ao conforto. Preparar as refeições em casa seria uma forma de manter as tradições árabes; no entanto, o casal rompe com esse hábito. Salwa e Jassim estão presos a um universo de consumo e ao desejo de enriquecimento e, no caso particular de Jassim, isso implica em esquecer o idealismo do passado, seu propósito de auxiliar a Jordânia e os palestinos a conseguirem água potável. O único enriquecimento que havia sido permitido pela sociedade americana para os árabe-americanos era o financeiro. Porém, inclusive esse aspecto foi perdido com o Onze de Setembro.

O protagonista tem consciência de que seus problemas domésticos afetaram a vida de outra pessoa. Embora tenha sido um acidente, sabe que seus pensamentos estavam em outro lugar quando aquele garoto subitamente aparecera na frente do seu carro e ele não conseguira parar a tempo. *“He could not, at the moment, fully accept the idea that his lack of balance with Salwa had in some way tipped over and affected another’s life. Taken another’s life. It was too huge at the moment.”* (HALABY, 2007, p. 144). Apesar do acidente que o atormenta, é valorizado e idealizado pela garçonete Penny que acabara de conhecer. Quer tanto ser aceito e recompor seu pertencimento à América.

Percebera sua imagem envolta em um preconceito social de modo explícito pela primeira vez após o atentado do Onze de Setembro quando estava no clube de natação, na piscina, ao se deparar com Jack Franks, o indivíduo americano que posteriormente chamara o *FBI* para investigá-lo. A seguir, fora discriminado em frente a uma loja de departamentos em um shopping por passar algum tempo olhando as vitrines. Percebe o olhar suspeito em seu ambiente de trabalho, ocupando agora um espaço heterotópico em que sua identidade supostamente estável de árabe-americano bem-sucedido é questionada após ser explicitamente marcada por estereótipos de gênero e etnia associados ao Onze de Setembro. O trauma cultural e social o afeta, criando uma ruptura em sua própria formação identitária. Assim, Jassim passa a criar mentiras a partir de omissões para fingir que tudo está bem.

Quando Jassim tomou conhecimento do aborto de sua esposa, tentara confortá-la, embora não conseguisse sentir absolutamente nada: *“It was nothing that he felt. That would come, when he had time to think about it more, but for now he would hold his wife, as that seemed the right thing to do.”* (HALABY, 2007, p. 104). A capacidade de sentir estava aniquilada como forma de se proteger da dor. Esse sintoma faz parte de um processo dissociativo, característico de quem passa pelo estresse pós-traumático, em que a mente apenas observa, os sentimentos ficam embotados, como que enclausurados em outro lugar da psique. Traumatizado, desintegrado psíquica e emocionalmente, acaba atropelando o adolescente americano que praticamente se jogara na frente de seu carro em um ato suicida. A

sensação de culpa o atormenta e passa a ter ataques de pânico, tornando-se cada vez mais suspeito aos olhos do *FBI*, que já o investigava pela simples desconfiança gerada pelo seu fenótipo em membros da sociedade americana. Ou seja, o trauma cultural e social gerado pelo Onze de Setembro o afeta e desequilibra, manifesta-se no nível doméstico através de fatos que geram traumas psíquicos: o aborto da esposa e o acidente em que matara um menino. Esses traumas levam sua percepção e seu pensamento para o passado, para a lembrança de seu trauma de infância relacionado ao medo da água. O impacto do trauma do afogamento fizera com que prestasse atenção à água e desenvolvesse a habilidade física de lidar com ela:

He imagined that this prepared his lungs, a kind of stretching routine to increase their capacity for oxygen. [...] In those moments of captured breath, Jassim's thoughts cleared, [...] as he held those oxygen molecules hostage, he felt himself to be one with the Earth, with nature. (HALABY, 2007, p. 45-46).

O impacto dos acontecimentos traumáticos do presente faz com que se sinta novamente impelido a compreender o que acontece ao seu redor. Necessita entender o motivo da esposa esconder uma gravidez e um aborto, bem como se sente motivado a encontrar a família do adolescente que atropelara para oferecer solidariedade e auxílio. Os traumas e o fato de não falar sobre eles fizeram com que Jassim perdesse sua conexão com o tempo e o espaço presente: “*Could not get to thinking about what it all meant because he had not told anyone yet.*” (HALABY, 2007, p. 130). A necessidade de comunicação para possibilitar o entendimento se torna crucial – no entanto, não tem coragem para contar a situação para Salwa ainda perturbada com a questão do aborto: “*How to introduce a killing into this moment?*” (HALABY, 2007, p. 131). Ao ser questionado por Salwa a respeito da situação do garoto que ele atropelara, responde:

'Is he going to be okay?'
'Oh, yes, I'm sure he will', replied Jassim, another Jassim, one who desperately wanted to believe the story he'd just recounted. The American version, the one with no crooked neck, no teenage boy with a death wish. (HALABY, 2007, p. 132-33).

O trauma por ter atropelado o adolescente que veio a falecer promove uma crise em sua formação identitária, já não se reconhece como o homem de sucesso que fora construir sua vida nos Estados Unidos. O conflito identitário faz com que volte novamente sua atenção para interpretar o que ocorreu no atentado do Onze de Setembro. As imagens da queda das Torres são substituídas, no imaginário de Jassim, por imagens de sua infância. Tenta restabelecer a conexão que se perdeu com os impactos traumáticos. “*The panic Jassim had*

felt just before the accident was back, and he felt his neck stiffen, his head throb, as though all the blood that had stooped was now pumping in super-time.” (HALABY, 2007, p. 119-20). O choque com a realidade promove uma ruptura no espaço-tempo e faz com que se encontre novamente como o menino que foi um dia, um menino árabe. Em luto e em crise identitária: sua autoimagem deixa de ser “americana” (seu sonho ideal) e volta a ser árabe, inclusive começa a ter dificuldades para se expressar em inglês: *“The words he spoke had not conveyed what he had intended by them.”* (HALABY, 2007, p. 125). Seu/sua filho(a) não nascerá, o adolescente americano que atropelara morre.

Em conflito com sua própria identidade, em luto também pelo ocorrido no atentado contra as Torres, Jassim se identifica ainda com a América ao encontrar a garçonete americana Penny. A atração e o desejo pela mulher americana que se apresenta para o auxiliar e que o via ainda como um homem de alta classe o afastam ainda mais de Salwa. Quando Jassim sai com Penny, a garçonete o auxilia a enfrentar uma crise de pânico. É para ela que conta sobre os acontecimentos que o atormentam. Resolve encontrá-la fora da lanchonete em que ela trabalha e vão ao shopping para fazer compras. Desse modo, Jassim recria aos seus próprios olhos seu valor como detentor de uma vida de luxo, reafirma seu potencial financeiro, característica que muitos americanos, como a própria Penny, não podem alcançar. O encontro com Penny permite que se sinta um cidadão da classe alta valorizado aos olhos dela. Através do reconhecimento de Penny, Jassim recompõe sua masculinidade ferida e se sente novamente um homem de sucesso seguindo os moldes da visão materialista norte-americana, uma vez que Penny o vê como um homem de valor, independentemente de sua etnia. Nesse contexto, ele passa a relembrar de seu passado na tentativa de recompor sua identidade, entender sua história, assimilando suas perdas com o propósito de reencontrar seu equilíbrio.

Com o intuito de oferecer algum conforto para a família do adolescente Evan, que ele atropelara, e de explicar o que aconteceu no acidente, Jassim viaja para uma parte da cidade de Tucson que ele jamais pensara visitar. Ao encontrar a casa da família do menino, fica chocado com as condições precárias de vida do garoto Evan. Jassim lembra de sua própria infância e se conecta com seu passado através das lembranças para tentar compreender o que o levara até o enfrentamento do momento presente. Sente-se impelido a observar a realidade social da miséria americana que se apresentava visível pela primeira vez. É a partir do choque do atropelamento de Evan que uma nova possibilidade de percepção dos problemas sociais, afetivos e econômicos da sociedade americana é viabilizada para Jassim. É o impacto do

trauma que abre uma fenda em sua bolha social e é através dessa ruptura que percebe outras possibilidades e situações de vida:

Daily he traveled greedy to see into the lives he knew nothing about. Somehow this aspect of American culture had escaped him. He'd seen the edges of it but had been buffered by a job that had him working with a more educated group of people, by an income that had him living among professionals, white-collar as opposed to blue. The more he drove [...] the more fascinated he became, amazed at the years he had spent without ever really seeing. (HALABY, 2007, p. 275).

Havia, agora, um contraste entre a América que ele sonhara, que estava ao alcance de suas condições financeiras e a que ele percebia existir: “[...] *snotty-nosed children, food stamps, tattered smiles, ill-fitting false teeth, tobacco-stained fingers.*” (HALABY, 2007, p. 275). Pela primeira vez, via a vida dos excluídos do Sonho Americano, sentia seus próprios privilégios de classe social que também estava prestes a perder. É no momento em que se depara com a situação injusta de ser uma vítima do preconceito que percebe que sua identidade imaginada o impedia de ver a situação de grupos marginalizados. Assim, ao se deslocar para a loja Walmart com Penny, percebe uma mulher falando em árabe que o faz lembrar de um outro mundo que pensara ter deixado para trás: “*In one breath he was in the souq in Amman, a place he couldn't stand, for the same reason he wouldn't have liked Walmart if he hadn't been invited to go with Penny.*” (HALABY, 2007, p. 278). Jassim associava a língua árabe com um mundo de pobreza que, supostamente, havia superado. Isso fica explícito na sequência ao descrever o que percebe no mercado: “*too many poor people, too many products to sift through, all of questionable quality. Too many people squish-squashing their overworked, coughing selves together.*” (HALABY, 2007, p. 278). Sua percepção de mundo é alimentada pelo preconceito em relação a outros árabes destituídos de recursos materiais. Na sequência narrativa, há uma denúncia do processo de assimilação cultural que constituíra a percepção de Jassim quando estava profundamente identificado com a América que, anteriormente, imaginara como ideal pelo seu caráter individualista:

Whereas Jassim had been eaten by the West [...] He was so used to this easy American life, where you could kill a child and the whole family didn't come after you with demands for justice, or at least an explanation. Where you could work with the same people every day of your life and know nothing of them. Or they of you. Where your wife could be pregnant and miscarry and not tell you. Where you could want not to have children. No question: the West was neater, tidier. (HALABY, 2007, p. 278).

O trecho evidencia diferenças no modo de vida que tornam Jassim e Salwa isolados de sua comunidade de origem, porém também abandonados pela América de seus sonhos, uma América que os mantinha protegidos e afastados da escassez de recursos materiais. Foi necessário o acidente para que Jassim pudesse ver a América em suas diferenças em termos de classe social e de pluralidades identitárias. Também Salwa só consegue perceber a existência de trabalhadores mexicanos pobres quando eles correm para socorrê-la, quando está sendo agredida por Jake. Salwa e Jassim se consideravam protegidos da falta de condições financeiras até serem “expulsos” do chamado “Sonho Americano”. Quem os auxilia quando necessitam são justamente as pessoas de classe baixa que antes eles não tinham sequer a capacidade de ver.

O preconceito de classe social se torna evidente no julgamento a respeito do fenótipo árabe. Nesse sentido, Halaby questiona os estereótipos americanos associados ao mundo árabe, revelando um olhar sobre a sociedade americana como marcada por teorias da conspiração e extremismo religioso. São as colegas de trabalho cristãs de Jassim que o denunciam ao *FBI*. E o chefe de Jassim ironiza: *“I have the Christian right working for me... it doesn't take a rocket scientist to guess that they are pretty right-wing.”* (HALABY, 2007, p. 235). Nesse ponto, Jassim não acredita que um país tão desenvolvido como a América seja capaz de buscar evidências de terrorismo em seus atos a partir do olhar suspeito de duas funcionárias cristãs extremistas: *“Things like this are not supposed to happen in America. Americans are pure, simple people, their culture governed by a few basis tents, not complicates conspiracy theories.”* (HALABY, 2007, p. 299). No entanto, acaba percebendo seu engano ao descobrir que a sociedade está marcada pelos efeitos do trauma cultural do Onze de Setembro. Esse trauma se manifesta em um discurso de defesa patriótica e religiosa. Marcus ironiza ao criticar a atuação de suas funcionárias: *“They will stand up for a war and ignore human rights in the name of peace and freedom. [...] Peace and freedom for whom? What is more dangerous for you [Jassim] is that they are all evangelical Christians.”* (HALABY, 2007, p. 225). A conclusão da conversa entre Marcus e Jassim é que: *“the women in his office were not looking for something to come to the surface, they were looking to invent a new reality.”* (HALABY, 2007, p. 225). De qualquer modo, essa “nova realidade” é criada, pois o efeito desses discursos e da desconfiança em relação a Jassim fazem surgir um sentimento de culpa que passa a integrar sua própria formação identitária:

I am looking around, not knowing whom I can trust, as if I am guilty of something. All I am guilty of is not telling my wife and coworkers about an accident I had. Nothing more. I called the police immediately. I have done nothing wrong.

Somewhere deeply embedded in this reflection was a sliver of culpability, which was poisoning every thought he had, every breath he took. Perhaps Marcus was right [...]. (HALABY, 2007, p. 226).

4.1.2 Os traumas de Salwa

A criação e propagação de mentiras e omissões envolvem tentativas de apagamento e negação da realidade também para Salwa, que reflete sobre os nove anos que vivera na América com seu marido: “*Denying reality. That’s what I’ve been doing, killing time, not living.*” (HALABY, 2007, p. 56). Havia evitado tomar pílulas anticoncepcionais e estava grávida. Não contara ao marido, sua omissão é o que ela chama de *Big Lie*. Incapaz de contar ao marido que resolvera, de propósito, não evitar uma gravidez, toma consciência de sua grande mentira pois, para ela, não dizer a verdade é um modo de mentir. O fato leva a outras mentiras que serão determinantes na vida e derrocada do casal.

For a few years now I’ve felt that I’ve been missing something in my life. That’s why I got a real estate license. It wasn’t enough, though. I think having a child will fill that void. I am going to try to get pregnant, even though Jassim says he doesn’t want a child. (HALABY, 2007, p. 10).

Estava, porém, arrependida: “*It is different now, she thought. If I am pregnant, I cannot raise my child here, away from everything I know.*” (HALABY, 2007, p. 54). Em meio ao ritmo frenético de acumulação de bens e jornada dupla de trabalho, não haveria tempo para criar uma criança, nem segurança, tendo em vista a questão do preconceito étnico ao qual estavam sendo submetidos. A falta de sinceridade, autenticidade e comunicação entre o casal é um problema exposto na obra. Salwa omite que deixara de tomar anticoncepcionais com a intenção de engravidar, depois omite que está grávida e também que tivera um aborto espontâneo:

She heard the door click as Jassim turned away from her and from the corrupted fetus that was sailing down the drain in parts. [...] She could feel the blood racing out, as if there were a fire in her uterus and all the blood cells were stampeding to escape, could feel the wave of its flow inside her. (HALABY, 2007, p. 89).

Jassim, por sua vez, omite que, com o acidente automobilístico, matou o adolescente americano, depois omite que fora demitido do emprego. As mentiras e omissões corroem a vida de ambos, que passam a questionar o sentido de estarem ali e da falsa imagem de si mesmos que criaram tentando uma forçada adaptação à cultura americana. Fantasias de

perfeição criadas a respeito de si mesmos fazem com que não consigam lidar com quem efetivamente são para além das aparências de perfeição. Seria essa uma das consequências da tentativa de adaptação a uma sociedade da ilusão, do espetáculo, do simulacro e do desejo de sucesso financeiro? O fato de criarem fantasias e mentiras para si mesmos apenas os afastara e impossibilitara que se auxiliassem mutuamente em tempos de crise. A narração em terceira pessoa foca em Salwa: “*This was the life she had chosen, but it was not the life she wanted.*” (HALABY, 2007, p. 91). E, posteriormente, comenta: “*Her American freedom had given her exactly that: American freedom.*” (HALABY, 2007, p. 202). Desconfiam de que serão rejeitados caso não estejam mais no *script* do casamento perfeito.

Ambos reagem ao silêncio recíproco aos moldes do modelo cultural americano: tendo relacionamentos extraconjugais. Quando Salwa percebe que Jassim não quer ter um filho em função dos preconceitos sofridos em decorrência do Onze de Setembro, questiona-se a respeito do sentido de permanecer ali, pois aprendera com sua mãe que um filho preenche o vazio de um casal. Sente o vazio da ausência de afeto que tenta preencher com Jake, seu colega de trabalho. Também sente remorsos por ter deixado Hassan, seu amigo de infância, com quem provavelmente se casaria caso não tivesse conhecido Jassim no dia em que proferiu uma palestra sobre a importância da água, instigando seu desejo de voltar para a América sonhada por seus pais. O sonho americano se torna uma mentira, assim como a vida que estavam vivendo. Primeiro, tentara substituí-lo com a ideia de ter um filho; no entanto, a água, como elemento de limpeza e purificação, simbolicamente, lava o corpo de Salwa e leva embora os vestígios do aborto. O filho fora percebido como um possível substituto do vazio existencial vivenciado em uma sociedade materialista: “*That was another lie to the self, she realized. The distance grew from her Lie, the one that had spilled out from between her legs and been carried away by his precious water.*” (HALABY, 2007, p. 190). A protagonista conclui que a ideia de ter um(a) filho(a) para preencher o vazio existencial é uma mentira e sente a mágoa por Jassim estar tão absolutamente envolvido com seu individualismo e sua obsessão pelo seu trabalho com a água que é incapaz de perceber a insatisfação dela. “*Therein lay the problem- that in Jassim’s enthusiasm for his work and in his offer of the life she wanted, he had somehow neglected her.*” (HALABY, 2007, p. 99).

Enciumada com a relação narcísica de equilíbrio e simbiose que Jassim tem com a água, Salwa omite seus temores e se afasta. Também sofre as consequências do discurso orientalista disseminado pela administração de Bush e pela mídia corporativa. É seduzida por seu colega de trabalho Jake, filho de diplomatas, que é também um negociante de drogas e pensa nela como um objeto exótico, típico estereótipo da mulher oriental. Jake estuda a língua

árabe, que considera ser a língua do ópio, para conquistar Salwa, por quem sente forte atração física. O Afeganistão é o país conhecido como produtor de ópio e não tem nenhuma relação diplomática com a Jordânia, nem com a Palestina, o que aponta para o desconhecimento de Jake em relação ao Oriente Médio e às origens de Salwa. No entanto, a confusão de Jake remete ao seu desconhecimento não somente em relação ao Oriente Médio, mas também sua alienação frente a um discurso que projeta o outro oriental como homogêneo e exoticamente “ilícito” para o Ocidente. Toda a diversidade do Oriente Médio está suprimida em sua percepção de mundo. Quando Salwa se sente atormentada pela culpa por estar traindo seu marido, decide acabar com o relacionamento com Jake e passar algum tempo na Jordânia. Ao procurar Jake para se despedir, dirige-se ao seu apartamento e, quando o encontra, percebe sintomas de que ele está drogado. De qualquer modo, resolve informar que está partindo de volta para sua família na Jordânia, o que provoca no rapaz uma sensação de masculinidade ferida. Como resultado, Jake a insulta: “*You are running back to the pigsty you came from.*” (HALABY, 2007, p. 320). Após, agride-a com um quadro e a fere gravemente no rosto.

A violência de Jake, que é consumidor de drogas, é efeito de sua incapacidade de lidar com as expectativas dos seus pais. Sua autoestima já frágil é intensamente abalada quando a mulher que reconhece como árabe, e que considera dominar completamente, toma a iniciativa de terminar o relacionamento. A imagem da mulher muçulmana como subjugada faz parte das crenças de Jake que interpreta o fato dela estar partindo como abandono, imaginando que não consegue controlar nem sequer uma pobre mulher muçulmana indefesa. Incapaz de lidar com seus sentimentos, tenta restituir sua posição dominante através da superioridade de sua força física. Assim, sua masculinidade é, simbolicamente, restaurada pela punição física em relação à Salwa, que o estava abandonando. No romance, há uma inversão dos estereótipos tradicionais: não é o homem árabe que agride fisicamente a esposa, mas é o americano que não sabe lidar com a situação da rejeição²⁸. A cena do quadro quebrado no rosto de Salwa também pode ser interpretada como uma punição simbólica contra árabes e muçulmanos pela imaginária projeção de culpa pela destruição das Torres Gêmeas, símbolos fálicos de poder. Com essa situação, é contestado o discurso que criara a imagem de superioridade, invulnerabilidade, excepcionalismo e controle “másculo” norte-americano. Judith Butler também faz uma importante reflexão a respeito da face humana:

²⁸ Motyl (2011), em seu “*No Longer a Promised Land*”, observa que o senso de humilhação de Jake está relacionado ao senso de humilhação instaurado na autoimagem do americano com o advento do Onze de Setembro. Segundo a autora, a queda das Torres Gêmeas é uma ferida na imagem de superioridade máscula do sujeito americano. Sendo assim, com o fato traduzido para o conflito doméstico da obra, temos Salwa que é punida por ser o “outro” que Jake não consegue controlar e que, simbolicamente, fere seu senso de masculinidade.

[...] to be impinged upon by another assumes a bodily proximity, and if it is the “face” that acts upon us, then we are to some extent affected and claimed by that “face” at the same time. (BUTLER, 2017b, p. 139).

A face do outro nos comove, é ela que possibilita uma empática identificação. Portanto, ferir ou destruir a face do outro tem uma profunda ressonância simbólica: destrói a possibilidade de sensibilização e empatia para com esse outro. Butler menciona Levinas quando ele dizia que palestinos não tem face:

[...] he [Levinas] was the one who claimed in an interview that the Palestinian had no face and that he only meant to extend ethical obligations to those who were bound together by his version of Judeo-Christian and classical Greek origins. (BUTLER, 2017b, p. 140).

Alegar que palestinos não têm “face” é uma forma de dizer: não são humanos como “nós”. Ferir e desfigurar a face de Salwa é um modo de destituí-la de uma projeção de humanidade.

O discurso em torno da América – que seria supostamente para o “povo escolhido”, um exemplo de progresso e desenvolvimento econômico, uma terra de sonhos e oportunidades, como a bíblica Terra Prometida – também engloba a liberdade de expressão e defesa de direitos humanos. No entanto, Salwa e Jassim não fazem parte do povo escolhido, nem aqueles trabalhadores imigrantes de pele escura que ela menciona. Para além dessa constatação, a obra revela que Penny e Jake, embora americanos, também tiveram suas vidas marcadas pela violência física e simbólica. Jake é filho de diplomatas, membro de uma elite branca anglo-saxã, mas se sentia sozinho e perdido. Penny possui dificuldades financeiras, sofrera os abusos de um casamento frustrado que culminara com o suicídio da própria filha e sua separação dos outros dois filhos. Apesar de serem americanos e representantes de classes sociais distintas, também não vivem o Sonho Americano.

Salwa se sentira negligenciada pelo marido com quem fora incapaz de se comunicar adequadamente pela dificuldade gerada por projeções identitárias no convívio diário. Tanto a sua autoimagem de esposa e profissional bem-sucedida quanto a dele são destruídas. Tentara, primeiramente, preencher o vazio da impossibilidade de encontrar a “terra prometida”, o lugar de paz e acolhimento através de uma possível gravidez, ou seja, tentara ser esse lugar para alguém. No entanto, acabara reconhecendo que o suposto papel da mulher de reprodutora, em uma sociedade patriarcal, é uma falsa ideia de satisfação e preenchimento.

O final do romance é ambíguo, não se sabe se Salwa irá sobreviver aos seus ferimentos, muito menos se poderá curar seus “traumas identitários”, o que indica que o futuro dos árabe-americanos na América é incerto. Salwa conclui que: “*the America that pulled at her was not the America of her birth, it was the exported America of Disneyland and hamburgers, Hollywood, and the Marlboro man, and therefore impossible to find.*” (HALABY, 2007, p. 49). Desse modo, o romance denuncia a propagação de uma falsa imagem da “América para fins de exportação”.

4.2 RESISTÊNCIA CULTURAL: POLÍTICA E HISTÓRIA

The mere fact that I am an Arab should not add suspicion to the matter. I have spent my entire life trying to find ways to make water safe and accessible for everyone. Just because I am an Arab, because I was raised a Muslim, you want to believe that I am capable of doing evil. (HALABY, 2007, p. 232).

O romance instiga à investigação a respeito do modo com que cada ser humano percebe o mundo através de filtros culturais²⁹, de suas experiências de choque, de seus traumas e fantasias. Com o advento do Onze de Setembro nos Estados Unidos, parecia óbvio que um grupo de extremistas e fundamentalistas islâmicos, através da prática de um ato classificado como terrorista, seria julgado por esse ato. Do ponto de vista histórico, seria possível elencar uma série de fatores que levaram ao acontecimento e, desse modo, dividir a responsabilidade em relação a seus motivos e consequências. Porém, a repercussão negativa generalizada foi associada aos árabes e islâmicos. Pode-se considerar que o trauma coletivo, através do viés discursivo e da enfática repetição, gera um trauma cultural, uma estrutura psicossocial que pode ser usada de tempos em tempos com o propósito de fixar uma imagem para um suposto inimigo.

Alguém diria que é sensato condenar todos os alemães pelo nazismo? Ou condenar todos os americanos pela bomba atômica de Hiroshima? Há discursos que, fantasmagoricamente, antecedem os acontecimentos narrados, tecem as teias para prontamente se fixarem na mente do povo. O evento que resulta num trauma cultural, muitas vezes, só é percebido em sua repetição, mas há sempre pontos cegos, principalmente entre os diretamente envolvidos, por isso a empatia para com a experiência do “outro” é tão necessária. A repetição traumática gera a fixação a imagens e sensações de medo frente ao choque da efetivação do discurso de terror, de sua materialização no contexto histórico.

²⁹ A cultura é compreendida como uma luta discursiva por sentido para definir como a vida é experimentada. Define o modo como percebemos as práticas sociais. (HALL, 1996, p. 158).

Trata-se de uma experiência de choque traumático que provoca uma dissociação em relação à percepção do tempo e do espaço. Como uma assombração, o trauma gerado é um invasor que surge em momento posterior ao evento inicial, passando por um período de latência, e impõe sobre a consciência do indivíduo ou da sociedade traumatizada a marca da fixação na experiência temida pela incapacidade de adequada elaboração do vivido. A força do trauma está na formação de crenças que promovem uma incessante repetição do evento traumático de modo explícito e direto ou simbólico. A expansão da islamofobia no contexto americano, por exemplo, é consequência de um evento chocante, traumático, mas também de um discurso que o antecede e no qual encontra elo, força e projeção. Tendo em vista que o choque traumático permite uma ruptura na percepção do espaço-tempo, é através dessa ruptura que um novo olhar sobre os acontecimentos pode levar a novas percepções e conexões anteriormente invisíveis.

Narrativas literárias captam esse fenômeno e são capazes de promover a repetição simbólica do evento traumático, o que pode ser percebido como uma possibilidade não somente de catarse, mas de influência discursiva em relação à fixação ou não de estereótipos. Nesse sentido, a obra da Halaby também pode promover a instauração de um movimento de contestação que expõe o trauma vivido e as crenças a ele associadas, permitindo, assim, uma reelaboração da experiência, uma reconexão do evento traumático (O Onze de Setembro) com as crenças que o precedem e fixam em prol de uma superação ainda que provisória. É preciso transformar a “memória” traumática em narrativa.

Geoffrey Hartman (2000, p. 207), em “Holocausto, testemunho, arte e trauma”, argumenta que as narrativas literárias correm o risco de anestesiar o evento traumático ao impor uma lógica e criar uma trama. No entanto, também é a literatura que possibilita a renovação da experiência. Segundo o autor, a narrativa permite a reconexão com a experiência traumática: “A possibilidade de transformar o real em alguma coisa que não seja só o trauma e a sua posterior higiene, ou esquecimento” (HARTMAN, 2000, p. 192), como é o caso de Amir em *The Kite Runner*. Nesse aspecto, a narrativa de Halaby pode ser vista como “forma de unificação: junta e integra eventos dispersos” (RICOEUR, 1984, p. 11, tradução nossa), pois estabelece novas possibilidades de conexão. Para Ricoeur, compreendemos o tempo apenas como narrativa e essa atinge seu sentido quando se torna uma condição da existência temporal. Ou seja, a memória está baseada em imagens recordadas e moldadas por narrativas. O enredo de uma narrativa tem a capacidade de incorporar as contradições do vivido, oferecendo sequência e sentido à memória: “A narrativa é uma forma de reconfigurar nossa condição histórica e elevá-la ao nível da consciência

histórica.” (RICOEUR, 1984, p. 102, tradução nossa). Essa condição histórica é marcada por contradições, uma vez que nossa memória é seletiva e preenche as lacunas de modo ficcional, permitindo sua elaboração. A memória é, assim, passível de manipulação discursiva. O que conhecemos como “a História” é também uma ficção escrita, logicamente coerente, repetida e autorizada pelos vencedores, conforme a percepção de Walter Benjamin (1993a).

Nesse contexto, escritore(a)s, crítico(a)s e artistas ocupam um lugar privilegiado em campanhas envolvendo os direitos humanos. No período contemporâneo, também atuam intensamente como testemunhas da violência política e de Estado. A crítica Crystel Parikh (2019) afirma que a relação entre a literatura e os direitos humanos não implica apenas em “humanizar o outro”, nem apenas conscientizar para as constantes violações dos chamados direitos humanos. Para além disso, a literatura nos provoca a pensar para quem são direcionados os tais direitos humanos e nos permite observar que há uma projeção hierárquica de valor que coloca alguns seres como mais humanos do que outros por uma série de julgamentos marcados pelo filtro cultural. Teórico(a)s contemporâneos como Noam Chomsky (2017) e Judith Butler (2017a) nos instigam a questionar o sistema ideológico que controla o discurso a respeito de quais vidas são percebidas como humanas e, portanto, com direitos estabelecidos e que merecem ser garantidos. O romance de Halaby nos instiga a pensar sobre os grupos humanos que são estigmatizados pela marca da exclusão social e preconceito.

A presença de imigrantes em território americano nos permite constatar que as pessoas fora do lugar de origem, os que estão fora do círculo social e as populações destituídas de garantias legais dentro de uma comunidade nacional não possuem liberdade nem estão protegidas por direitos supostamente universais quando são vítimas de preconceito étnico. O romance *Once in a Promised Land* (2007), nesse contexto, é uma narrativa de dissidência e de resistência cultural frente à tentativa de apagamento da experiência particular de um grupo social específico que reconhece sua identidade como pertencente a um entre-lugar.

O intuito de pensar a literatura como um modo de testemunhar a violência e o trauma cultural leva a contextualizar a obra literária no que tange à autoria e ao contexto de publicação. Portanto, é preciso destacar que o romance foi publicado em língua inglesa em Massachusetts (EUA) por Laila Halaby, uma escritora de origem muçulmana, cuja família é descendente de palestinos. Após viverem na Jordânia e no Líbano, imigraram para os Estados Unidos, país em que a escritora completou sua graduação em Italiano e Árabe e o mestrado em Literatura Árabe. Até a presente data, a autora publicou livros de poemas, histórias infantis e dois romances. O seu primeiro romance foi *West of the Jordan* (2003) vencedor do prêmio *Pen/Beyond Margins* no mesmo ano de sua publicação.

Em 2007, Halaby publicou seu segundo romance: *Once in a Promised Land*, sobre o mito dos Estados Unidos como a bíblica Terra Prometida para povos em situação de êxodo. O termo “*once*” é o tradicional início de contos de fadas, traduzido como: “Era uma vez”, o que enfatiza o caráter fictício do mito em relação ao território americano. O romance foi vencedor do prêmio *Barnes and Noble* (2007) e tem seu mérito como uma narrativa de resistência ideológica-cultural em meio a um contexto social conduzido pela mídia corporativa que propaga um projeto de difamação em relação a povos árabes e provenientes do Oriente Médio.

A destruição das Torres Gêmeas foi um advento mundialmente marcante e suas imagens impactantes foram recebidas com descrédito, fascinação e horror em várias partes do mundo. A consequente reação bélica militar americana, a invasão do Afeganistão e do Iraque, a declaração de guerra ao terror, que também foi uma declaração de guerra ao Islamismo como uma retomada das Cruzadas, são adventos que marcaram o período contemporâneo. Muitos críticos do Ocidente acreditaram, porém, que os Estados Unidos buscavam um pretexto para ir em busca do petróleo através de um projeto de perfil neoliberal implantado pela política de subjugação do Oriente Médio frente ao discurso de superioridade ocidental. Dentre eles, está Noam Chomsky. De acordo com o famoso linguista, pesquisador e professor, era necessário, nesse contexto, propagar a fantasia da terra de liberdade e igualdade. O espaço do Sonho fora criado em oposição ao espaço do medo. No contexto Pós Onze de Setembro, para viver o Sonho, foi projetada a ideia de proteção nacional e necessidade de destruição de inimigos que poderiam estar infiltrados no próprio território nacional. O romance de Halaby permite abordar o Sonho e também o tombo, a fantasia de realização dos desejos narcisistas e o abismo, a insegurança frente ao desmonte de uma ilusão que, dia após dia, é renovada pela via discursiva da sociedade de consumo ocidental.

Nesse contexto, é necessário destacar que, desde a década de 1980, a mídia ocidental tem abordado com fervor o terror ao fundamentalismo islâmico. Segundo o historiador Paulo Visentini (2012), movimentos de perfil fascista que sugerem uma “limpeza étnica e ideológica” foram apoiados por Estados conservadores e legitimados aos olhos da população. Visentini também aponta para uma forte campanha no Oriente Médio em defesa do “Islã puro” e medieval que levou a genocídios como o contra o povo argelino. Ao analisar a questão, o historiador considera que o apego ao Islã servia para encobrir a aliança dos líderes desses movimentos fascistas com os líderes do Ocidente. Disseminar o terror contra uma crença religiosa é uma estratégia para gerar ânsia por ordem e justiça que conduz o povo a aceitar atitudes violentas em prol da destruição de determinados grupos sociais, através da

criação de um imaginário primitivo que aciona um mecanismo psíquico de matar ou morrer. No romance em questão, há a influência desse discurso em Penny que diz:

[...] she would have showed all those terrorists what Americans were made of, how they were continuing the great history of the country, getting out there and saving poor people from the oppression of living in their backward countries. (HALABY, 2007, p. 280).

[...] those people over there, they oppress women and kill each other. (HALABY, 2007, p. 292).

Através da disseminação do discurso de ódio e medo, a população chega ao consenso de que é necessário destruir o outro para salvar a si mesma. Essa determinação é de natureza bélica, um modo de minar internamente uma comunidade nacional apontando para um grupo que compartilha uma identidade particular como metonímia do mal. Qualquer tentativa de mobilização que possa apresentar um discurso dissidente que não seja polarizado é vista com desconfiança e sua força tende a ser apagada. Para que a concepção de “bom” seja preservada, é preciso essencializar e “criar” o seu oposto. Excluir a visibilidade de um entre-lugar, de uma outra possibilidade de analisar os conflitos é um modo de controlar e manter o mundo dividido entre os “bons”, que são considerados “mais humanos”, e os “maus”, que são menos humanos ou nem sequer são percebidos como humanos. Na relação metonímica, o efeito desse discurso binário acaba colocando povos inteiros na condição de “não-humanos”, gerando um sentimento de insegurança frente à sua existência.

Amanda Lloyd em sua dissertação de mestrado intitulada *Reverse Orientalism: Laila Halaby's Once in a Promised Land* (2012) aponta para um aspecto relevante na obra elencada: a autora observa que Halaby apresenta o extremismo religioso e a violência (que com frequência resulta dele) como características não somente do Oriente Médio, mas também do Ocidente e, mais especificamente, dos Estados Unidos. Nesse contexto, o evento do Onze de Setembro não teria sua causa relacionada ao extremismo religioso alheio, mas sim, seria uma reação à disparidade, ao desequilíbrio de poder entre culturas, mais especificamente, disparidade entre distribuição de riqueza e pobreza. O terrorismo é compreendido, desse modo, como um sintoma de uma crise global relacionada a um sentimento de insegurança e injustiça frente à distribuição de renda e à pobreza e não consequência de fanatismo religioso. Nesse contexto, Lloyd afirma que, ao fazer uma analogia com a queda das Torres Gêmeas, percebe-se que a violência e o extremismo têm suas raízes nas condições de vida que levam a uma busca desesperada pela religião e que esse fato não ocorre somente no Oriente. Evan, o adolescente americano atropelado e morto, é descrito como consumidor de drogas

mergulhado em um imaginário racista. O romance sugere que Evan, intencionalmente, jogou-se na frente do carro de Jassim: *“he then pushed off and jumped propelling himself straight into the front of Jassim’s car.”* (HALABY, 2007, p. 117). A atitude do garoto suicida pode ser comparada com a dos extremistas que sequestraram os aviões para derrubar as torres. É uma atitude autodestrutiva, fruto de uma insuportável desilusão e desequilíbrio na vida. Não é fruto de uma religião específica, mas do medo, da frustração, da incapacidade de gerenciar a vida de outra forma. Há, em comum, a auto-aniquilação para destruir também um “outro”, um inimigo, o que implica na própria autodestruição. Nas palavras de Jassim: *[...] the one boy just came out, but he looked at me first, like he planned to do it, or like he thought he would do something else, like jump over the car, only he ended up going right into it.* (HALABY, 2007, p. 121).

Há a sugestão de uma extrema irresponsabilidade no ato de Evan, mas também intencionalidade. Desse modo, também é comparável a Jake, um personagem marcado pelo conflito que não é apenas material. Apesar de pertencer a uma família bem-sucedida financeiramente, consome drogas por se sentir incompreendido, vazio e sozinho numa vida sem propósito. Quando se refere aos seus pais, afirma: *“Nothing I do will ever be good enough for them.”* (HALABY, 2007, p. 51). E, quando questionado sobre como se sentia em relação à família, diz: *“Alone”* (HALABY, 2007, p. 51). Nesse sentido, o vazio existencial ultrapassa fronteiras étnicas e de classe social. Salwa também sentia esse vazio e, portanto, há uma identificação entre eles.

Emptiness is a dangerous substance, allows its possessor to believe in taking rash measures as a way to fill up the tank cheaply. (Like going abroad in search of water or oil.) Salwa desperately wanted to fill it, but having nothing to barter with, no weapons, and no maps with which to find a well, she left with nothing more than her own flimsy silk-pajama fantasies of potential. Today, this translated into welcoming what came her way, in the form of a job in a real estate office that netted tens of thousands of extra dollars, and in the form of a young college student with a tongue that tried to dance in Arabic. (HALABY, 2007, p. 202-23).

Para Jake, Salwa era: *“Exotic. And married. The challenge of this combination turned him on, and he wondered if all Arab women had this allure (the physical one and the shadow of a man behind them) and if that was why they veiled themselves.”* (HALABY, 2007, p. 171). Ela se tornara um desafio para Jake ao ser vista como um objeto exótico que pertencia a outro: *“I am going to be completely honest with you, Salwa. I have made a lot of mistakes in my life [...] You are the best person, the one good thing I have right now.”* (HALABY, 2007, p. 268). O espírito competitivo e patriarcal de Jake fora acionado e ele, obviamente, não estava

preparado para perder. Sua reação foi a violência com que a agrediu. Era o seu trauma de abandono que fora acionado quando Salwa disse que iria embora.

De modo semelhante, Penny se torna uma forma de fuga para Jassim. Penny se mostrara islamofóbica, mas não incluía Jassim no seu imaginário em relação ao contexto islâmico, pois o percebia como um homem de alto nível social: *“Jassim is a good guy – he’s not like them, shouldn’t be judged like them. But those people over there, they oppress women and kill each other. They are the ones who should be bombed.”* (HALABY, 2007, p. 281). Jassim é refinado e pertence a uma classe elevada, portanto, não é visto como “um deles” aos olhos de Penny. Nesse sentido, há uma denúncia do preconceito de classe social. Na percepção de Penny, Jassim faz parte do “nós nacional”, pois é rico e educado: *“Well, Jassim is nothing like those people. He’s a scientist [...] He’s not some religious freak like them.”* (HALABY, 2007, p. 281). Nesse ponto, Halaby denuncia a alienação cultural presente no contexto americano que perpetua a distinção entre classes sociais que vai além da distinção entre Ocidentais e Orientais. Lloyd percebe que, ao utilizar o chamado Orientalismo Inverso, Halaby permite que o(a) leitor(a) se identifique com Jassim e Salwa e, desse modo, perceba os condicionamentos e crenças vinculados aos seus próprios preconceitos étnicos e de classe social. Facilmente ocorre a identificação com Salwa em seu trabalho no banco, no diálogo com uma americana que prefere ser atendida por outra pessoa (não por Salwa por ser de origem palestina):

“Ma’am, is everything all right?”

“O yes, I’m fine. Sorry. Could I ask you a question first?”

“Sure. Go ahead.”

“Where are you from?” asked the woman.

“I am Palestinian from Jordan.”

The woman continued to look at her. Chewed it over. Spat it back out. “What does that mean?” she asked, her thin lips pursed. Salwa’s perfect eyebrows lifted. “What does what mean?”

“What do you mean that you are Palestinian from Jordan?” Does it mean you will steal my money and blow up my world?³⁰

“It means that my parents are Palestinian but that I was born and raised in Jordan, because my parent were refugees. They were kicked out of their homes in 1948 when the state of Israel was established. Where are you from?” Salwa smiled her sweetest smile, the one that would force her to believe that this woman was only asking out of curiosity, would force her racing heart to speak with professionalism instead of anger. (HALABY, 2007, p. 113)

Na sequência do diálogo, a senhora revela que é natural de Tucson e que gostaria de ser atendida por outra pessoa, ao que Salwa responde: *“Of course. Would you like to work*

³⁰ Esse enunciado está em itálico no texto original, indicando o pensamento de Salwa interpretando a pergunta da senhora e não as palavras efetivamente ditas no diálogo com ela.

with a Mexican man or an American lesbian?” (HALABY, 2007, p. 114). Nesse ponto, a mulher, irritada, responde: “*I don't want anything to do with you people.*” (HALABY, 2007, p. 114). A questão do preconceito fica explícita no diálogo, evidenciando um aspecto expressivamente problemático na sociedade representada. A obra de Halaby testemunha esses atos de violência verbal que implicam em traumas de abrangência cultural em uma literatura que se coloca a serviço de um ato de resistência à naturalização de estereótipos. Nesse ponto, torna-se necessária uma análise mais aprofundada a respeito do que vem a ser a chamada islamofobia para que seja possível compreender o posicionamento político e crítico da obra em foco.

4.3. ISLAMOFOBIA E A LITERATURA ÁRABE-AMERICANA

O termo “islamofobia” está associado à xenofobia que, infelizmente, tem sido um modo de lidar com o imigrante, estigmatizado como o diferente. Enquanto a xenofobia remete à hostilidade em relação a qualquer estrangeiro, a “islamofobia” denota a hostilidade específica em relação a muçulmanos, islâmicos. O termo “muçulmanos”, por sua vez, possui muitos significados diferentes para os próprios muçulmanos. A hostilidade em relação a esse pertencimento identitário também tem uma variedade de motivos em diferentes contextos políticos e culturais. Inclusive o ex-presidente americano Barack Obama foi, por diversas vezes, chamado de muçulmano ao ser criticado.

Na observação dos efeitos de um discurso essencialista e binário, percebe-se que sua aceitação de parte do povo americano instaurou um estado de desconfiança xenofóbica nacional, o que possibilitou ao governo dos Estados Unidos não somente a invasão de países como o Afeganistão e o Iraque à procura de terroristas, mas também viabilizou a prática de tortura de árabes e muçulmanos em Guantánamo, prisão mantida pelo governo fora do território americano. Como medida de segurança, houve destaque para a procura do inimigo interno do país, que deveria ser combatido pelo governo com a ajuda do povo americano, instigado a proteger a nação avisando a polícia diante de qualquer suspeita. O suposto inimigo sempre foi um outro grupo étnico, ou seja, há uma repetição de preconceitos étnicos registrados em relação a diferentes grupos na história americana, como negros, chineses e, no caso, árabes. Cabe pontuar que o elemento árabe, o muçulmano, tornou-se o “inimigo da vez” para além do Onze de Setembro. Uma onda de desconfiança varreu o país buscando fenótipos orientais, discriminando-os duplamente por supostos pertencimentos étnicos e também pelo pertencimento de gênero. Apenas o homem árabe e/ou muçulmano representava perigo. A

mulher era estigmatizada como a vítima de uma sociedade patriarcal e opressora, cujo desejo de ser salva pelo Ocidente estava, supostamente, marcado em seus olhos, única parte do corpo que podia ser vista pelo ocidental. E o imaginário em torno da mulher que usa véu e necessita de salvação teve todo o apoio da mídia e de projetos intervencionistas. A questão da exclusão frente à desigualdade social foi mascarada em prol de uma unificação frente à luta pelos direitos das mulheres. Em outras palavras, a desigualdade social foi mascarada de desigualdade étnica.

A mídia passou a focar no movimento anti-árabes e muçulmanos e a indústria do entretenimento explorou ainda mais a imagem do muçulmano como terrorista e, discursivamente, apoiou a suspensão de seus direitos. Qualquer pessoa com aparência árabe era suspeita até que provasse o contrário. Com essa prática, vários homens foram julgados pelos atos supostamente cometidos por extremistas da Arábia Saudita e afiliados ao movimento da Al-Qaeda. Foi projetada a ideia de insegurança nacional associada a árabes, muçulmanos, seus descendentes e simpatizantes. No romance em análise, a frase “*Terrorist hunting license*” (HALABY, 2007, p. 76) era o que o garoto Evan havia colado em seu skate antes do acidente de carro envolvendo Jassim. A tarja foi considerada como um indício de que talvez Evan tenha sido atropelado de propósito, tendo em vista que Jassim era árabe, supostamente associado ao terrorismo. Cabe destacar que, décadas antes da fatídica ocorrência do Onze de Setembro, a mídia americana já investia fortemente na imagem do muçulmano como inimigo, propagando um sentimento que culminou com a islamofobia. Nos filmes hollywoodianos, a imagem do nativo americano como inimigo do mocinho ariano foi substituída pelo desconhecido e “bárbaro” homem do Oriente Médio.

O termo “islamofobia”, de acordo com Andrew Shryock (2010), surgiu na Inglaterra nos anos noventa, logo após as publicações de Salman Rushdie (1989) e a primeira Guerra do Golfo (1990-91). Runnymede Trust, em 1997, publicou *Islamophobia: a Challenge for us All*, em que cita a hostilidade em relação ao Islã como infundada. Daniel Pipes, um político conservador, foi um de seus críticos mais severos, alegando que a defesa do Islã encobre extremistas muçulmanos. Pipes também questiona se o medo ao Islã é irracional, afirmando que os islâmicos transformaram a sua fé em uma ideologia de morte³¹. Em campanhas políticas, o Islamismo foi associado ao fascismo, nazismo e stalinismo. O sentimento de islamofobia cresceu em partidos de direita, principalmente nos Estados Unidos e na Europa. Na França, há inclusive uma lei que proíbe garotas muçulmanas de usarem véu nas escolas, sendo que o véu faz parte da cultura de muitos muçulmanos. Esses atos de violência física e

³¹ Disponível em: <http://www.danielpipes.org/3075/islamophobia.html>. Acesso em: 10 mar. 2018.

simbólica podem ser interpretados como racistas e remetem ao conceito de comunidade imaginada e idealizada de cunho nacionalista. Além disso, afetam o imaginário coletivo de tal modo que a criação de estereótipos em relação ao que é ser muçulmano propaga a imagem de extremistas violentos, antidemocráticos, anticristãos e antisemitas, opressores de mulheres, retrógrados e precursores da expansão do Islamismo pelo mundo, considerando todas essas características como potencialmente negativas. A consequência imediata é a suspeita e a limitação da liberdade de diversos muçulmanos que vivem em países do Ocidente, além de oferecer um bode expiatório para que a violência interna praticada pelos próprios brancos anglo-saxões não receba destaque e pareça justificável. Atualmente, a islamofobia é um fenômeno global associado a lutas por poder, tendo em vista que o mundo contemporâneo é dominado pelo Ocidente³² e muitos territórios muçulmanos são ou foram colonizados. A islamofobia que domina a mídia tem suas bases nas sociedades metropolitanas que são controladas pelas grandes corporações. O Islã é representado como uma ameaça ao chamado Secularismo e à democracia, ou simplesmente, como uma ameaça à civilização ocidental. No entanto, as origens de tal crítica são antigas e merecem investigação mais aprofundada.

O historiador Tomaz Mastnak (2002) alega que, no início do século VIII, Cristãos registraram em crônicas as invasões otomanas de regiões como a que hoje pertence à Itália pelos povos Ibéricos. Passaram a ser descritos como pagãos, bárbaros e infiéis. Na metade do século IX, cinquenta cristãos foram acusados de blasfêmia e decapitados por muçulmanos. Os cristãos haviam insultado publicamente a memória do profeta Maomé e o próprio Islã. Naquele momento, a tentativa de assimilação forçada e aculturação caminhava em ambos os lados. Com a situação de conflito, o discurso propagado na Europa foi o de que os cristãos passaram a ser considerados mártires e seus seguidores declararam, assim, guerra ao Islã (MASTNAK, 2002, p. 9). É o discurso dos vencedores que amaldiçoam os vencidos e contam a história sob seu ponto de vista. Maomé, além de taxado de herege e pedófilo, adquirira discursivamente o status de “anticristo”, sob um ponto de vista ocidental que busca se propagar como universal. Mastnak (2002) relata que o papa João VIII proibiu qualquer aliança com os chamados infiéis, que deveriam ser banidos. Não haveria acordo de paz, pois a igreja não autorizaria um acordo com o próprio “demônio”. Estava estabelecido o início das Cruzadas, guerras “santas” para a erradicação do “mal” (MASTNAK, 2002, p. 872-82). Apesar de todo o clima de conflito, Mastnak (2002) afirma que havia uma certa indiferença em relação à cultura e à religião muçulmana, praticamente desconhecida para os cristãos

³² Entende-se o Ocidente como principalmente a Europa e a América do Norte, sendo importante destacar que a América Central e do Sul também são dominadas pelo discurso ocidental.

latinos até o evento das Cruzadas que iniciou em 1095. O papa Urbano II afirmava que os cristãos que matassem muçulmanos estariam realizando o desejo de Deus. Os conflitos internos da religião Cristã passaram a ser apagados frente ao inimigo comum e externo: o Islã³³. A ideia fortaleceu o sentimento de identidade latino-cristã.

O historiador destaca que a formação da Europa cristã e ocidental no período da Idade Média foi possível graças ao estabelecimento de um inimigo comum. A tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos, em 1453, tornou visível uma identidade europeia antimuçulmana baseada na arte e na cultura greco-romana. Os turcos passaram a ser considerados inimigos da cultura greco-latina. A Europa, que na concepção de Mastnak (2002) era a “Terra dos Cristãos”, foi formada a partir de um discurso “humanístico” de “limpeza” religiosa e étnica que envolvia a eliminação dos referidos turcos. Mastnak destaca que, inclusive, o primeiro livro alemão impresso por Gutenberg apresentava a “questão turca”. O livro chamado de “Alcorão” ou de “Corão”, que remete à vida e aos ensinamentos de Maomé, era visto como o livro do diabo, embora enalteça Jesus e Maria, também presentes no imaginário cristão. Na percepção de Mastnak, a própria colonização da América estava contaminada pela imaginação referente às Cruzadas. Uma das dúvidas da época era se os índios americanos seriam tratados como turcos ou não. Mais tarde, a Reforma Protestante questionou a salvação promovida pela Igreja Cristã. Martinho Lutero via o sucesso militar turco na Europa como uma punição divina frente aos pecados da Igreja Católica. Desse modo, os protestantes auxiliaram a dessacralizar a guerra contra os turcos, apontando para a luta por poder que se sobrepunha à questão religiosa.

A seguir, Mastnak (2002) destaca que a invasão da África e Ásia era justificada pelo discurso da necessidade humanística de acabar com todo o “mal”. O líder Gottfried Wilhelm Leibniz propôs a formação da nova Ordem Teutônica para eliminar turcos e outros inimigos. Maomé era descrito como fanático, impostor, louco, repugnante. Leibniz pregava que os muçulmanos deveriam ser libertados da necessidade de peregrinação até Meca, das preces diárias, da circuncisão, do jejum durante o mês de Ramadan e da necessidade constante de lavar as mãos. Deveriam ser liberados da proibição de comer carne de porco e de beber vinho e de sua própria intolerância religiosa. Se assim fizessem, poderiam ser tolerados. Ou seja, deveriam ser “libertos” de sua própria identidade e cultura. Mas, enquanto isso não acontecia, não deveriam ser considerados pessoas como os europeus. Abbé de Saint-Pierre (1733) foi outro nome importante nessa questão, pois passou a estimular uma “Cruzada Universal”, ou

³³ A semelhança com o discurso de necessidade de unificação da nação americana frente ao Onze de Setembro não é mera coincidência.

seja, os turcos, os muçulmanos, deveriam ser combatidos em todo o planeta para que a paz e a liberdade europeia pudessem prevalecer em toda parte. Mastnak (2002) acredita que as precárias condições de vida, a pobreza, o desprezo e o desprestígio social estão nas raízes do radicalismo islâmico. A possibilidade de desenvolvimento social e econômico traria desenvolvimento e superação do extremismo que não pode ser metonímia do Islamismo. Segundo o historiador Mastnak, o próprio conceito de “civilização” que vem sendo adotado mascara a exploração e humilhação vivida pelos muçulmanos durante a experiência colonial. Há uma situação de desequilíbrio de forças e a imposição de paz apenas mantém essa situação³⁴.

Andrew Shryock (2010) alerta que eventos como o Onze de Setembro, as bombas em trens de Londres e Madri, o assassinato de jornalistas na França e outros episódios violentos reportados pela mídia agravam a situação. No imaginário, são criados dois tipos de muçulmanos: os que vivem no Ocidente e estão adaptados, inclusive ao preconceito, e são os “bons” muçulmanos. Por outro lado, há os “maus”, que são os extremistas, terroristas e os que não têm o menor interesse em se adaptar ao Ocidente. Problematicamente, esse imaginário impõe uma adaptação ao Ocidente, incluindo seus discursos, ou seja, há a imposição de uma autoimagem negativa para muçulmanos. Carl Schmitt (1996) já alertava que: “os muçulmanos são inimigos, assim como foram os gregos e os persas, quando renegam o modo de vida de seus oponentes” (p. 27, tradução nossa) e, desse modo, necessitam ser combatidos para a preservação das formas de vida ocidentais. Para Schmitt, o inimigo político deve ser associado ao “outro”, ao estrangeiro. Sendo assim, colocar muçulmanos na posição de inimigos é um ato político.

A islamofobia é um modo de projetar a insatisfação no outro, numa posição extrema e externa. Shryock (2010) argumenta que considerar a Al-Qaeda, por exemplo, como inimiga e odiar seus atos de violência não é, necessariamente, um ato de islamofobia, pois o Islã não se resume à organização Al-Qaeda. Há a necessidade de reconhecimento das diferenças entre uma religião e um grupo extremista que, muitas vezes, atua em nome de uma filosofia religiosa que sustenta a ideia de que a única subjugação ao qual o ser humano deve se submeter é Deus e que suas vontades representam esse Deus. Nesse sentido, Shryock observa a criação contemporânea da imagem do muçulmano bonzinho como sendo o verdadeiro, o

³⁴ De acordo com Abdulkader Sinno (2009), nos Estados Unidos, organizações de ativistas realizam eventos nacionais, como o *Council on American-Islamic Relations*, e internacionais, como *Organization of the Islamic Conference*. Sinno informa que há milhares de associações em países ocidentais mobilizadas em oposição à islamofobia. O objetivo principal dessas organizações, segundo Sinno, é permitir que islâmicos sejam incorporados em estados laicos, pluralistas e democráticos.

que enfrenta o muçulmano malvado, o extremista. Contudo, o bom muçulmano também é um estereótipo: é pacífico, trata as mulheres com igualdade, é aberto ao uso ou não de *hijab* (o véu). Se for uma mulher, será educada, trabalhará fora de casa, será a única esposa de seu marido, tendo escolhido seu marido livremente, vestirá o véu porque gosta, não como símbolo de seu pertencimento a uma comunidade, ou seja, o(a) bom(a) muçulmano(a) atende a um imaginário ocidental de subjugação cultural. Esse mesmo bom muçulmano, no imaginário oriental, pode ser percebido como um traidor, um infiel. Shryock ainda acrescenta que o “bom” muçulmano é também pluralista, é politicamente moderado e pacífico, ou seja, não se envolve no conflito armado na oposição aos Estados Unidos e à Israel. Conclui afirmando que “esse estereótipo de bonzinho geralmente é associado a um muçulmano não árabe.” (SHRYOCK, 2010, p. 10, tradução nossa).

Os crimes de ódio contra árabes e muçulmanos aumentaram significativamente depois do Onze de setembro. Décadas de um discurso orientalista permitiram que a imagem de árabes e muçulmanos como inimigos se propagasse, levando o povo a sentir a insegurança de sua presença nos Estados Unidos e também em outras nações, tal como no Brasil, que segue a mídia americana. O fato leva a questionar, afinal, o que árabes e muçulmanos poderiam dizer sobre si mesmos? São todos religiosos? Como encaram a união entre fé religiosa e a administração política, que é explícita em países do Oriente Médio e mascarada em países como os Estados Unidos? Quais são os discursos que chegam a nós, latino-americanos?

A mídia tem representado o mundo árabe de dois modos: como um lugar bárbaro em que homens oprimem mulheres ou como um lugar exótico em que os desejos reprimidos no Ocidente podem ser atendidos. Ambas as imagens são orientalistas e representam o Oriente como inferior ao Ocidente civilizado. Os árabes são descritos como movidos por instintos, sem qualquer controle emocional, enquanto o Ocidente é representado como o que domina a razão e a civilização. Algumas dessas imagens propagadas envolvem mulheres misteriosas de véu, incluindo as sedutoras dançarinas de dança do ventre. Também temos como estereótipo comum o xeique árabe que deseja ocidentais virgens, apenas para citar algumas das principais representações de árabes no mundo ocidental. Apesar dessas imagens projetarem árabes como “inferiores”, ainda não significavam uma verdadeira ameaça. No entanto, os interesses dos Estados Unidos no Oriente Médio cresceram a partir da década de 1960, segundo o historiador Visentini (2012), principalmente após a guerra dos Seis Dias entre israelitas e palestinos em 1967 e o embargo do petróleo em 1970. Nesse momento, passou a haver um investimento maciço da mídia em apresentar os árabes como inimigos realmente ameaçadores da América e do mundo “livre” ocidental.

A ideia propagada é a de que árabes e muçulmanos, supostamente, necessitam da “civilização” e não têm capacidade de governarem seus próprios territórios. Como representam uma ameaça, o governo americano assume o direito de intervir, mas quando a intervenção já não é necessária para manter o poder, os povos são abandonados à própria sorte sem a menor condição de reconstrução social e identitária. É a política do abandono após a da caridade que estabelece uma relação de codependência econômica assimétrica. As imagens negativas propagadas atendem, assim, a uma agenda política de imposição neoliberal, neocolonial e neoimperialista. Há também o processo de racialização de árabes nos Estados Unidos. Motyl (2011) afirma que, após o Onze de Setembro, imagens de árabes como fundamentalistas islâmicos e terroristas têm substituído as outras imagens orientalistas. Também é orientalista a ideia de igualar árabes a muçulmanos e provenientes do chamado Oriente Médio. A região é assim chamada pelo Ocidente, porém é heterogênea em relação à língua, religião e etnia. Esses discursos apagam as diferenças entre árabes e não árabes, pois é necessário considerar que nem todos os árabes são muçulmanos e e que nem todos os muçulmanos são árabes. A maioria dos muçulmanos não vive na região árabe, mas no sul e sudeste da Ásia, como é o caso dos personagens de *The Kite Runner* (2003).

Há muitos árabe-americanos que são cristãos, outros seguem outras religiões como o judaísmo ou são ateus. O personagem Jassim de *Once in a Promised Land* (2007), por exemplo, nasceu em contexto muçulmano e árabe, porém é ateu. A personagem Salwa é árabe e muçulmana, jejua no mês de *Ramadan*, porém não pratica os demais rituais de oração da religião islâmica. A maioria dos muçulmanos nos Estados Unidos não é árabe. Inclusive, o maior grupo de muçulmanos nos Estados Unidos nos dias de hoje é afro-americano, segundo dados apresentados por Motyl (2011). Contudo, apesar dessa constatação, a maioria dos americanos considera árabes como equivalentes a muçulmanos. Primeiramente, as acusações discriminatórias contra árabe-americanos não eram baseadas em fatores étnico-religiosos, mas na ideia de que representavam um perigo cultural para os Estados Unidos. A marginalização é uma forma de racismo cultural, pois se baseia na construção da ideia de que são essencialmente diferentes e, portanto, incompatíveis com o modo de vida e pensamento ocidental. Como a suposta diferença é cultural, não biológica, há uma ênfase na construção de barreiras. Fica evidente que o comportamento das pessoas não é determinado pelo sangue, nem pelos genes, mas é resultado de seu pertencimento a determinada cultura, ou grupo social, mas não necessariamente a um território. No entanto, o discurso de islamofobia da atualidade utiliza aspectos biológicos no processo de racialização. Portanto, o discurso Pós Onze de Setembro apresenta árabes como sendo instintivamente maliciosos, o que carrega um

conceito de Islã como um modo de ver o mundo cuja fé é incompatível com o modo americano e europeu. O registro especial para pessoas nascidas em determinados países é um modo de considerar que o Islamismo é hereditário, o que coloca o fator religioso como equivalente ao racial, aponta Motyl (2011). O fato apresenta como consequência uma grande confusão no que tange aos termos árabe, muçulmano e proveniente do Oriente Médio. O termo “muçulmano” faz referência à religião, que é também chamada de Islâmica, seguida por pessoas de diversas partes do mundo. O termo “árabe” se refere aos povos provenientes dos vinte e um países que falam árabe, localizados no Oriente Médio e no norte da África, portanto está relacionado à etnia. Nesse sentido, uma pessoa pode se converter ao Islamismo, mas não pode se tornar árabe a não ser que se naturalize. O que normalmente ocorre, no Ocidente, é uma confusão em termos de etnia (árabe), religião (muçulmana) e geografia (Oriente Médio). Há um interesse ideológico em manter essa confusão, pois favorece a propagação de estereótipos e de associações linguísticas, em sua maioria negativas, aos termos elencados.

Para Marta Vilarrubias (2015), após 1967, com a guerra Árabe-Israelense, o feminismo Islâmico ganhou força através da leitura do Alcorão sob o olhar das mulheres, de modo que a vitimização da mulher árabe descrita no Ocidente passou a ser repensada. Nos Estados Unidos, em 1982, mulheres islâmicas solicitaram à Associação Nacional de Estudos Feministas que se pronunciasse condenando a invasão do Líbano, país que abrigara palestinos. A referida Associação nada fez. Assim, a organização árabe-americana se sentiu traída, percebendo o racismo que estava presente no movimento feminista. Sua agenda envolvia tanto questões étnicas quanto feministas diante da necessidade de eliminar estereótipos árabes negativos, especialmente os presentes na comunidade feminista americana (VILARRUBIAS, 2015, p. 370-71). Como consequência, outras organizações foram criadas como a Associação de Mulheres Palestinas na América do Norte, o Instituto de Mulheres Árabes e a Associação de Estudos de Mulheres do Oriente Médio. Esses grupos se mobilizaram quando os EUA atacaram o Iraque. Contudo o discurso anti-Iraque nos EUA se tornou um discurso anti-árabe de maneira que o discurso midiático apresentou o mundo árabe como vilão em que árabes foram retratados como sendo em sua totalidade muçulmanos, antiamericanos e terroristas.

Como reação, as mulheres árabe-americanas passaram a sentir o duplo preconceito, de gênero e étnico, e perceberam a necessidade de lutar contra o discurso que vilanizava os homens árabes. Enquanto isso, as organizações de homens lutavam contra o racismo, mas não para dar voz a mulheres árabes, pois o privilégio de gênero era objetivo a ser mantido.

Segundo Vilarrubias (2015), a guerra tornou o racismo contra árabes nos EUA explícito e também manteve o sexismo em comunidades árabe-americanas. Um dos pontos de destaque é que o sistema patriarcal árabe passou a ser atacado pelas feministas, tanto as americanas, quanto as árabe-americanas. Outra questão que se mostrou pertinente foi a separação do movimento feminista de mulheres brancas do das mulheres de cor. A motivação apresentada foi a de que a percepção política é diferente, pois remete a diferentes lugares sociais, sendo que a opressão combatida por um dos grupos é dupla: de gênero e étnica. Para Vilarrubias, criar pontes entre culturas é um dos principais objetivos e necessidades das feministas chamadas “mulheres de cor”. Nesse sentido, também há a necessidade de buscar pontes que conectem gêneros distintos. Ela destaca o livro *Food for Our Grandmothers* (1994) com receitas e histórias de origem árabe como especialmente importantes nessa questão.

O discurso midiático em torno do Onze de Setembro destacou a mulher árabe-americana como símbolo de opressão de um sistema patriarcal em que o Ocidente assume o papel de protetor e de salvador. Nesse sistema, o homem árabe carrega o estigma de terrorista, tendo a mulher como sua vítima. Segundo a autora, o uso do *hijab* por mulheres feministas árabe-americanas se tornou símbolo de liberdade de expressão contra a demonização do Islã. Se, para o olhar ocidental, costumava ser símbolo de opressão, o véu passou a ser usado nos EUA como símbolo de identidade, liberdade e resistência.

De acordo com a escritora Vilarrubias (2015), o fato de mulheres árabe-americanas serem vistas como vítimas na sociedade americana teve como consequência a visibilidade e possibilidade de publicação de seus textos literários após o Onze de Setembro. São escritoras que surpreenderam o público com suas “outras” histórias, além dos esperados estereótipos de vitimização³⁵. Nesse contexto, o romance *Once in a Promised Land* é um exemplo, pois

³⁵ Na literatura, os primeiros escritores árabe-americanos foram chamados de *Al-Mahjar* (poetas imigrantes). Escreviam em árabe e inglês. Um dos primeiros autores de destaque foi Khalil Gibran (1883- 1931), que escreveu o romance *The Prophet* (1923). O chamado pai da literatura árabe-americana foi Ameen Rihani e o seu romance mais conhecido foi *The Book of Khalid* (1911). Houve um declínio na produção literária entre 1940 e 1965. No entanto, a derrota na guerra Árabe-israelita em 1967 promoveu um ativismo literário. Foi nesse momento que as mulheres começaram a publicar. Em 1970, a literatura árabe-americana passou a ser reconhecida como literatura étnica nos Estados Unidos. Sendo assim, essa literatura resultou da politização da comunidade árabe-americana que foi viabilizada através de organizações e associações. Como consequência, a literatura produzida passou a ter nova visibilidade em 1980. Como exemplo, temos a antologia publicada por Gregory Orfalea intitulada *Grape Leaves: a Century of Arab American Poetry* (1982). Também foi nesse período que o movimento feminista árabe-americano passou a se desenvolver. Como destaque, temos a autora Joanna Kadi com *Food for Our Grandmothers: Writings by Arab-American and Arab-Canadian Feminists* (1994) com uma agenda antissexista e antirracista. Em 2004, Susan Muaddi Darraj publicou a antologia *Scheherazade's Legacy: Arab and Arab American Women on Writing*. Como autoras contemporâneas que publicaram romances temos: Naomi Shihab, Elmaz Abinader, Diana Abu-Jaber e Laila Halaby. “O século XXI trouxe além de escritoras, críticas literárias como Amal Tallat Abdelrazek, Steven Salaita e Carol Fadda.” (VILARRUBIAS, 2015, p. 200, tradução nossa). A produção cinematográfica também tem recebido destaque. O primeiro filme produzido em território americano por uma árabe-americana foi *Amreeka* (2009). O filme foi dirigido por uma americana-palestina chamada Cherien Dabis e aborda o tema da migração. Outro filme dirigido por ela foi *May*

denuncia o aparato discursivo gerado com o Onze de Setembro e questiona os estereótipos negativos, apontando para problemas da violência gerada na própria formação cultural americana, além de representar o caráter pedagógico do trauma como uma possibilidade de superação de uma ilusória fantasia de idealização da cultura americana. Nesse sentido, *Once in a Promised Land* (2007) é um romance que se posiciona frente a conflitos históricos, o que se torna explícito através da análise dos contos inseridos na narrativa. Há uma inserção de dois contos com traços folclóricos árabes que reivindicam um olhar palestino sobre o preconceito religioso, bem como sobre o preconceito etnorracial. No romance de Halaby, há uma exposição da experiência traumática, dos mal-entendidos, dos julgamentos baseados em estereótipos de gênero, classe social, religião e etnia, contexto em que o trauma do Onze de Setembro aparece explicitamente como não superado, presente no discurso e na formação identitária dos personagens.

4.4. OS CONTOS E A ÁGUA: A QUESTÃO PALESTINA

O enredo do romance de Halaby é interrompido por dois contos que remetem ao folclore árabe. “*They say there was or there wasn’t in olden times a story as old as life [...] a story that is yours and mine*” (HALABY, 2007, p. VII), o que também remete aos contos de fadas ocidentais e sugere uma conexão com os leitores, tendo em vista que a história a ser contada é “sua” e “minha”. Amanda Lloyd (2012) comenta sobre o conto chamado “*Nus Nsays*” e que aparece como uma interrupção no meio da narrativa do romance afirmando que se trata de um conto tradicional árabe. O personagem com o referido nome (*Nus Nsays*), que significa “a metade da metade”, aparece no romance de Halaby como protagonista de um conto que a avó de Salwa contara. No conto, uma mulher que almeja ser mãe recebe uma maçã mágica. Comendo-a, teria um filho. No entanto, ela acaba comendo apenas a metade da maçã e assim seu filho nasce muito pequeno e é chamado de *Nus Nsays*. O menino costumava montar numa cabra para brincar com seu amigo; no entanto, a cabra, também afetada por magia, consegue voar como uma águia. Um belo dia, juntamente com seu amigo, encontra uma *Ghula* (bruxa) que diz ser sua tia. Ela convida os meninos a segui-la. Apenas *Nus Nsays* reconhece quem ela de fato é. A *Ghula* oferece alimentos aos meninos e água para a cabra. À

in the Summer (2013). Organizações de teatro como *Silk Road Rising* tem tido um papel relevante na formação de uma identidade transnacional. Seu teatro inaugural foi uma peça chamada *Precious Stones*, escrita por Jamil Khoury, uma alegoria de um relacionamento entre Israel e Palestina através de duas mulheres protagonistas que iniciam um diálogo político e acabam se apaixonando.

noite quando dormem, sorrateiramente tenta atacá-los, porém percebe que o pequeno ainda está acordado pelo barulho que faz mastigando grãos de fava. No dia seguinte, o cavalo do amigo morre por ter ingerido alimentos envenenados por ela. Um detalhe importante é que o menino *Nsays* não alimentara sua cabra com a comida da *Ghula*, apenas oferecera água. De volta para a vila em que habitam, *Nus Nsays* é reconhecido como herói por ter conseguido fugir da *Ghula*. Como ele está decidido a derrotá-la, consegue enganá-la, oferecendo também doces envenenados, fazendo-se passar por outra pessoa. O pequeno *Nus Nsays* captura a *Ghula*, que lhe oferecera ouro, prata e dinheiro em troca de sua liberdade. *Nus Nsays* não se deixa enganar. Recusa as ofertas da *Ghula*, alegando que prefere a paz para sua vila. Quando Salwa questiona o motivo de *Nus Nsays* ser tão pequeno, a avó responde que é para mostrar que, com determinação e inteligência, um pequeno personagem pode derrotar grandes males e que cada palestino tem um pouco de *Nus Nsays*: “*Every Palestinian has a bit of Nus Nsays within him. Or her.*” (HALABY, 2007, p. 98). Salwa também pergunta o que a *Ghula* representa, o que a avó não diz diretamente. Salwa, então, considera: “*Now Salwa wondered if her grandmother was somehow warning her.*” (HALABY, 2007, p. 98). *Nus Nsays* remete ao povo palestino que, com o conflito de 1967 contra os israelitas, perdeu metade de seu território e depois, através de um acordo que teve o apoio e a influência dos Estados Unidos perdeu a metade da metade que ainda possuía, tornando-se, assim, metonimicamente, o território, ou seja, “a metade da metade”. *Nus Nsays*, como o povo palestino sendo destruído pelo conflito com Israel, é a metade da metade que ainda resiste e não se deixa enganar pela *Ghula*, que representa o poder imperialista ocidental que oferece auxílio financeiro no Oriente Médio em troca de subordinação. No conto, apesar do menino ser pequeno, possui uma sombra maior do que a dos outros: “*Even though he was tiny, his shadow was tall, tall, taller than all of their shadows.*” (HALABY, 2007, p. 98). A sombra mostra o poder e a força do pequeno.

No segundo conto narrado no romance, com o título de “*After*”, a *Ghula* engana uma moça: “*They say that once upon a time a peasant girl was born far from olive trees and falafel stands.*” (HALABY, 2007, p. 331). Desse modo, há a inferência de que Salwa é a moça enganada pelas tentações da América, pelo Sonho Americano que, em contexto Pós Onze de Setembro, não está mais disponível para a maior parte dos americanos. A paz, implicitamente, só é possível em contos de fada, pois a força da *Ghula* ainda se mostra implacável, o desejo por riqueza e privilégios ainda engana, principalmente, a moça que acaba sendo vítima direta da violência que é dupla. É praticada não somente pela *Ghula* (América), mas também por Hassan que representa a Palestina e tenta libertá-la dos laços que a ligam à *Ghula* no conto:

She was born to parents who were refugees from their real home, a land snatched away and reworked [...] One day the son of a martyr crossed the girl's path from behind and tripped on several hundred of the threads. His fall was so great the he severed them from their attachment under her skin, causing her such relief that she fell in love with him in a good and quiet way [...]. (HALABY, 2007, p. 331-32).

A identidade palestina de Hassan é apresentada como um antídoto contra os laços de Salwa com a América. Enquanto a *Ghula* distrai Hassan, um rouxinol aparece em sua caverna. O pássaro reconhece o plano maligno da *Ghula* de devorar a moça e, sem sucesso, tenta dissuadir e alertar a moça do perigo com seu canto. Percebendo a intenção do pássaro, a *Ghula* o prende em uma gaiola dourada, bela e luxuosa, mas que ainda assim é uma prisão, o que remete à sedução e aprisionamento ao materialismo, ao universo das possibilidades de consumo que atraía não somente Salwa, mas também Jassim na trama do romance. Finalmente, a *Ghula* se depara com a oposição de Hassan:

Hassan, who after years of patient searching had come across the villa by pure chance, saw the flames coming from the old women's feet [...]. He realized that he was obliged to kill her. He pulled out his knife [...] the Ghula used her magic to pick up the girl and place her as a shield in front of her. (HALABY, 2007, p. 334).

O golpe de Hassan em direção à *Ghula* a fere, mas também fere a moça e ele foge em desespero. Então, entra em cena o rouxinol, que se torna um homem e se liberta de sua prisão para auxiliar a moça. Nesse sentido, o híbrido celebrado no conto é o que ultrapassou fronteiras, o que vive em um entre-lugar, como o árabe-americano representado por Jassim. O segundo conto não apenas remete a uma história palestina, mas convida o(a) leitor(a) a perceber claramente a correlação de personagens do conto com os do romance, embora seja Jake quem desfere um golpe contra Salwa na sequência romanesca. Nesse sentido, Jake também representa a *Ghula*. Desde seu nascimento na América, o destino de Salwa estava marcado por laços invisíveis com ela:

She (the Ghula) took out her wild Ghula threads and began to stitch them under the baby's (Salwa) skin [...] a thousand and one red threads hanging from her [...] when the Ghula thought the girl would be grown and ripe for eating, she began to reel in the remaining threads, pulling the girl away from her familiar words gently turning the skin a bit more each day. (HALABY, 2007, p. 331-32).

A *Ghula* atua sutilmente, manipulando sua vítima, seduzindo e conectando-a com o desejo de estar na América. Seu opositor é Hassan Shaheed, sendo que o sobrenome significa “mártir” em árabe. O nome Hassan é típico para heróis em contos árabes

(SAWIRES-MASSALI, 2018, p. 172). “[...] *Ghulas fear no one more than clever Hassan.*” (HALABY, 2007, p. 332). No conto, Hassan destrói a *Ghula*, mas também foge frente ao corpo desfigurado da amada: “*Filled with shame and agony, he begged for God’s forgiveness, kissed the maiden’s forehead, and fled from her disfigured body.*” (HALABY, 2007, p. 176). Na narrativa romanesca paralela, Hassan apenas desiste de tentar uma reaproximação em relação a Salwa. Nesse contexto, é o rouxinol que substitui o herói árabe na missão de salvar a moça e assim se transforma em um homem comum:

He flew over to the bloodied girl. With his beak he began severing the threads from the girl, one by one, until every thread dangled not from the girl but from the dead Ghula [...] Once the nightingale severed the last thread, he transformed into an ordinary man. (HALABY, 2007, p. 335).

Ao final do romance, Salwa está ferida pelo americano Jake, pelo preconceito étnico e pelo trauma cultural coletivo. Embora receba o auxílio de Jassim, o rouxinol, o híbrido, o árabe-americano, o futuro é incerto. Sabe-se apenas que o pássaro a carrega e voa para longe da América. Percebemos que Salwa fora enganada pelo sonho americano de consumo. Nos dois contos, um herói palestino derrota a *Ghula*. No primeiro, é *Nus Nsays* e, no segundo, é Hassan, porém é o rouxinol (Jassim) que permanece com Salwa e a leva para longe da América graças à sua condição flexível de transmutação: homem-pássaro. O conto é uma alegoria da vida de Jassim e Salwa – ambos são sobreviventes do preconceito. No entanto, Salwa está desfigurada e ferida, como a sua terra, a Palestina, além de ter sido enganada por Jake, o americano que dizia amá-la e que, no entanto, ao se sentir abandonado por ela, a agride. Em uma possível leitura, constata-se que, historicamente, o povo palestino acreditou na interferência da América para auxiliar no processo de paz; no entanto, foi enganado pela *Ghula* (Jake/América) e também abandonado pelo mundo árabe que, como diz o historiador Visentini (2012), nunca foi à guerra pela desfigurada Palestina. Hassan (palestino) esperou e quando ousou agir para “resgatar” a moça que supostamente representa Salwa, acabou ferindo-a com seu punhal. Ou seja, os atos de desespero e violência do povo palestino, tentando a desvinculação com a dominação americana, acabam agravando a situação. Salwa é ferida também pelo sistema patriarcal. Desfigurada, assim como a terra palestina, não é mais a mesma bela donzela idealizada por Hassan e ele a deixa. Há uma implicação de gênero na questão, pois ela é a mulher duplamente ferida: por Jake (americano) no romance e por Hassan (palestino) no conto. É enganada pelo Sonho Americano e abandonada pelo seu próprio povo, refém de uma cultura patriarcal.

Nesse sentido, o conto denuncia o sistema patriarcal fortemente enraizado na América e também no povo palestino. A necessidade de diálogo e comunicação entre a personagem feminina e os personagens homens é mediada pelo híbrido, o pássaro que se torna um homem comum: Jassim, o híbrido, árabe-americano, jordaniano. O conto não revela se Salwa irá sobreviver, pois ela, como a Palestina, está ferida e não há como saber se resistirá. A narrativa parece sugerir que juntos (a palestina-americana e o jordaniano-americano) lutem contra o sexismo, o racismo, os preconceitos e que não se deixem enganar pela *Ghula*, uma representação do sonho americano neoliberal de satisfação via consumismo.

Nesse aspecto, a literatura convoca à investigação dos aspectos históricos relevantes para compreender o massacre e a expulsão do povo palestino de seu próprio território. A historiadora Marta Vilarrubias (2015) auxilia na retomada de acontecimentos históricos relacionados ao conflito entre Israel e Palestina. Vilarrubias denuncia que a industrialização europeia afetou uma minoria rica do Oriente Médio, que foi beneficiada com acordos com o Ocidente no período em que os judeus eram perseguidos. A Arábia Saudita foi o primeiro território a se aliar aos Estados Unidos, permitindo a instalação de empresas petrolíferas norte-americanas na região. Por outro lado, no período entre guerras, os judeus, cujo espírito de nacionalismo é chamado de Sionismo, passaram a ser perseguidos com maior intensidade. Em 1882, propuseram a criação do Estado de Israel na Palestina.

O I Congresso Sionista ocorreu em 1918 na Suíça. Entre 1936-39, houve um levante palestino contra a presença de judeus em seu território. Com a perseguição de Hitler na Alemanha, o número de judeus refugiados na Palestina só aumentava. Os palestinos passaram a ser destituídos de suas terras, no início, através da compra por ricos comerciantes judeus, e, posteriormente, através de sanções e ameaças. Foi proposta a criação de dois Estados em 1947. A votação em relação à criação do Estado de Israel, proposta pela ONU, colocou o Oriente Médio e o Ocidente em posições opostas, pois os representantes do primeiro votaram contra e os do segundo, a favor. A maioria que venceu votou pela partilha da Palestina: praticamente metade do território que antes pertencia aos palestinos permaneceria com eles e a outra seria entregue aos judeus. Jerusalém seria internacionalizada, pois era sagrada para cristãos, muçulmanos e judeus. Os árabes se mostraram inconformados, pois 57% do território iria para 30% da população que era de judeus. No entanto, os judeus também não estavam satisfeitos, queriam mais. O exército israelita, com o apoio dos Estados Unidos, invadiu uma extensão ainda maior da Palestina, ficando com 80% do território. Ou seja, primeiro haviam ficado com a metade da Palestina. Em 1949, conquistaram a metade da metade que restava. Os palestinos não puderam fundar seu próprio Estado, conforme tinha

sido proposto anteriormente pela ONU. Muitos migraram para países vizinhos, como a Jordânia. O Estado de Israel passou a receber auxílio financeiro de comunidades judaicas ao redor do mundo, incluindo as potências ocidentais e a indenização da Alemanha pelo Holocausto, tornando-se uma potência estratégica em meio a territórios árabes. Como consequência da ocupação dos judeus, em 1950, 957 mil refugiados palestinos passaram a viver em condições muito precárias em campos criados pela ONU (Organização das Nações Unidas). É possível constatar que há evidente semelhança em relação à discriminação em relação aos judeus que foram massacrados pelo governo nazista. Em 1964, foi criada a Organização pela Libertação da Palestina (OLP) que lutava pela criação de um Estado palestino. Hoje, é considerada uma organização terrorista. Na Guerra dos Seis Dias, os judeus derrotaram novamente os palestinos e seus aliados, inclusive a Jordânia perdeu parte do seu território. O Líbano passou a receber refugiados palestinos, sofrendo represálias israelenses. A Síria também perdeu parte de seu território para os Israelitas.

Segundo Vilarrubias, nesse contexto, os países árabes rejeitaram um acordo com Israel, dizendo “sim ao Ocidente, não a Israel” (2015, p. 47). A Palestina passou a organizar uma força de resistência. No entanto, em 1970, os campos de refugiados foram atacados. O período foi chamado de Setembro Negro, em que foram contabilizados mais de 10.000 mortos. Palestinos acabaram sendo expulsos da Jordânia, que temia retaliações. Tiveram que se retirar para o Líbano, o que gerou uma guerra civil no país. Essa história faz parte da experiência vivenciada pela escritora Laila Halaby que, filha de um palestino-jordaniano e de uma americana, acabou nascendo no Líbano.

Em 2001, houve a segunda Intifada, uma onda de violência com centenas de mortos, em sua maioria, palestinos. Visentini é outro historiador que, nesse contexto, afirma: “Nenhum país árabe foi à guerra pelos palestinos e o conflito permaneceu e permanece interno” (2012, p. 116). O historiador afirma que há recursos humanitários destinados a palestinos que apenas os mantêm na condição de refugiados. Inclusive a fração de alimentos recebidos é escassa, apenas estritamente necessária para a sobrevivência. Qualquer semelhança com os campos de concentração de judeus não será mera coincidência histórica e, sim, consequência da invisibilidade frente a um trauma coletivo que se torna cultural e que envolve a imposição do assujeitamento dos palestinos.

Os confrontos levaram à formação de grupos contrários à paz, como o Hamas. Em meio a tão intensa violência, a vingança passara a ser uma solução apresentada. No raciocínio de Visentini, permitir que os palestinos tivessem seu próprio Estado seria um modo de

conseguir paz; no entanto, essa hipótese não está mais visível no horizonte. Afirma que a violência entre:

Israel-palestina se desenvolve em um espiral ascendente, em um aprofundamento calculado, como o objetivo principal de eliminar a ANP (Associação Nacional Palestina) que era chefiada por Yasser Arafat. Além disso, há o propósito de inviabilizar os acordos de Oslo sobre a partilha territorial que garante território para os palestinos. (VISENTINI, 2012, p. 118).

Os referidos acordos tratam do reconhecimento da formação de um Estado palestino. O historiador adverte que as organizações fundamentalistas são resultado não apenas do desespero, mas da manipulação de informações. Os atentados, muitas vezes, são dirigidos contra civis pacíficos, o que aumenta a insegurança na população que clama por medidas mais enérgicas por parte dos governantes que justificam, assim, mais violência. Por outro lado, a situação extrema vivida pelos palestinos pode levar à exploração de pessoas que se tornam “homens e mulheres-bomba”, como consequência do desespero e manipulação dos apagamentos da existência de um forte trauma cultural.

Rothberg (2008) denuncia o prolongado e cumulativo sofrimento do trauma da colonização do pensamento gerado por anos de repressão através da efetiva repetição de estereótipos presentes na mídia, na literatura, bem como enfatiza os efeitos materiais do trauma na sociedade como a perda do direito a um território no caso dos palestinos. Paulo Freire é outro pensador que, embora não seja um estudioso de trauma, reflete sobre os efeitos de sistemas de poder e opressão constituídos em torno do binarismo “nós” *versus* “eles”. E afirma:

Esse clima cria nos opressores uma consciência fortemente possessiva. Possessiva do mundo e dos homens. Fora da posse direta, concreta, material do mundo e dos homens, os opressores não se podem entender a si mesmos. Não podem ser. [...] Daí que tendam a transformar tudo o que os cerca em objetos de seu domínio. A terra, os bens, a produção, a criação dos homens, os homens mesmos, [...] tudo se resume a objeto de seu comando. [...] Para eles, pessoa humana são apenas eles. Os outros, estes são coisas. (FREIRE, 2019, p. 62-63).

Craps (2012) corrobora com seu pensamento, afirmando que é necessário descolonizar os Estudos sobre Trauma para tornar visível seu aspecto político e não apenas o patológico e o negativo, de modo a tornar possível o estudo de temas como recuperação e resiliência, bem como mostrar o poder da narrativa como modo de organizar, estabelecer causas e consequências, enfim, integrar a experiência traumática à constituição do indivíduo e da coletividade. Nos termos de Achille Mbembe (2003), é necessário identificar a cumplicidade

e a profunda conexão entre desejo, sedução e subjugação, não apenas em termos de opressão e choque, mas também no que tange ao reconhecimento de que o trauma cultural é um processo de internalização de uma estrutura que acontece muitas vezes de modo quase imperceptível.

Movidos pelo trauma cultural que impõe sua subjugação, o desespero dos palestinos é geralmente interpretado no Ocidente como prova da falta de “humanismo”. Foi cogitada a hipótese de construção de um muro separando palestinos de israelitas. No entanto, palestinos anunciaram a necessidade de retornar ao território do qual foram expulsos em 1947. Acontece que há colônias judaicas construídas na região desde 1967. O governo americano se mostrou disposto a interceder pela “paz”, o que fez com que os palestinos fossem prejudicados, pois a interferência foi pró-Israel. Quando, em 2011, a Palestina foi aceita como membro da UNESCO, a ajuda financeira que provinha dos EUA foi cancelada, possivelmente como represália pela ousadia³⁶. Para Visentini (2012), um dos principais problemas enfrentados na atualidade pelos palestinos em Israel é a escassez de água potável.

Nesse aspecto, o romance *Once in a Promised Land* (2017) aparece como uma voz palestina que destaca a importância da percepção do papel do acesso à água potável no conflito vivenciado pelos palestinos: “*It was a time when Man’s throat was parched and dry, the earth’s rivers too narrow and dirty to quench him [...]. Many people clutched to the after life promise of gardens beneath which rivers flow [...].*” (HALABY, 2007, p. VII). O acesso à água possui uma conexão com a espiritualidade, pois alude à fantasia de que há um paraíso pleno de água após a vida na terra. No entanto, os protagonistas do romance não estão em perfeita conexão com essa espiritualidade, nem um com o outro. Jassim é obcecado pela água: “*This is the tale of a man who delighted in the science of water [...].*” (HALABY, 2007, p. VIII). Por outro lado, Salwa estuda números, ou seja, há ênfase em seu materialismo: “[...] *a woman with a penchant for numerals (Arabic, not Roman) and a taste for silk pajamas.*” (HALABY, 2007, p. VII).

Na luta pela sobrevivência, a importância da preservação da água potável tem escala planetária. A seca e a pobreza também são adventos negligenciados pelo Ocidente ainda mergulhado em uma sociedade de consumo com influência global. Jassim considera: “*How ironic it is that the most advanced country in the world is sending everyone else back in time,*

³⁶ Voltando à história do Afeganistão, em 1989, os soviéticos se retiraram do país graças à união entre fundamentalistas islâmicos e o apoio americano. Em 1991, os americanos destruíram o Iraque, que havia invadido o Kuwait. O Iraque passou a ser retratado como demonizado e, após a guerra, passou por um sistema de embargo que causou milhares de vítimas por falta de medicamentos e alimentos. Ou seja, grupos fundamentalistas islâmicos entraram em ascensão em meio à frustração política dos árabes e muçulmanos, à dificuldade econômica da população e ao agravamento da questão palestina. Em uma estratégia discursiva metonímica, árabes, muçulmanos e grupos fundamentalistas islâmicos passaram a ser vistos sem distinção.

so that they are ravaged by diseases that had been wiped out.” (HALABY, 2007, p. 249). Nesse trecho, há uma referência à ajuda humanitária que países do Oriente Médio recebem dos Estados Unidos em troca de subjugação. Quando os países não concordam com a intensificação da exploração através de acordos predatórios, a ajuda é cancelada. Ou seja, a ajuda humanitária é uma forma de manter povos na condição de subjugados, pois recebendo ajuda passam a estar ligados por um elo que demanda concordância em relação à assimetria de poder, ou seja, passam a ter “laços invisíveis com a *Ghula*”. Com isso, inclusive, doenças já erradicadas pela vacinação voltam a atacar as populações, além do agravamento de problemas como a seca e a miséria.

Jassim representa um homem de fenótipo árabe que não pratica o Islamismo. Embora respeite a religião, é devoto de um bem superior: a água. Jassim carrega seus traumas: compartilha o trauma nacional proveniente da queda das Torres Gêmeas, vivencia o trauma pessoal de ter atropelado um adolescente e ser percebido como monstro-terrorista nos EUA. Mas há um terceiro trauma, o de sua infância, e está relacionado com a água. Jassim transformara seu medo da água em obsessão, a ponto de torná-la seu objeto de estudo. O modo com que lidara com esse trauma sugere que, por paralelismo, Jassim novamente focará na necessidade de reencontrar equilíbrio através da busca por compreensão e reconciliação com os traumas de seu presente.

Salwa está marcada pelo trauma de seu nascimento: filha de emigrantes palestinos, refugiados em princípio na Jordânia, tentaram a vida nos Estados Unidos, local de seu nascimento. No entanto, dadas as precárias condições de vida encontradas, foram obrigados a voltar para a Jordânia. Salwa, porém, herda o trauma de seus pais, cresce com o “fantasma da *Ghula*”, o desejo de satisfação do Sonho Americano, que implica em retornar e “conquistar a América”. Impelida a superar a história de seus pais, encontra em Jassim a possibilidade de realizar o Sonho e abandona Hassan, o palestino, que, durante nove anos, espera sua volta à Jordânia. Na América, depara-se com o trauma coletivo do Onze de Setembro, que se soma ao trauma pessoal de ter tido um aborto. Metaforicamente, tenta se desprender dos laços que a prendem à *Ghula*, encontra apoio em Hassan, mas acaba sendo gravemente ferida pela ira de Jake, metonimicamente, pela ira americana. Ao final da narrativa, encontra o auxílio de seu marido, também profundamente traumatizado, porém capaz de se posicionar frente aos traumas vividos como um homem culturalmente híbrido, metaforicamente um homem-pássaro que a leva para longe da América.

Ao final do romance, as feridas estão expostas e não há um “felizes para sempre”, mas há a experiência, a ruptura da bolha social. Há a percepção de que o trauma é plural, que o

discurso em torno do Onze de Setembro reacendeu conflitos anteriores e faz parte de um emaranhado, de um processo de repetição histórica pautado no imaginário que cria o conflito entre culturas e é movido pela ganância, pelo desejo de dominação de povos, cujo exotismo pertence a uma criação midiática para manter uma projeção maniqueísta de bem *versus* mal. O mal, nesse contexto, está em nós, em nossa profunda incapacidade de perceber que somos seres influenciados por projeções traumáticas, e que os estereótipos e julgamentos que temos também podem estar vinculados a traumas de origem discursiva dada a sua dificuldade de elaboração cognitiva. Deparamo-nos com traumas plurais e culturais que necessitam urgentemente de análise, pois a força do trauma está em sua fixação através da repetição no universo extradiegético. A literatura se impõe como área de excelência, como espaço de possibilidades outras que falam na língua híbrida do trauma: opaca, obscura e lacunar, ou seja, a literatura pode investigar e aprofundar os estudos de trauma na relação entre narrativa e os sistemas sociais de opressão que se manifestam através da repetição traumática e deixam seus rastros nas metáforas e metonímias literárias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As narrativas literárias alertam nossos sentidos em relação ao modo como traumas estão impregnados nas culturas em estruturas inconscientes que moldam comportamentos e limitam percepções. Dentre suas consequências, temos a fixação de estereótipos que estão tão fortemente vinculados à atualidade neocolonial. Nesse contexto, há a necessidade urgente de repensar a referência histórica através da análise de narrativas literárias ficcionais de experiências traumáticas que impulsionam não somente a recuperação de memórias, mas também a sua devida integração à consciência, individual e coletiva. A retomada de um equilíbrio psicossocial é possível graças à contraposição de narrativas marcadas pelos múltiplos caminhos da memória, aspecto abordado no primeiro capítulo.

A literatura como artefato cultural parte da premissa de que nossa cultura não é isenta de traumas sociais e políticos e, assim, permite uma ampliação de possibilidades de sentido geradas no encontro com áreas como psicologia, sociologia, história e ciência política. Os textos literários examinados apresentam modos de representação da violência traumática sistêmica, principalmente quando expõem um sistema binário de “nós” *versus* “eles”, em que o “eles” é representado como inferior ao “nós”. A crítica ao binarismo é necessária, uma vez que esse implica na ideia de que um determinado grupo social pode ser massacrado e excluído para preservar a integridade do “nós”, o que leva, dentre outras consequências, à naturalização de genocídios, como o praticado contra os *Hazara* em *The Kite Runner* e à estigmatização da exclusão social como a vivida pelo casal Haddad em *Once in a Promised Land*.

Os conflitos marcados por traumas estão manifestados na literatura e na reflexão sobre o sistema de opressão que subjuga comunidades e projeta formações identitárias com juízos de valor previamente determinados, marcados por preconceitos étnicos, de gênero, de classe social e até de pertencimento a determinadas religiões. Nesses termos, é possível concluir que o trauma cultural reside na fixação de relações assimétricas de poder ao moldar atitudes que demandam a repetição do evento traumático movido pela tentativa psicossocial de integração da experiência vivida à consciência. Nesse sentido, os estudos sobre o trauma sob o viés pós-colonial estão comprometidos com a promoção de um engajamento entre culturas, portanto, não podem se limitar ao trauma individual, nem ao de povos ocidentais, ainda mais porque se leva em conta que as histórias traumáticas do Ocidente também estão ligadas ao trauma da colonização e migração, traumas coletivos³⁷.

³⁷ Jeffrey C. Alexander (2004) define trauma coletivo como o resultado de um ato narrativo e sociocultural de construção de narrativas traumáticas. Nesse contexto, a literatura promove um espaço por excelência pela sua

A partir dessa perspectiva e da presente tese, é possível avaliar a questão do trauma cultural em *The Kite Runner* não simplesmente como efeito gerado no indivíduo por uma situação dramática, mas como parte de uma estrutura que se reproduz na violência do cotidiano em um contínuo processo retraumatizante que afeta a coletividade. É o trauma crônico vivido por todos os *Hazara* descritos em *The Kite Runner*, submetidos a uma violência estrutural mobilizada pelo imaginário étnico que os vitimiza e também oprime, aspectos reproduzidos na obra literária em questão sem a devida contestação, o que denota sua caracterização como romance neo-orientalista. O Talibã, descrito como retrógrado, desprezível e não-humano em uma propaganda que o associa ao Islamismo, leva a uma projeção metonímica que envolve a simplificação de complexas relações de poder que estão em jogo pelo viés discursivo, aspecto amplamente discutido no segundo capítulo.

Na análise do romance de Hosseini, fica evidente que a obra atende ao discurso midiático sobre a necessidade de humanização do Oriente e sugere como o mergulho no processo de aculturação e assimilação proposto pelo Ocidente como solução de conflitos. Embora a narrativa seja enciclopédica, apresentando termos e costumes relacionados ao Oriente Médio, especificamente em relação ao Afeganistão, ela é voltada para o público ocidental que tenta “compreender” o Oriente Médio. Cabe observar que Hassan não tem direito à sua própria história, uma vez que quando aprende a ler e a escrever, é para contar os acontecimentos a Amir. Não tem direito sequer ao sofrimento causado pelo seu trauma. Apenas o trauma individual de Amir é abordado. Dessa forma, Hassan não vive uma existência própria, apenas atua em prol de Amir, o filho do patrão, o símbolo do poder que necessita ser auxiliado incondicionalmente para, nessa posição, ser mantido. Seu filho, Sohrab, ao final da narrativa, está mudo pelo choque do trauma, o que implica que também não contará a história de seu pai Hassan, inclusive possui um novo pai: Amir, e estão na América, terra em que pode, conforme a narrativa do romance, enterrar suas memórias. Metaforicamente, Amir representa a elite afegã que necessita do auxílio do povo (Hassan) para proteger seu território no Afeganistão, enquanto vivencia a possibilidade de se refugiar na América. Hosseini apresenta a(o) leitor(a) essa possibilidade de sujeição afegã e, implicitamente, naturaliza a ideia de opressão do povo.

Por sua vez, o romance *Once in a Promised Land*, de Laila Halaby, não enfatiza nem a vitimização nem a melancolia, mas o ativismo, a recuperação, a resiliência e a resistência à alienação diante de uma experiência traumática. Nesse sentido, foca na denúncia do processo

possibilidade de dar forma a experiências coletivas profundamente dolorosas que partem de um histórico de colonização do pensamento.

de desempoderamento sofrido por membros de grupos subalternos quando seus traumas são apontados como individuais. A narrativa de *Once in a Promised Land* se posiciona socialmente ao denunciar a impossibilidade de assimilação cultural (no contexto da presença de emigrantes árabes em solo americano) nos termos de que não seja uma simbólica amputação pela imposição do uso de uma máscara, termos usados por Fanon (2008). Paulo Freire (2019, p. 54) menciona o “estado de imersão em que, de modo geral, se encontram impotentes [os oprimidos] em face da realidade opressora, como situação-limite que lhes parece intransponível”, o que Laila Halaby descreve no romance como laços invisíveis com a *Ghula*, com o Imperialismo norte-americano. No compartilhamento do trauma com o público leitor, Halaby dialoga com projeções orientalistas e recria identidades híbridas e diaspóricas, confrontando também as convenções do patriarcado.

Nesse sentido, *Once in a Promised Land* é uma brecha no discurso hegemônico que aborda diferenças culturais e demanda revisões históricas sobre a presença de grupos chamados de minoritários na nação americana. O texto vocaliza a violência sofrida pela coletividade na formação de discursos nacionais que “interpretam” o evento do Onze de Setembro. A obra denuncia que o emigrante do Oriente Médio é o foco do preconceito étnico e o próprio ocidental sofre com esse processo na medida em que mascara as relações de subjugação dentro da cultura ocidental. Halaby aponta para momentos em que a desconfiança em relação à cultura árabe leva a atitudes xenofóbicas, preconceituosas e intolerantes, questionando se a separação em categorias Leste *versus* Oeste não seria causa para a atual crise global e sugerindo que eventos como o Onze de Setembro podem ser o resultado direto de uma obsessão discursivo-ideológica por dicotomia e segregação. Sua obra denuncia a visão reducionista em relação ao Islamismo manifesta na islamofobia.

No romance, Jassim alerta para a questão da água que, afinal, é imprescindível para a manutenção da vida e convida o(a) leitor(a) a refletir sobre percepções sócio-históricas que possuem ressonância em experiências traumáticas. Nesse contexto, a própria possibilidade de apreensão do real passa pelo filtro do trauma, o que leva ao reconhecimento da extrema necessidade que nossos tempos atuais têm de literatura que promova o equilíbrio entre saber e não saber, em uma diferente conexão com a cognição que reinscreva a necessidade de representação e testemunho do trauma pelo viés da arte. Outrossim, o romance traz um novo olhar sobre a questão da marginalização social e do sofrimento vivido pelos próprios americanos destituídos de recursos e que são vítimas do trauma gerado pela polarização social do “nós” *versus* “eles,” o que apaga problemas internos e diferenças de perspectiva ao focar na questão étnica. E mais, aprofunda a questão da invisibilidade frente à condição precária da

grande maioria do povo americano e do isolamento vivido por quem não se identifica com o imaginário de supremacia ainda dominante. Além disso, o romance aponta para o perigo da imposição discursiva de um estereótipo originário de um trauma.

Na comparação das duas obras, pode-se dizer que *The Kite Runner* (2003) segue o modelo do romance de formação em que o protagonista é um afegão que se depara com conflitos a serem superados para que se torne um sujeito “melhor”, nesse caso, mais americanizado. É um exemplo de violência simbólica. A suposta “posição de alteridade” ratifica o discurso hegemônico que demanda salvação pela imposição da cultura americana (fortemente comprometida com os interesses das grandes corporações) e a intervenção no Oriente Médio. Por outro lado, *Once in a Promised Land* (2007) apresenta um discurso subversivo que inicia convidando o(a) leitor(a) a deixar os seus pertences, incluindo preconceitos e estereótipos, em uma caixa como quem passa pela fiscalização do raio X antes de embarcar em um voo que será a narrativa a ser contada. O destino desse voo é o solo americano e os protagonistas são árabes. A narrativa provoca, assim, os nossos próprios estereótipos, apresentando o casal árabe aparentemente enquadrado na idealização do sonho americano. No entanto, no decorrer da narrativa, a inviabilização da concretização desse sonho aparece atrelada a padrões binários de exclusão e segregação étnica, bem como de classe social. Em meio à onda de terrorismo discursivo, Salwa percebe o quanto sua vida nos EUA está comprometida com a questão dos estereótipos e do preconceito islamofóbico.

Once in a Promised Land denuncia a tentativa de apagamento de uma identidade híbrida e a assimetria de poder do árabe-americano frente a uma construção ideológica de cunho nacionalista que busca inimigos e culpados na projeção de um “outro” a ser excluído da nação. A insubordinação do casal frente a um imaginário neo-orientalista de subjugação e passividade da mulher exclui a ambos da configuração discursiva hegemônica predominante na nação americana Pós Onze de Setembro. A autora Halaby, portanto, utiliza a literatura para se posicionar politicamente em relação à vívida questão palestina, à perda de um território, à falta de acesso à água potável, à segregação e violência em solo americano. Recria e recupera a Palestina em seus textos literários que tratam da perda, do exílio, do histórico de violência e desumanização em uma tentativa de subverter a imagem fixa de exotismo oriental tão fortemente marcada na cultura americana pelo trauma do Onze de Setembro. Nesse sentido, a obra de Halaby direciona seu olhar para os traumas e medos vivenciados pela e na cultura americana que alimenta o preconceito binário. A simplificação maniqueísta do “nós” versus “eles” é abordada, indicando a incongruência de um discurso pautado em uma necessidade de

atacar um inimigo externo, o “outro” da nação, que está também dentro do território nacional americano e que, em um imaginário bélico, necessita ser combatido.

Ambas as narrativas assumem a presença do trauma e de suas consequências. Cada uma a seu modo propõe uma elaboração a respeito dos traumas vividos pelos personagens. A primeira ratifica um processo de assimilação cultural como consequência do choque traumático em que os meninos Amir e Hassan ficam impossibilitados de conviver como amigos, pois suas diferenças em termos de classe social, etnia e caráter tornam-se obstáculos intransponíveis a partir do trauma de Amir. Por outro lado, a segunda obra literária analisada atesta a impossibilidade de assimilação cultural e a necessidade de um “olhar para dentro” da própria cultura, atentando para as suas “rachaduras” e apontando para a necessidade de uma visão culturalmente híbrida para a superação de conflitos.

Poder-se-ia afirmar que *The Kite Runner* apresenta uma solução mágica através de uma idealização do americano visto como essência: propõe que o afegão vista a máscara de americano e vá brincar de ser herói. Assim, serão ingenuamente apagadas as diferenças e teremos um “outro” que segue o *script* e se veste de “eu” nacional ao se tornar um “bom” muçulmano. É o caso de Amir. Nós, leitor(a)s, também somos convidado(a)s a vestir essa máscara através da focalização desse eu nacional independente de nossa nacionalidade em um processo de identificação com o protagonista. Nesse processo, não há hibridismo cultural, mas sim uma tentativa de resgate da presença do “outro inferior”, visto como desprovido de meios que garantam sua própria sobrevivência cultural a não ser que se enquadre no padrão hegemônico americano. De acordo com a narrativa, a solução para o conflito do trauma é reencená-lo, porém, desta vez, através de uma atitude violenta e máscula: bater mais forte e neutralizar o inimigo, o mau afegão, o que não se submete. Já *Once in a Promised Land* sugere que a segregação e essencialização de culturas apenas gera mais conflitos. Um terceiro espaço torna-se visível no horizonte: um olhar sobre os rastros históricos, um resgate do imaginário folclórico árabe. Denuncia a impossibilidade de integração e trocas culturais enquanto uma identidade híbrida permanecer invisível. Ao reivindicar o direito de ser árabe e também americano(a), Halaby, com seus personagens, leva em consideração que o termo “árabe” não se refere a uma única cultura, mas a vários grupos identificados como árabes, com uma variedade de línguas, religiões, tradições e vinculações nacionais.

Cabe pontuar que o protagonista Amir, em *The Kite Runner*, em seu universo binário e excludente, menciona sua necessidade de ser bom novamente. No entanto, ser bom representa usar uma “máscara americana”, provar sua força e masculinidade resgatando o seu “outro” afegão, Sohrab, a fim de integrá-lo à cultura americana. Já o personagem Jassim, em *Once in*

a Promised Land, menciona sua necessidade de encontrar equilíbrio ao descrever os acontecimentos traumáticos de sua vida como momentos de ruptura em que esteve em profundo desequilíbrio. É justamente por essa necessidade de alcançar um equilíbrio que procura a família do adolescente americano que atropelou e oferece ajuda. É também por essa necessidade que se envolve com a garçonne Penny e descobre as condições de vida de outros excluídos da nação americana. É graças à e através da experiência traumatizante de ser excluído, de ter sua formação identitária fraturada que Jassim enxerga os outros, bem como seu próprio preconceito em relação a seus conterrâneos. É pela impossibilidade de encontrar equilíbrio em meio a uma sociedade essencialista que, ao final da narrativa, volta sua atenção para Salwa, para seus sonhos de adolescente, para o motivo pelo qual quis ser um hidrólogo e ir para a América: “[...] *he had never for a minute imagined that his successes would be crossed out by a government censor’s permanent marker; that his mission would be absorbed by his nationality, or that Homeland Security would have anything to do with him.*” (HALABY, 2007, p. 299). Trágica e ironicamente, acrescenta: “*Things like this aren’t supposed to happen in America. Americans are pure, simple people, their culture governed by a few basic tenants, not complicated conspiracy theories*” (HALABY, 2007, p. 299). Ao investirem na tentativa de assimilação dos hábitos da classe média-alta americana, Jassim e Salwa perdem a possibilidade de negociar um estilo de vida que combine valores americanos e árabes. Tentam essa conexão tardiamente e acabam sofrendo a exclusão proveniente do binarismo exacerbado Pós Onze de Setembro. O romance retrata, sob a perspectiva do “outro” – que não é apenas árabe e que também não é essencialmente americano – os acontecimentos do período como um modo de desestabilizar o discurso anti-árabe e mobilizar o(a) leitor(a) frente ao abandono existencial e aos conflitos gerados pelo preconceito na própria cultura americana. Jassim e Salwa não almejam ser “bons” novamente, mas aceitos em sua autenticidade.

A literatura produzida por árabes, muçulmanos e seus descendentes no período Pós Onze de Setembro na América contribui para dar visibilidade à complexidade, à multiplicidade da literatura étnica produzida em solo americano. A sensação de *unheimlich* frente ao “outro” representado é bem-vinda, pois instiga a reflexão a respeito das incongruências nas projeções identitárias provenientes da indústria cultural e instaura novas possibilidades de leitura, escrita e de intervenção na organização social, o que contribui para o processo de descolonização do pensamento.

A análise comparativa entre os dois romances confirma a hipótese inicial de que *The Kite Runner* apresenta uma tentativa de assimilação de um projeto de identidade para um

outro oriental, através de um processo de inclusão *versus* exclusão em que o outro é dividido entre o que pode ser assimilado e o que precisa ser eliminado. A obra ratifica o discurso midiático americano baseado em um sistema binário comprometido com o patriarcado e com a política externa de intervenção em regiões como o Oriente Médio. Também há uma simplificação do conflito étnico da região em uma tentativa de tradução/distorção reducionista para o leitor ocidental. Além da sensibilização provocada frente a uma narrativa de trauma que “humaniza” o oriental, há uma tentativa de erradicação de diferenças culturais em prol de uma ilusória assimilação da experiência traumática comprometida com o assujeitamento de um povo em relação às demandas de outro. O outro oriental aparece cindido entre o terrorista não-humano, o grupo étnico inferior – historicamente massacrado – e o grupo étnico superior identificado com a supremacia americana, que pode ser assim incorporado à cultura nacional. A repetição do evento traumático vivido na infância de Amir sugere a sua superação através da aceitação de um determinado posicionamento maniqueísta em que o sentimento de culpa pela anterior identificação com o opressor dá lugar a uma suposta identificação com o oprimido e promove, assim, uma movimentação em prol de seu resgate. Como Hassan já não vive, seu filho Sohrab é resgatado. Esse processo de assujeitamento do outro oriental possibilita sua assimilação pelo Imperialismo ocidental, com o conseqüente apagamento de contradições e diferenças. Desse modo, a obra propaga o discurso de que o outro oriental pode ser assimilado pela cultura americana desde que sua subalternidade seja legitimada.

Quanto a *Once in a Promised Land*, o processo de exclusão social é explícito a partir de um embate de forças assimétricas que levam à repetição do trauma, ao choque cultural. A narrativa denuncia a ideologia patriótica maniqueísta que insere a identidade árabe-americana em um espaço heterotópico, manipula a opinião pública e instiga à exclusão árabe e muçulmana. A questão palestina, a luta de um povo cujo território foi reduzido à metade da metade, e cuja existência está sendo impossibilitada, aparece exposta na obra através da presença dos contos folclóricos e da reflexão sobre problemas globais como o acesso à água potável no conflito do Oriente Médio. A obra nos alerta sobre a demanda de políticas de acesso que não estejam comprometidas com divergências religiosas e ambições políticas pelo controle territorial. A obsessão do protagonista árabe-americano pela água também remete aos motivos políticos que moldaram seu desejo de ser um hidrólogo, à fluidez necessária para que perceba o entre-lugar de sua identidade cultural, hídrica e híbrida. Ou seja, a obra denuncia a invisibilidade dessa identidade e a paranóica tentativa de exclusão desse outro oriental projetado como hostil. A sociedade americana, no romance, é vista em seu teor patriarcal, xenofóbico e manipulador em relação à alteridade. Sobre o corpo da mulher incide a

violência, pois ele é duplamente marcado para a punição: pela sua não subjugação ao sistema patriarcal e pela projeção de seu pertencimento étnico, aspectos denunciados na narrativa.

O deslocamento geográfico dos personagens imigrantes de classe social privilegiada nos dois romances limita as vozes de quem pode narrar e, portanto, ressignificar as experiências traumáticas. Em *The Kite Runner*, há uma restrição em relação à classe, etnia e ao gênero dos personagens aos quais é permitida a reflexão a respeito da própria experiência. As questões de gênero presentes na obra acompanham a projeção de estereótipos. Inclusive em sua invisibilidade, a presença da mulher está marcada por atravessamentos que delimitam papéis sociais e encarceram sujeitos em funções e normas de conduta que estabelecem julgamentos de valor e atendem aos interesses do patriarcado. A masculinidade dos personagens também é idealizada e constituída por mecanismos de exclusão e adequação a papéis funcionais. O nome do pai de Amir jamais aparece, pois ele não representa um indivíduo, apenas uma função no universo patriarcal da narrativa. Ele é apenas *Baba*, um papel estrutural e idealizado no sistema social focalizado por Amir.

Por outro lado, *Once in a Promised Land* torna visíveis as relações assimétricas de poder em que uma cultura manipula a outra e também o imaginário em torno de si mesma, o que coloca inclusive a possibilidade de transculturação sob suspeita. O romance expõe a invisibilidade da identidade híbrida, bem como a violência patriarcal e xenofóbica. Seus protagonistas percebem as incongruências da sociedade americana, que cria um sistema de suposta segurança nacional altamente xenofóbico. Esse sistema incentiva o povo a julgar outros grupos étnicos como culpados pelas mazelas de uma sociedade em crise com seus próprios graves problemas sociais. Além disso, a obra indica o reconhecimento da necessidade de reestruturação e superação de um modelo binário que estabelece antagonismos baseados no imaginário maniqueísta. Outrossim, nos leva a refletir sobre a negligência frente ao perigo da negação da necessidade de atenção planetária para a preservação da água potável em nosso planeta.

Ambas as narrativas estabelecem um diálogo com a experiência humana da violência que transcende limitações geográficas. Nos instigam a compreender como processos identitários são formados a partir da projeção de experiências traumáticas, tais como o processo de colonização, os deslocamentos geográficos, a formação de nações e o discurso em torno da legitimidade de algumas identidades em detrimento de outras. A reflexão gerada a partir dos choques traumáticos nas obras literárias estudadas torna visível o sofrimento cultural mútuo gerado pela dificuldade de comunicação e entendimento entre classes sociais, gêneros, etnias, religiões e nacionalidades, categorias cuja criação está vinculada a uma

estrutura patriarcal hierarquicamente determinada e desequilibrada. Enquanto *The Kite Runner* trama um final feliz que sobrepõe, distorce e enterra a memória dos massacrados pela história, *Once in a Promised Land* as desenterra, expõe as feridas e finaliza o texto com um conto folclórico alegórico, forma sutil em que ergue a bandeira da resistência cultural ao concluir: “*Happily ever after happens only in American fairy tales.*” (HALABY, 2007 p. 335).

Para além das hipóteses apresentadas e respondendo aos questionamentos elencados na introdução da tese, algumas considerações necessitam ser feitas. Destaco a observação de que os estudos sobre trauma, iniciados no século XIX por Freud, levaram a perceber que o trauma psíquico é resultado de um distúrbio frente a uma experiência que ultrapassa a capacidade de compreensão imediata. As reminiscências do trauma são percebidas através de *flashbacks*, pesadelos, sintomas dissociativos, alucinações e neuroses. Essa descrição sugere que o evento atinge a mente de modo abrupto e inesperado, com grande força, e permanece alojado em camadas inconscientes, pois a mente não é capaz de processá-lo adequadamente e as memórias da experiência tornam-se irrepresentáveis em sua totalidade. De acordo com essa perspectiva, o trauma desafia a capacidade linguística e a “cura pela fala” adotada por Freud nem sempre se mostra possível, pois o trauma resiste à simbolização. Uma experiência registrada como traumática impede o processamento cognitivo normal e o evento gerador torna-se uma imagem fixa congelada nas profundezas da mente, o que afeta a própria formação identitária da vítima e o fluxo da energia vital do organismo. O trauma é invasivo e contagioso, portanto, é “empurrado” para o inconsciente pelos mecanismos de defesa psíquicos. O material reprimido passa a ser afetado por uma profunda necessidade de repetição em sua tentativa de integração à consciência. O passado torna-se presente, como fica evidente na narrativa de Amir em *The Kite Runner*. As memórias traumáticas, no entanto, recusam-se a serem enterradas conforme acreditava Amir em sua narrativa inicial: “[...] *it’s wrong what they say about the past, I’ve learned, about how you can bury it. Because the past claws its way out.*” (HOSSEINI, 2003, p. 5). O caminho para a recuperação do trauma, segundo a psiquiatra americana Judith Herman (1992b), é reconstruir a história traumática e restaurar a conexão entre o sobrevivente e sua comunidade. A produção de arte e de literatura viabilizam esse caminho de restauração.

A memória traumática demanda a repetição do(s) evento(s) originário(s), porém, apenas após um período de latência (CARUTH, 1995). Nesse aspecto, Amir adulto volta ao Afeganistão e repete a cena em que Assef hostiliza a vítima, que agora é o filho de Hassan. Novamente, Amir se encontra na posição de testemunha da violência, porém, dessa vez reage e como que incorpora a bravura de Hassan, evidenciando o aspecto temporal da estrutura

traumática em que a nova cena narrada remete Amir a um outro tempo e espaço que permanecem presentes em sua psique traumatizada. É a memória traumática que, inconscientemente, impulsiona o fenômeno da repetição. Se apenas a narrativa do trauma permite a sua acomodação ao tempo passado, pode-se afirmar que *The Kite Runner* segue o modelo de superação do trauma individual proposto por Freud e Caruth. Supõe-se que o próprio autor, Hosseini, elabora suas memórias traumáticas através da produção literária. No entanto, questiona-se: haverá outros modos de reação frente ao trauma além da individualista projetada em *The Kite Runner*?

Once in a Promised Land apresenta outras possibilidades. Um exemplo está no fato de que o protagonista Jassim transforma seu pavor de água gerado pela experiência traumática de quase afogamento vivida na infância em oportunidade de estudar formas de armazenamento da água potável; outrossim, treina seus pulmões e torna-se um exímio nadador. Na repetição do encontro com esse outro, a água, percebe modos de superar suas limitações. Seu trauma torna-se um aliado em seu processo de desenvolvimento identitário. Observa-se que cada evento potencialmente traumático afeta pessoas de modo diferente. No entanto, a repetição discursiva gera uma estrutura de fixação a imagens e posicionamentos. A repetição de um trauma na psique coletiva (como foi o caso do discurso midiático frente ao Onze de Setembro) demanda sua repetição, tanto que Jassim se questiona sobre sua responsabilidade frente ao atropelamento do garoto Evan. Jassim sofre os efeitos do trauma nacional que influenciam sua formação identitária associados a um estereótipo negativo pelo enfático e repetitivo discurso em torno do “outro” como inimigo. O choque do trauma do atropelamento permite que, novamente, rompa a bolha social em que está “preso” e perceba a presença de graves problemas sociais em solo americano vivenciados pelos próprios americanos como Penny e a família de Evan. Seus traumas individuais aparecem conectados aos traumas sociais e percebe-se vivendo em uma sociedade patologicamente marcada pelo trauma discursivo do Onze de Setembro. Já não se reconhece como pertencente a essa sociedade que o exclui por seu fenótipo.

O sentido dado a um evento pelo grupo social que o presencia é abordado pelo sociólogo Alexander (2004) quando menciona o papel do trauma cultural. Nesse sentido, a abordagem de traumas proposta pela escritora Halaby em *Once in a Promised Land* nos leva a considerar o romance como uma narrativa dissidente, pois apresenta outras possibilidades de olhar para o evento traumático ao denunciar a força negativa da repetição de estereótipos islamofóbicos que afetam a todos os envolvidos, inclusive aos próprios árabes/muçulmanos e provenientes do Oriente Médio frente a suas formações identitárias. O discurso que gera um

trauma cultural impõe sua repetição. No entanto, a arte, no caso, a literatura permite a sua elaboração de modo que possibilite e promova múltiplos pontos de vista. Expressões culturais que se posicionam para além do discurso hegemônico são atos de resistência cultural e atuam como uma memória coletiva alternativa a ser associada ao evento do Onze de Setembro ao apresentar a complexidade das consequências de seu impacto, abrindo espaço para outras narrativas além do discurso “oficial” pautado na islamofobia.

Portanto, o caminho percorrido pela presente pesquisa posiciona a literatura como aliada a uma teoria pós-colonial que percebe o teor coletivo da experiência traumática do Onze de Setembro e potencializa a força literária em prol da transformação do trauma em possibilidade de aprendizagem que reinscreve a memória e os seus fragmentos em uma percepção multidimensional em que o imaginário e as Histórias se encontram na exposição das feridas de um trauma cultural. Esse trauma foi produzido pelo discurso, assim como, há outros sendo produzidos nesse exato momento em que a pandemia de COVID-19 se instaura em nossas mentes como ferida coletiva. Novamente, há o papel da mídia difundindo estereótipos, transformando mortos em números e há a literatura a ser produzida em um processo multidimensional de resgate de memórias.

REFERÊNCIAS

- AGHACY, Samira. *Masculine Identity in the Fiction of the Arab East since 1967*. New York: Syracuse University Press, 2009.
- AGUIAR E SILVA, Vitor Manuel. *Teoria da Literatura*. Coimbra: Livraria Almedina, 2019.
- ALEXANDER, Jeffrey C. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- ALI, Ayaan Hirsi. *Infiel: a história de uma mulher que desafiou o Islã*. Tradução: Luís A. de Araújo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- ALI, Ayaan Hirsi. *A virgem na jaula: um apelo à razão*. Tradução: Ivan Weiss Kuck. São Paulo: Companhia da Letras, 2008.
- ALTHUSSER, Louis. *Lenin and the Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press, 1970.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ANWAR, Etin. *Gender and Self in Islam*. New York: Routledge, 2006.
- ARMSTRONG, Isabel. *The Radical Aesthetic*. Oxford: Blackwell, 2000.
- ASSMANN, Aleida. *Espaços de recordação: formas e transformações da memória cultural*. Tradução: Paulo Soethe. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- BENJAMIN, Walter. (1933). Experiência e pobreza. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política – ensaios sobre literatura e história da cultura*. Vol. 1. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1993a, p. 114-119.
- BENJAMIN, Walter. (1936). O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política – ensaios sobre literatura e história da cultura*. Vol. 1. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. 5ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993b, p. 197-221.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: LOWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo 2005, p. 222-232.
- BERNAL, Martin. *Black Athena*. Vol. 1. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BOND, Lucy; CRAPS, Stef. *Trauma*. New York: Routledge, 2019.
- BROWN, Laura S. Not Outside the Range: One Feminist Perspective on Psychic Trauma. In: CARUTH, Cathy. *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995, p. 100-112.

BUELENS, Gert; CRAPS, Stef. Introduction to Postcolonial Trauma Novels. *Studies in the novel*, Baltimore, v. 40, n. 1-2, p. 1-12, Spring/Summer, 2008.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.

BUTLER, Judith. *Precarious Life: the Obligations of Proximity*. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=KJT69AQtdtg>. Acesso em: 20 fev. 2017a.

BUTLER, Judith. *Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation*. Berkeley: University of California Press. 2017b.

BUTLER, Judith. *The Power of Mourning and Violence*. New York: Verso. 2004.

CARUTH, Cathy. Introduction to Psychoanalysis, Trauma and Culture II. *American Imago*, Baltimore, v. 28, n. 4, p. 417-424, 1991.

CARUTH, Cathy. Modalidades do despertar traumático: Freud, Lacan e a ética da memória. Tradução: Carlos Valladão de Mattos. In: NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (orgs.) *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, 2000. p. 111-136.

CARUTH, Cathy. *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 1995.

CARUTH, Cathy. (ed.) *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996.

CHOMSKY, Noam. *Quem manda no mundo?* Tradução: Renato Marques. São Paulo: Planeta, 2017.

CONNOLLY, W. E. *Democratic Negotiations of Political Paradox*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

COOPER, Keneth J. Taliban Massacre Based on Ethnicity. *The Washington Post*, Washington DC, 28 Nov. 1998. Disponível em: https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1998/11/28/taliban-massacre-based-on-ethnicity/efe15f81-abed-4e57-96f1-046cc59d1d48/?utm_term=.b3d7cbb8f281 Acesso em: 10 de mar. de 2018.

COUTINHO, Eduardo. O novo comparatismo e o contexto latino-americano. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 181-191, mai./ago. 2016.

CRAPS, Stef. *Postcolonial Witnessing: Trauma Out of Bounds*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.

DEED, Lara. Gendering Islamophobia and Islamophilia: the Case of Shi'i Muslim Women in Lebanon. In: SHRYOCK, Andrew. *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992, p. 94-110.

DEMETRIOU, Demetrakis Z. Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: a Critique. *Theory and Society*, Berlin, vol. 30, p. 337-361, 2001.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Tradução: Joaquim Torres Costa e António Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.

DIOP, Cheikh Anta. *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*. Chicago: Chicago Press, 1960.

ECO, Umberto. *Construir o inimigo e outros escritos ocasionais*. Tradução: Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 2011.

ERIKSON, Kai. *Everything in Its Path*. Nova York: Simon and Schuster, 1976.

ERIKSON, Kai. Notes on Trauma and Community. In: CARUTH, Cathy (ed.). *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1995, p. 183-199.

FANON, Frantz. *Pele negra: máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FELMAN, Shoshana. Educação e crise, ou as vicissitudes do ensino. In: NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (orgs.) *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, 2000, p. 13-72.

FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. São Paulo: Martins Fontes 1987a.

FOUCAULT, Michel. (1984). Outros espaços. In: *Ditos e escritos III – estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução: Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p. 411-422.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987b.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 69ª ed. 2019.

FREUD, Sigmund. (1920) Além do princípio de prazer. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996a, p. 11-154.

FREUD, Sigmund. (1934-1939). Moisés e o monoteísmo. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996b, p. 15-150.

FREUD, Sigmund. (1895). *Studies on Hysteria*, Standard Edition, v. 3. Harmondsworth: Penguin, 1974.

FREUD, Sigmund & BREUER, J. (1895). Estudos sobre histeria. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 2. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 39-319.

GARDINER, Judith Kegan (ed.). *Masculinity Studies and Feminist Theory: new directions*. New York: Columbia University Press, 2002.

GINZBURG, Jaime. *Literatura, violência e melancolia*. São Paulo: Autores Associados, 2012.

HACKING, I. *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Science of Memory*. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

HALABY, Laila. [s.d.] *Bio*. Boston: Beacon.org. Disponível em: <http://lailahalaby.net/bio/> Acesso em 04 abr. 2017.

HALABY, Laila. Browner Shades of White. In: KADI, Joanna (ed.). *Food for Our Grandmothers: writing by Arab-American and Arab-Canadian Feminists*. Cambridge: South End Press, 1994, p. 204-205.

HALABY, Laila. *Once in a Promised Land*. Boston: Beacon, 2007.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. *Critical Dialogues in Cultural Studies*. New York: Routledge, 1996.

HALL, Stuart. The Problem of Ideology – Marxism Without Guarantee. *Journal of Communication Inquiry*, v. 10, n. 2, 1986.

HANDLEY, William R. *Marriage, Violence and the Nation in the American Literary West*. New York: Cambridge University Press, 2002.

HARTMAN, Geoffrey. Holocausto, testemunho, arte e trauma. In: NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (orgs.) *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, 2000, p. 207- 236.

HERMAN, Judith L. *Trauma and Recovery*. New York: Basic Books, 1992b.

HOSSEINI, Khaled. *Bio*. [s.d]. Disponível em: <https://khaledhosseini.com/bio/> Acesso em: 03 abril. 2017.

HOSSEINI, Khaled. *The Kite Runner*. Nova York: Riverhead Book, 2003.

HUNTINGTON, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon & Schuster. 1996.

HUTCHEON, Linda. *Rethinking Literary History: a Dialogue on Theory*. Oxford: Oxford UP, 2002.

KARDINER, A. *The Traumatic Neuroses of War*. New York: Paul Hoeber, 1941.

KEHL, M. R. O sexo, a morte, a mãe e o mal. In: NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (orgs.) *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, 2000. p. 137-148.

LACAN, J. *Écrits: a Selection*. New York: Norton, 1977.

LACAPRA, Dominick. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução: Luigi del Re, Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LIFTON, Robert Jay. *Home from the War: Vietnam Veterans, neither Victims nor Executioner*. New York: Simon & Schuster. 1973.

LITTLE, Douglas. *American Orientalism: the United States and the Middle East Since 1945*. The University of North Carolina Press: Chapel Hill, 2008.

LLOYD, Amanda. *Reverse Orientalism: Laila Halaby's Once in a Promised Land*. 2012. Dissertação (Mestrado em Arts in English) Cleveland State University, Cleveland, USA, 2012.

LUCKHURST, Roger. *The Trauma Question*. New York: Routledge, 2008.

LYOTARD, J. F. *Heidegger and the Jews*. Tradução: A. Michel e M. Roberts. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

MAMDANI, Mahmood. *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. Westminster: Knopf Publishing Group, 2004.

MASTNAK, Tomaz. *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and the Western Political Other*. Berkeley: University of California Press, 2002.

MBEMBE, Achille. Necropolitics. Tradução: Libby Meintjes. *Public Culture*, v. 15, n. 1, 2003, p.11-40.

MORRIS, Benny; ZE'EVY, Dror. *The Thirty-year Genocide: Turkey's Destruction of its Christian Minorities, 1894-1924*. Cambridge: Harvard University Press, 2019.

MOTYL, Katharine. No Longer a Promised Land – the Arab and Muslim Experience in the U.S. After 9/11. *Yearbook of Research in English and American Literature*, 2011, p. 217-235. Disponível em: <http://periodicals.narr.de/index.php/real/article/view/1713/1692.html>. Acesso em: 10 mar. 2018.

NABER, Nadine; JAMAL, Amaney (ed.). Introduction. In: NABER, Nadine. *Race and Arab Americans before and After 9/11: from Invisible Citizens to Visible Subjects*. New York: Syracuse UP, 2008, p. 1-45.

NESTROVSKI, Arthur. Vozes de crianças. In: NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (orgs.) *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, 2000, 185-207.

ORFALEA, Gregory. *The Arab Americans: a History*. Northampton: Olive Branch Press, 2006.

ORWELL, George. *1984*. New York: New American Library, Signet Classic Edition, 1949.

PARIKH, Crystal. *The Cambridge Companion to Human Rights and Literature*. Cambridge University Press: Cambridge, 2019.

REIS, Roberto. (Re)lendo a história. In: LEENHARDT, Jacques; PESAVENTO, Sandra Jatahy (org). *Discurso histórico e narrativa literária*. Campinas: Editora da Unicamp. 1998, p. 233-249.

RESENDE, Érica S.A. *Americanidade, puritanismo e política externa: a (re)produção da ideologia puritana e a construção da identidade nacional nas prática discursivas da política externa norte-americana*. 2009. Tese (Doutorado em Ciências Políticas). Faculdade de Ciências Políticas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

RICOEUR, P. *Time and Narrative*. vol. I. Tradução: K. McLaughlin e D. Pellauer, Chicago: University of Chicago Press, 1984.

ROTHBERG, Michael. Decolonizing Trauma Studies: a Response. *Studies in the Novel*, v. 40, n. 1-2, p. 224-34, 2008.

ROTHBERG, Michael. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAID, Edward. Edward Said on Samuel Huntington. *Al-Ahram*. October, n. 5, 2001, p.11-17.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução: Tomás Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1978.

SAID, Maha El. The Face of the Enemy: Arab-American Writing Post-9/11. In: *Studies in the Humanities*. Indiana, 2003, p. 1-10.

SAWIRES-MASSALI, Marie Christin. *Arab American Novels Post 9-11*. Heidelberg: Winter University Press, 2018.

SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

SELIGMANN- SILVA, Márcio. A história como trauma. In: NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN- SILVA, Márcio. (orgs.) *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, 2000, p. 73-98.

SELIGMANN- SILVA, Márcio. (org.) *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2017.

SELIGMANN- SILVA, Márcio. *O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Ed. 34, 2005.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. Tradução: Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SHRYOCK, Andrew (ed.). *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of the Enemy and Friend*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

SINNO, Abdulkader. *Muslims in Western Politics*. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

STANLEY, Jason. *How Fascism Works: the Politics of Us and Them*. New York: Random House, 2018.

TRUST, Runnymede. *Islamophobia: a Challenge for us All. Commission on British, Muslims and Islamophobia*. London: Runnymede Trust, 1997.

VALASSOPOULOS, Anastasia. Negotiating Un-belonging in Arab-American Writing: Laila Halaby's Once in a Promised Land. *Journal of Postcolonial Writing*, p. 598-608, 2014.

VILARRUBIAS, Marta Bosch. *Post 9/11 Representations of Arab Men by Arab American Women Writers: Affirmation and Resistance*. 2015. Tese (Doutorado em Construção e Representação de Identidades Culturais). Universitat de Barcelona, Barcelona, 2015.

VISENTINI, Paulo Fagundes. *A primavera árabe: entre a democracia e a geopolítica do petróleo*. Porto Alegre: Leitura XXI, 2012.

VISSER, Irene. Decolonizing Trauma Theory: Retrospect and Prospects. In: ANDERMAHR, Sonya (ed.). *Decolonizing Trauma Studies: Trauma and Postcolonialism*. Basel: MDPI, 2016, p. 7-23.

VISSER, Irene. Trauma and Power in Postcolonial Literary Studies. In: BALAEV, Michelle (ed.). *Contemporary Approaches in Literary Trauma Theory*. New York: Palgrave MacMillan, 2014, p. 106-30.

VOGT, Loiva Salete. *A Study of The Great Gatsby as a National Allegory*. 2016. Dissertação (Mestrado em Literaturas de Língua Inglesa). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

WHITEHEAD, Anne. *Trauma Fiction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

BANITA, Georgiana. Race, Risk, and Fiction in the War on Terror: Laila Halaby, Gayle Brandeis, and Michael Cunningham. *Lit: Literature Interpretation Theory*, v. 21, n. 4, p. 242-268, 2010.

BOUNAR, Fateh; SERIR MORTAD Ilhem. The American Dream Revisited: the Personal and the Political in The Reluctant Fundamentalist and Once in a Promised Land. *International Journal of Academic Research and Reflection*, Birmingham, v. 5, n. 1, p. 58-73, 2017.

BRISON, S. J. Trauma Narratives and the Remaking of the Self. In: BAL, Mike; CREWE, J. ; SITZER, L. (ed.) *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. Hanover: University of New England Press. 1999, p. 39-54.

CAINKAR, Louise. *Homeland Insecurity: the Arab American and Muslim American Experience After 9/11*. New York: Russell Sage Foundation, 2009.

CÉSAIRE, Aimé. *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press, 1972.

CHARCOT, J. M. *Clinical Lectures on Diseases of the Nervous System*. London: Routledge, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Specters of Marx: the Sate of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, Tradução: P. Kamuf. New York: Routledge, 1994.

DOMINIEK, Hoens; JOTTKANDT, Sigi; BUELENS, Gerd. (eds). *The Catastrophic Imperative: Subjectivity, Time and Memory in Contemporary Thought*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan. 2009.

FELDMAN, Keith. The (Il)legible Arab Body and the Fantasy of National Democracy. *Melus*, v. 31, n. 4, p. 33-53, 2006.

FELMAN. Shoshana.; LAUB, D. *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. Londres: Routledge, 1992.

FREUD, Sigmund. (1913) Totem e tabu. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996c, p. 13-162.

GARCIA, Néstor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução: Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 1998.

GHOUIEL, Inés Karoui. *Negotiating the Third Space in the Arab American Fiction of Diana Abu-Jaber and Laila Halaby*. 2015. Madri: Tese (Doutorado em Filologia Inglesa). Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2015.

GREY, Richard. *After the Fall: American Literature Since 9/11*. Malden, Massachusetts: Wiley Blackwell. 2011.

HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite. In: (org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução: Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 95-120.

HALL, Stuart; GAY, P. *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 1996.

HERMAN, Judith L. Complex PTSD: a Syndrome in Survivors of Prolonged and Repeated Trauma. *Journal of Traumatic Stress*, 5, 1992a, p. 377-391.

JUNG, Carl. "The Relation between the Ego and the Unconscious". In: JUNG, Carl. *Two Essays on Analytical Psychology*. London: Routledge, 2014. p. 123-244.

KRISTEVA, Julia. *Desire in Language: a Semiotic Approach to Literature and Art*. New York: Columbia University Press, 1980.

MOHR, Sarah Huxtable. Liberation Psychology from an Islamic Perspective. *Journal of Religion & Society*, v. 21, 2019.

NYE, Joseph. S. Why the Gulf War Served the National Interest. *The Atlantic Monthly*, v. 268, n. 1, p. 56-64, 1991.

SCHMIDT, Rita Terezinha. Contexto latino-americano: a violência da e na literatura do século XIX [manuscrito]. Porto Alegre, 2013.

SELTZER, M. Wound Culture: Trauma in the Pathological Public Sphere. *October*, v. 80, p. 3-26, 1997.

SHAHEEN, G. Jack. Hollywood's Muslim Arabs. *Muslim world*, vol. 90, Issue 1-2, March 2000, p. 22-42.

SHEPHARD, B. *A war of Nerves*. London: Jonathan Cape, 2000.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

WATERFIELD, Robin. *The Life and Times of Kahlil Gibran*. New York: San Martin's Press, 1998.

WILLOMIRSKI, Binjamin. *Fragmentos – memória de uma infância*. Tradução: Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.