

**Universidad Andina Simón Bolívar**

**Sede Ecuador**

**Área de Letras y Estudios Culturales**

Maestría de Investigación en Estudios de la Cultura

Mención en Literatura Hispanoamericana

**Viaje: migración y exilio en la novela *Dois Irmãos* de Milton Hatoum**

Dana Viviana Morales Moreno

Tutor: Esteban Mayorga

Quito, 2018





### **Cláusula de cesión de derecho de publicación de tesis**

Yo, Dana Morales, autora de la tesis intitulada “Viaje: migración y exilio en la novela *Dois Irmãos* de Milton Hatoum”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magister en Estudios de la Cultura, en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que, en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha: 3 de agosto de 2018

Firma: .....



## Resumen

Esta tesis propone el análisis de la novela *Dois Irmãos* del escritor brasileño Milton Hatoum en relación a la migración y el exilio. El primer capítulo se enfoca en medir la transformación de los personajes a través de la economía del viaje. El segundo capítulo considera la influencia de la cultura material en la construcción del Otro en relación al lugar de acogida y los cuerpos. Estos dos capítulos alimentan una reflexión final a manera de conclusión sobre el desplazamiento que le ocurre al lenguaje a través de la traducción y el papel del lector en el proceso de creación de sentido. Este proyecto hace un trabajo analítico de los procesos y dinámicas que intervienen en la construcción de un Otro a través de sentidos de pérdida y ganancia que interactúan con aspectos de residencia y desplazamiento. El viaje sirve de hilo conductor para poner en diálogo estas dinámicas.

**Palabras clave:** migración, exilio, cultura material, cuerpos, objetos, posicionalidad, traducción, mirada, literatura de viaje.



## **Agradecimientos**

A Esteban Mayorga por el acompañamiento en el proceso de escritura; a Alicia Ortega y Rosemarie Terán por leerme.

Mi especial gratitud a Salwa, Maged y Mateo por compartir un pedacito de Líbano conmigo.



## Tabla de contenidos

<b>Introducción .....</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo primero: Transformación, migración y exilio .....</b>	<b>15</b>
1. Monte Líbano 1860 a 1914 .....	15
2. El Boom del caucho brasileño y Manaus .....	18
3. Transformaciones en la migración y exilio.....	20
4. Halim: migrante libanés en Manaus .....	21
5. Yaqub, exilio y la lengua.....	25
<b>Capítulo segundo: Cuerpos, Objetos e Identidad: Domingas, Halim y la cultura material .....</b>	<b>33</b>
1. Domingas, sujeto-objeto y migrante india.....	34
2. Danza, arak y narguile: identidad y memoria.....	40
<b>Conclusión .....</b>	<b>49</b>
Traducción y mirada del lector-investigador.....	49
<b>Bibliografía .....</b>	<b>57</b>
<b>Anexo.....</b>	<b>61</b>



## Introducción

“Manaus é um conjunto de espaços  
reinventados pela memória”  
(Milton Hatoum)

En 1880, Brasil registra migraciones de origen árabe por primera vez. Ciudades como Sao Paulo y los estados de Minas Gerais y Mato Grosso fueron identificados como puntos de asentamiento de migrantes de origen libanés y sirio. Según Truzzi (2009, 82) e Hilu da Rocha Pinto (2009, 191) la integración de estos migrantes en el contexto brasileño se realizó a través de “redes comerciales” en pequeñas municipalidades y en partes remotas de la Amazonía. El intercambio y venta de mercancías sirvió como modo de subsistencia para los recién llegados por lo que adquirieron el calificativo de “comerciantes bandeirantes” – término que apela al carácter pionero de viajar por partes lejanas del territorio. Sin embargo, para 1915 Brasil, al igual que otras partes del mundo, recibe nuevamente migraciones libanesas como efecto de epidemias de tifus, lepra y hambruna extrema en la región. Más tarde entre 1970 y 1990 una tercera ola de migraciones desde el Líbano se produce debido a la guerra civil que mantuvo el país, de este desplazamiento se puede identificar que sus migrantes en su mayoría eran musulmanes quienes a diferencia de los migrantes de la primera y segunda ola se preocupaban por mantener contacto con su lugar de origen. De estas tres fases migratorias se resalta que el sentido de pertenencia de los inmigrantes libaneses oscilaba entre lo local, nacional y transnacional (Hilu da Rocha Pinto 2009, 193, 206).

El escritor brasileño de ascendencia libanesa Milton Hatoum ha propuesto en más de una ocasión mirar a la migración en el proceso de construcción de identidad de una nación, en este caso: Brasil. Sus novelas *Relato de um certo Oriente* (1989) y *Dois Irmãos* (2000) establecen una conexión a través del análisis de la presencia de los libaneses en Brasil y también porque estas novelas ahondan en las diferentes batallas que la condición migrante refleja en el ser. Ideas de pertenecer atravesadas por la memoria y la cultura son aspectos que ambas narrativas utilizan para abordar la construcción de identidades migrantes que parecen tener dificultad en adaptarse al tiempo y al espacio. En relación a este último, las dos novelas se sitúan en la Amazonía, en la ciudad de Manaus, y comparten la misma estrategia de narración: un

narrador que trabaja desde la memoria sea escrita u oral para descubrir su origen. Por tanto, el epígrafe al inicio de este texto.

Análisis previos de *Relato de um Certo Oriente* y *Dois Irmãos* coinciden en que los narradores se ven imposibilitados de palabra y legitimidad (Albuquerque 2006, 127-128) y esta condición es la que motiva la búsqueda constante de su identidad (Andreeva 2016, 61). La imposibilidad se extiende aún al proceso creativo ya que ambos narradores dependen de la información que otros personajes les van ofreciendo lo que les dificulta la percepción o representación que se hacen de los mismos (Borges 2009, 58). A esto se debe añadir que estos narradores-escritores comparten otra característica: provienen de una posición de sub-alternidad y, por tanto, viven en el margen de la estructura social (Hatoum 2006, 141).

Precisamente es esta idea de habitar los márgenes lo que llama la atención sobre los personajes de estas dos narrativas de Hatoum, en especial de los que pertenecen a la novela *Dois Irmãos*. La novela se publica en el año 2000 por la casa editora *Companhia das Letras*, diez años después que *Relato de um Certo Oriente*. Aquí Hatoum construye una trama a través de Nael, voz narrativa y nieto -ilegítimo de Halim- patriarca de la familia. Zana cristiana maronita y esposa de Halim es la encargada de la crianza de sus hijos gemelos Yaqub y Omar y de su única hija Rânia. La familia de Halim habita una casa cerca del Manaos Harbour y de la plaza Nossa Senhora dos Remédios lugares que se van transformando en medio de contextos históricos y económicos como el boom de la explotación del caucho en 1920 - 1930 (Hatoum 2002, 32), y la vuelta de la Força Expedicionária Brasileira (Hatoum 2002, 1) por lo que es posible inscribir a *Dois Irmãos* en el marco de las primeras y segundas migraciones libanesas al Brasil con base en la familia desde la cual se narra la historia.

Los gemelos mantienen una relación de rivalidad y desprecio entre ellos, enemistad que se alimenta del amor desmesurado de Zana por Omar. Esta relación empeora aún más cuando Omar agrede a Yaqub dejándole una marca en la cara por el resto de su vida. A razón de esta agresión, Yaqub es forzado por sus padres a vivir en el sur de Líbano durante cinco años. Ya que la novela se apoya en hitos históricos como la explotación del caucho y la entrada del Estado brasileño en la modernidad, la ciudad de Manaos del período de 1930 a 1950 sirve como telón para mostrar de manera indirecta el proceso de expansión industrial y sus efectos. Esto se refuerza aún más cuando Nael sitúa la fecha del retorno de Yaqub a Manaos en 1945. Producto de este giro político y económico, Domingas madre de Nael abandona a temprana edad su

comunidad cerca del río Jurubaxi en el norte Amazónico y es recluida en un orfanato para posteriormente trabajar de empleada doméstica en la casa de Halim.

Hatoum (Barreto, et al, 2006, 141-142) ha mencionado que pensó en la idea de un narrador “maleable” en el sentido que inicia su viaje desde la sub-alternidad, pero que de cierta manera a través de la educación logra posicionarse con derecho a contar su propia historia. Justamente este enfoque que se aleja de la imposibilidad de la palabra como ya la crítica lo ha explorado ampliamente y que favorablemente redirecciona la atención del lector a los procesos de transformación identitaria es la propuesta de mi investigación.

La novela permite identificar desplazamientos de personajes como Halim, Yaqub y Domingas en relación al tiempo y espacio que ocupan; es así que mi proyecto intenta medir y describir la transformación de los personajes en la migración y el exilio a través de la economía del viaje. Enfocarse en esta dialéctica me permite describir aspectos como la influencia de la cultura material en la construcción de Otro, y procesos de re-significación y construcción identitarios que acontecen en el lugar de acogida. En el proceso de tránsito de los cuerpos, también, se puede mirar la interacción de la lengua y el espacio que viene a condicionar un viaje interno que el lector vive a partir de las disputas que los personajes problematizan en relación a la nación, lengua y la cultura. Por tanto, se puede dar respuesta a cómo en la novela *Dois Irmãos* el viaje produce a un Otro migrante y a un Otro en el exilio.

La importancia de *Dois Irmãos* se justifica en que esta obra como tal hace una reconstrucción del Brasil en el período de la modernización y narra los efectos de este cambio económico, político y social en regiones como Manaus. Por tanto, cuenta la historia de un país. Sin embargo, el hecho de que ubica a una familia de origen libanés en el marco de este desarrollo es aún más significativo porque constata la presencia de una “Arabia americana” que forma parte de la identidad multicultural de Brasil y de todo el continente. Así el rescate de la presencia de otras identidades culturales merece consideración ya que permite repensar la cultura en Latinoamérica no solo desde categorías tradicionales como lo indígena, mestizo y afrodescendiente, sino también desde la presencia de Medio Oriente en América del Sur, para este estudio desde su asentamiento en Brasil. La participación de literatura escrita en portugués de Brasil en este programa de estudios de maestría sirve como un acercamiento entre estas dos academias que conviven, pero que con una frecuencia menor a la esperada se lee la una a la otra.



## Capítulo primero

### Transformación, migración y exilio

#### 1. Monte Líbano 1860 a 1914

Migraciones libanesas al Continente Americano durante los siglos XIX y XX se registran en los años de 1860, 1915 y más tarde en 1970. En estos años se detectan períodos de grandes desplazamientos de emigrantes del Monte Líbano los cuales se asentaron en los archivos migratorios de puertos internacionales como Ellis Island, en Estados Unidos, São Paulo en Brasil, y Buenos Aires, en Argentina. La localidad como Monte Líbano, en este trabajo sirve para referir a los territorios que comprendían el Mutasarrifiyya<sup>1</sup> y por tanto, se distancia de la distribución y ubicación geográfica actual de Líbano.

Para entender las dinámicas de movimiento poblacional entre el Medio Oriente y el Continente Americano durante el siglo XIX es necesario un análisis en torno a la seda y cómo este material generó un reordenamiento social y económico que más tarde instaló bases para la emigración de los habitantes del Monte. La producción de seda se convirtió en una de las fuentes de ingresos de esta región debido a la intervención de Francia e Italia (Tarābulṣī 2012, 8; Khater 2001, 20). Accesorios de lujo buscados y apreciados en los nacientes mercados capitalistas europeos fueron hechos a base de este material. De esta manera, Francia, que había intervenido políticamente en Líbano, trasladó maquinaria para la producción del hilo de seda y aprovechó el abaratamiento de la mano de obra a través del empleo de mujeres libanesas. Italia, al igual que los franceses, convirtió al Monte Líbano en centro productor de capullos del gusano de seda y este ejercicio comercial vino a reordenar la producción agrícola del Monte y por ende, las relaciones estructurales de poder y estatus de hombres y mujeres.

Las familias campesinas libanesas concebían su relación con el espacio a través de la filiación social y cooperación, es decir, los hombres veían en el trabajo de labrar la tierra para la siembra del árbol de morera su rol de proveedores del hogar y su masculinidad atestiguada en esta labor, en cambio las mujeres dedicaban energía a

---

<sup>1</sup> Anexo Mapa 1.

roles de organización y administración del hogar. Sin embargo, con la necesidad de la producción de seda creada por los mercados franceses e italianos, las mujeres campesinas libanesas se introdujeron en la dialéctica del mercado por su habilidad para extraer el hilo y para trabajar en las incipientes fábricas de seda. La necesidad de incluir a las mujeres en la generación de ingresos para las familias campesinas generó dos cambios a nivel social, por una parte, una visión estigmatizada desde las burguesías y las autoridades de fe hacia las mujeres, ya que estas últimas debían trabajar fuera del espacio de su hogar y estar expuestas al contacto con miembros masculinos no pertenecientes a sus familias; y por otra parte, las mujeres comenzaron a entablar diferentes relaciones con el consumo de bienes, ya que ganaban dinero y podían adquirir objetos como maquillaje y prendas de vestir a su gusto que les permitía ejercitar su poder de decisión, aunque la mayor parte de su ingreso por último destinaban a apoyar al hogar al que pertenecían.

Los hombres, a pesar de ser conscientes del ingreso económico generado por las mujeres en la fábrica, se rehusaban a realizar un trabajo que atentaba contra su masculinidad, además, de que los obligaba a adaptarse a nuevas formas de trabajo insertados por la modernidad capitalista. Por ejemplo, trabajar en lugares cerrados, cumplir con turnos de trabajo de doce horas y someterse a la dirección de un capataz. Ser un trabajador de la fábrica afectaba el estatus tanto de hombres como de mujeres. Sin embargo, una manera en la que ellos decidieron formar parte del mercado de la seda fue abriendo sus propias fábricas para emplear a mujeres de sus propias familias o de la comunidad.

El ingreso de la seda en el Monte Líbano permitió el ascenso de ciertas familias campesinas a la clase media, lo que generó un nuevo consumo de bienes como el café de importación, el consumo de azúcar y otros productos que entraban del comercio con Europa. Es así que el estilo de vida, de estos hombres y mujeres se modificó al igual que la distribución de las tierras del Monte. Se sabe que la mayoría de tierras del Monte se destinaron a la plantación del árbol de morera, por tanto, tierras destinadas al sembrío de productos para abastecer a los habitantes y demás migrantes internos que se desplazaron atraídos por el mercado de la seda se volvieron escasas y se tuvo que depender "del interior sirio para la producción de cereal y ganado" (Tarābulī 2012, 42).

Al mismo tiempo que los libaneses campesinos disfrutaban de poder adquisitivo y nuevo estatus generado por la producción de seda con Europa, los

franceses e italianos expandían su comercio con mercados de Asia. La apertura del Canal de Suez permitió el comercio con estas regiones del mundo, y por tanto, una nueva inversión de roles de producción. Monte Líbano dejó de ser un lugar competitivo de producción, así que las fábricas y tierras dejaron de percibir los beneficios de la venta de seda con Francia e Italia. A esto se debe añadir que para 1915, la hambruna, epidemias de tifus, lepra y prostitución generada por esta rotación de producción afectaron las condiciones de vida tanto en áreas rurales del Monte como en sitios urbanos como Beirut (Tarābulsi 2012, 72).

Los hombres que ya no podían trabajar la tierra y las mujeres al verse sin el ingreso de las fábricas no podían mantener el estatus de vida generado por la seda. Durante el período de 1890 a 1914 un tercio de la población del Monte Líbano (Tarābulsi 2012, 47; Khater 2001, 8) salió con destino al Continente Americano. Las razones de la migración no solo obedecían a la pérdida de la relación comercial con Francia e Italia, sino más bien a la incapacidad de los libaneses de mantener su nuevo estilo de vida. Otras razones de la migración se presumen fueron las diferencias entre musulmanes y cristianos. Durante este período los migrantes libaneses entraban en cadenas de deudas con usureros que les facilitaban el *nawlun* o dinero para comprar boletos de navío y poder cruzar el Atlántico (Tarābulsi 2012, 54). Algunos de los migrantes, especialmente hombres, partían con el propósito de comprar una parcela de tierra a su retorno durante la bonanza del comercio de la seda, sin embargo, la tierra no estaba disponible para la venta lo que provocaba que el retorno de algunos emigrantes no fuera posible (Tarābulsi 2012, 47). Las mujeres, por otro lado, se volcaban a la migración al ver que sus compañeros no retornaban o simplemente dejaban de enviar dinero para su manutención. Muchas de ellas salían sin la certeza del lugar de ubicación de sus esposos, estadísticas muestran que “dos de cada diez inmigrantes a Argentina fueron mujeres y en relación a Brasil el cuarenta y uno por ciento de libaneses registrados en migración eran mujeres” (Khater 2001, 70).

De este contexto histórico y económico que propagó la sericultura durante este período se resalta que el sentido de pertenencia de los habitantes del Monte Líbano no circulaba en torno la ubicación geográfica, sino que más bien se regía en torno a las relaciones de cooperación entre la familia y comunidad. El sentido de pertenencia a una nación no estaba definido propiamente porque el Estado Libanés solo fue reconocido a partir del primero de septiembre de 1920. Entonces, la diáspora árabe o *Mahjar* problematizó la relación de pertenencia y sentido de hogar de estos migrantes.

Para el contexto de este estudio desde la ciudad de Manaus que es el lugar de desarrollo de la novela *Dois Irmãos* del escritor brasileño de ascendencia libanesa Milton Hatoum.

## 2. El Boom del caucho brasileño y Manaus

*Caoutchouc* vino a ser para la Amazonía brasileña lo que la seda fue para el Monte Líbano, es decir, el material que generó desarrollo económico y social en esta región pero que al mismo tiempo la predestinó a la ruina. Gracias a los viajes de exploración y observación de Fresneau y de La Condamine en el siglo XVII información sobre el árbol *Heveabrasiliensis* se difundió en Europa lo que causó el interés mercantil expansionista sobre esta región (Wolf & Wolf 2009, 17). En 1876, Henry Alexander Wickham transportó muestras de este árbol a Londres las mismas que para 1910 van a permitir el ingreso de los mercados asiáticos en la producción global de caucho (Burns 1965, 418; Wolf et. al 2009, 8).

Colonizadores portugueses fundaron Manaus en 1660 ya que deseaban utilizar esta villa como centro para organizar y proteger a los escuadrones cazadores de esclavos de los grupos nativos de esta área (Wolf et. al 2009, 22-23). La fama que recibió esta región por su ubicación en el medio de la selva y por estar rodeada por el río Negro y los diferentes afluentes del Amazonas la convirtieron en el centro del desarrollo económico y social de Brasil y del caucho como producto de exportación al mundo. Las misiones expansionistas y extractivistas del siglo XIX sometieron a los *seringueiros*, indios, y *mamelucos* a condiciones bárbaras de explotación. Los primeros se dedicaban totalmente a la recolección de látex, los segundos eran aprovechados por su conocimiento de los ríos y de la selva para abrir caminos de ingreso a las áreas de bosques productores de *caoutchouc*. Los *mamelucos*, por otra parte, al ser los mestizos de la región tenían a cargo la poca agricultura de esta área (Wolf et. al 2009, 27). Con el objetivo de extraer la mayor cantidad de caucho para la exportación, los portugueses confiaron la producción de alimentos de consumo básico a las importaciones de otros países. Alimentos de la dieta diaria de los habitantes de esta región llegaban de Portugal, Estados Unidos, Inglaterra y Francia, pero así también llegaban migrantes de otras nacionalidades atraídos por el comercio propiciado por el caucho.

El boom del caucho transformó totalmente a Manaus. Para el año de 1910 el nivel de exportaciones de caucho había superado las expectativas, Burns (1965, 414) afirma que 345.079 toneladas de látex se exportaban al mundo. Así Manaus se transformó de villa alejada a ciudad centro de la opulencia y estilo europeo en la Amazonía. La villa que había iniciado con 5000 habitantes para el tiempo del boom tenía 50000 residentes de todas las naciones (Burns 1965, 401,412). Las actividades financieras en Manaus giraban en torno a la presencia de los ingleses que manejaban el único banco de la ciudad, y el control inglés del sector financiero se reafirmaba en la libra esterlina que circulaba como forma de pago junto a los reales. En cambio, la presencia de los franceses se reflejó en el estilo de vida de los manauenses que vestían y socializaban bajo los preceptos parisinos. El sistema de educación en la ciudad también se organizó siguiendo lineamientos de los centros franceses, y Manaus el 15 de marzo de 1910 fundó la primera universidad de todo Brasil (Burns 1965, 409).

Sin embargo, así como la ciudad crecía y acogía a embarcaciones transatlánticas debido a la creación en 1900 del Puerto de Manaus, también en los márgenes de la ciudad se agrupaban los suburbios. El costo de vida elevado debido a la importación de productos básicos y también los rezagos de cadenas de endeudamiento de los *seringueiros* e indios durante procesos de colonización mostraban el otro lado del desarrollo y entrada a la modernidad de la región. La prostitución también atrajo mujeres migrantes de todas las nacionalidades a tal punto que los periódicos de la ciudad anunciaban en sus páginas tratamientos de enfermedades de transmisión sexual.

La opulencia y el boom del caucho sirvieron como un imán para atraer desplazamientos de hombres y mujeres entre ellos del medio oriente. La presencia de migrantes sirio-libaneses se sintió en la época del boom. Los recién llegados retomaron el negocio de vender por las calles que los indios a inicios del boom habían comenzado. Los árabes no fueron los únicos vendiendo baratijas a lo largo del río Negro, sino que aprovecharon la presencia y acceso que tenían a los objetos que las importaciones permitían.

Es en este contexto que Manaus y el caucho se desarrollaron con la ayuda de su mayor importador que fue Estados Unidos, sin embargo, el dominio y bonanza de los portugueses sobre los mercados internacionales decayó para la segunda mitad de 1910 cuando ya los asiáticos habían organizado sus propias plantaciones de caucho.

Los precios del *caoutchouc* bajaron frente a la competencia de los asiáticos y Manaos junto con sus habitantes sintieron los efectos de la crisis.

### *Discusión*

Poner a estos dos contextos económicos y sociales frente a la Modernidad en Monte Líbano y Brasil permite al lector de la novela *Dois Irmãos* entender las temporalidades en las que personajes de la novela de Hatoum se desplazan. Por una parte es posible concebir el Manaos y Líbano que la primera generación de migrantes rememora y utiliza como ancla para situar sus conexiones con lo social, político y cultural. Y por otra parte, posibilita mirar como estos desplazamientos de migrantes extranjeros e internos se dinamizan y alimentan el recuerdo de dos naciones en construcción en el paso de la Modernidad.

Esta relación que los migrantes establecen en sus viajes por territorios geográficos, de la memoria y de la materialidad cultural proponen indagar conceptos de pertenencia desde el *Mahjar*, la concepción de hogar, el tráfico de las emociones y cultura en la migración y exilio. Y por último llaman a contemplar la posibilidad e imposibilidad de un retorno sea metafórico o físico. Todo tránsito por estas experiencias y espacios de la narrativa de Milton Hatoum sirven para medir las transformaciones que personajes como Yaqub, Halim y Domingas van atravesar en la construcción de sus identidades las mismas que se van elaborar a continuación.

### **3. Transformaciones en la migración y exilio**

Frances Bartkowski (1995, 23) describe al viaje como movimiento a través de un espacio y, por otro lado, diferencia entre aquellos viajeros que lo escogen y los que son forzados a realizarlo. Para Clifford (1999, 56), el viaje debe distinguirse por su “tinte inextinguible de localización” pero también lo considera como “una práctica cultural”. Sin embargo, Van den Abbeele (1992, 16) llama a discusión sobre la paradoja que establece el viaje, ya que si este es entendido como un movimiento entre un lugar y otro (sea real o metafórico) este se entiende como un desplazamiento que se reduce a un espacio restringido, es decir, el pensar que se parte de un lugar para

llegar a otro implica que se va a seguir un tránsito circunscrito. Lo que definiría al viaje como inexistente. Van den Abbeele (1992, 17-19) hace esta proposición en relación a la idea de un *oikos* - hogar o lugar de residencia - a partir del cual se puede concebir la idea de un viaje. Es decir, el viaje no puede ser entendido sin antes haber reconocido a un lugar como fijo u *oikos*, pero al mismo tiempo este lugar de residencia no puede ser identificado como tal sin haberse abandonado. Así, Van den Abbeele presenta esta paradoja en la cual el *oikos* representa la “antítesis” del viaje, pero que es necesaria para que el viaje pueda existir.

Los análisis de Van den Abbeele, Bartkowski y Clifford son importantes para la interpretación de la novela *Dois Irmaos*, de Milton Hatoum, ya que en su narrativa se presenta la migración de: Halim y Zana, a Brasil desde Líbano para asentarse en Manaos; el desplazamiento forzado de su primer hijo gemelo, Yaqub, al sur de Líbano; y el movimiento interno, de Domingas, cuando es internada en el orfanato de las monjas para después ser intercambiada como empleada doméstica por recursos para el hogar de huérfanos. Por tanto, la novela nos presenta tres tipos de personajes que se relacionan de diferentes maneras con el viaje y el espacio y los tres van a tener que construir una relación identitaria desde la migración.

Si la relación del *oikos* y el viaje van de la mano, entonces se debe tomar en cuenta que al tener un lugar conocido como fijo implica considerar la posible pérdida y ganancia en la experiencia del desplazamiento (Van den Abbeele, 1992 15 -16). El *oikos* sirve como punto de referencia para medir la transformación, ya que es el imaginario frente al cual se piensa el movimiento físico, cultural o metafórico de los personajes. Si una de las temáticas de la novela *Dois Irmãos* es la migración y el exilio entonces, se hace necesario ver como las definiciones de ser migrante y exiliado extraídas de la novela van informando sobre las identidades que Halim, Yaqub y Domingas desarrollan en el intersticio del desplazamiento, el hogar, la pérdida y ganancia de la economía de sus viajes individuales por Líbano y Manaos.

#### **4. Halim: migrante libanés en Manaos**

La voz narrativa de *Dois Irmãos* representada por Nael, el hijo no reconocido de uno de los gemelos con Domingas, pone al lector junto a la presencia de migraciones nacionales e internacionales en Manaos. Inicia el capítulo dos situando el contexto político y económico brasileño en el año de 1914, el mismo que se apoya al

mencionar al Puerto de Manaos como razón de las migraciones a esa zona. Nael, describe la presencia de varias nacionalidades, y recrea la manera como los idiomas se inter-relacionaban alrededor del Biblos. El restaurante del padre de Zana sirve como punto de encuentro de los migrantes. Nael, propone aquí la primera definición de lo que es ser migrante y dice: “Hablaban portugués mezclado con árabe, francés y español, y de esa algarabía surgían historias que se cruzaban, *vidas en tránsito*, un vaivén de voces que contaban un poco de todo...”<sup>2</sup>. Casi al final del mismo capítulo, en cambio utilizando a Galib, padre de Zana, Nael se apoya en la imagen del migrante que retorna para definir a la inversa a los que se van: “[Galib] Soñaba con los cedros, su lugar. Para allá regresó, se reencontró con partes dispersas de su clan, los que permanecieron, *los que renunciaron a aventurarse en búsqueda de otro lugar.*”<sup>3</sup>

Es decir, que la voz narrativa construye a un migrante que por un lado imagina su vida en tránsito o se mantiene en constante desplazamiento, y por otro lado, apela al carácter de incertidumbre que envuelve la migración. Mardorossian (2002, 16) define a la identidad migrante como “ambivalente” debido a que esta ya no se enfoca en “ser” sino en “convertirse”, es decir, que frente a la economía del viaje se puede identificar una pérdida frente a la identidad del ser que se reconoce en su *oikos* pero que en esta vida en tránsito re-negocia su relación con este punto de referencia en relación a lo que ahora considera vital para su presente y su futuro (Hout 2012, 186). Halim, al final de este capítulo, reflexiona sobre su condición migrante frente al presente y futuro: ““Volver a la *tierra natal* y morir”, suspiró Halim. “Es mejor permanecer, *quedarse quieto en el lugar dónde escogemos vivir.*””<sup>4</sup>

Halim entonces comienza a cuestionar su relación con el *oikos*, su tierra natal que es el sur de Líbano ya no es el punto de referencia al que su tránsito deba retornar. La migración ha venido a alterar su concepción de lo que considera su lugar de arraigo. Halim permuta la connotación del *oikos* del plano geográfico al de las relaciones que

---

<sup>2</sup> La traducción y el énfasis son míos. Desde ahora en adelante el texto original va aparecer como nota al pie de página. “Falavam português misturado com árabe, francês e espanhol, e dessa algaravia surgiam histórias que se cruzavam, vidas em trânsito, um vaivém de vozes que contavam um pouco de tudo...” (Hatoum 2000, 36)

<sup>3</sup> El énfasis es mío. “Sonhava com os Cedros, seu lugar. Para lá voltou, reencontrou partes dispersas do clã, os que permaneceram, os que renunciaram a aventurar-se em busca de um outro lar.” (Hatoum 2000, 42)

<sup>4</sup> Énfasis es mío. “Voltar para a terra natal e morrer”, suspirou Halim. “Melhor permanecer, ficar quieto no canto onde escolhemos viver.” (Hatoum 2000, 43)

comienza a establecer con su lugar de acogida y con sus recuerdos del pasado. También es importante señalar el distanciamiento que hace con el significado inicial del viaje propuesto por Bartkowski y Van den Abbeele ya que Halim prefiere la fijación a lo que él llama quedarse quieto.

Su preferencia por salir del viaje se puede justificar en el contexto histórico libanés, ya que la situación en el Monte Líbano durante la última parte del siglo XIX y comienzos del siglo XX era de indigencia. Los migrantes que deseaban retornar con la esperanza de comprar una parcela de tierra para poder vivir de la agricultura no podían hacerlo, ya que los que tenían acceso a las tierras no las querían vender por mantener control de la sericultura, así que muchos migrantes no tenían más alternativa que establecerse con sus familiares en sus nuevos hogares en el *Mahjar* (Tarābulī 2012, 47). Halim propone el dinamismo de su concepción del *oikos*, y cómo este va a fluctuar de acuerdo a su experiencia en Manaos (Mardorossian 2002, 22).

Manaos, sin embargo, fragmenta a Halim y le permite su inserción dentro de tres aspectos: a nivel comercial, emocional y religioso. Nael construye a Halim desde el estereotipo del “comerciante bandeirante”<sup>5</sup> y lo introduce así: “A las seis de la mañana ya estaba vendiendo sus baratijas en las calles y plazas de Manaos, en las estaciones y dentro de los tranvías; solo paraba de *mascatear* alrededor de las ocho de la noche;”<sup>6</sup>, después lo reduce al cuerpo emocional:

Un romántico tardío, un tanto desubicado o anacrónico, ajeno a las poderosas apariencias que el oro y el robo propician. Tal vez pudo haber sido un poeta, un flâneur de provincia; no pasó de ser *un modesto comerciante poseído de fervor pasional*.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Migraciones libanesas de primera generación se asentaron en regiones como São Paulo, Mato Grosso y Minas Gerais para vender o intercambiar mercancías que cargaban en sus maletas, por eso se los llamaba “comerciantes bandeirantes”. (Truzzi 2009, 82)

<sup>6</sup> El verbo *mascatear* no existe en español. Sin embargo, he decidido mantenerlo porque me parece que el aspecto político y cultural del término no puede ser representado por la traducción más cercana de “vendedor ambulante”. Traducción y énfasis son míos. “Às seis da manhã já estava vendendo seus badulaques nas ruas e praças de Manaus, nas estações e mesmo dentro dos bondes; só parava de *mascatear* por volta das oito da noite;” (Hatoum 2000, 37-38).

<sup>7</sup> Énfasis es mío. “Um romântico tardio, um tanto deslocado ou anacrônico, alheio às aparências poderosas que o ouro e o roubo propiciam. Talvez pudesse ter sido poeta, um flâneur da província; não passou de um modesto negociante possuído de fervor passional.” (Hatoum 2000, 29)

para terminar, enfrentándolo con su pasado a través de su convicción de fe:

Las cristianas maronitas de Manaos, jóvenes y viejas, no aceptaban la idea de ver a Zana casarse con un musulmán. ...Le contaban a Dios y al mundo chismes así: que él era un mascate, un buhonero cualquiera, un bruto, un mahometano de las montañas del sur de Líbano que se vestía como un pobretón y parloteaba por las calles de las plazas de Manaos.<sup>8</sup>

La descripción de Halim informa de un proceso de construcción de identidad desde la diáspora. El *Mahjar* convierte a Halim en ente de “naturaleza poliédrica” que “pivota sobre diversos contextos” (Hilu da Rocha Pinto 2009, 193-194) ya que adopta una nueva relación con el espacio a través del comercio informal, la plaza, el tranvía, el viajar río arriba y socializar con los brasileños se convierte en su forma de integración. *Mascatear* no es algo que hacen todos los inmigrantes sino que es un aspecto que se asocia con los migrantes del *Mashriq*<sup>9</sup> que llegaban a América Latina (Cainkar 2013, 134). Por otro lado, también la religión lo vuelve a situar en el sur de Líbano ya que a pesar de que los migrantes han abandonado su *oikos* geográfico la diferencias políticas y religiosas se insertan en el telón de Manaos. La rencilla de cristianos y musulmanes se mantiene en el *Mahjar* y se vuelve de carácter transnacional lo que obliga a Halim a continuar transitando metafóricamente el *oikos* presente y el pasado.

Sin embargo, el *Mahjar* ofrece a Halim la oportunidad de desafiar a la tradición y su pasado. Halim de cierta manera representa a las voces de migrantes libaneses de primera generación que encontraron en Brasil una manera de romper con aspectos culturales discriminatorios de clase y control. Llegar a Brasil representaba un “alivio” y la remoción de estigmas asociados con marcadores de clase como la propiedad, el dialecto, y la vestimenta. Carlos Eddé (citado en Dyke 2014) recuerda el testimonio de un migrante libanés que describe su arribo:

“Cuando salimos de Líbano y llegamos a este país [Brasil] no sentimos cansancio, ni frío, ni calor, ni sed, ni hambre, - simplemente trabajamos. Y

---

<sup>8</sup> “As cristãs maronitas de Manaus, velhas e moças, não aceitavam a ideia de ver Zana casar-se com um muçulmano.” “...Diziam a Deus e o mundo fuxicos assim: que ele era um mascate, um teque-teque qualquer, um rude, um maometano das montanhas do sul do Líbano que se vestia com um pé-rapado e matraqueava nas ruas e praças de Manaus.” (Hatoum 2000, 40).

<sup>9</sup> Se considera el Mashriq árabe a poblaciones que salieron de los siguientes países: Egipto, Irak, Jordania, Líbano, territorios ocupados de Palestina, Siria y Yemen.

principalmente no sentimos vergüenza - en Líbano vivimos avergonzados de no tener la casa y ropas apropiadas, de no tener el dialecto correcto ni educación adecuada. Esto hace que los libaneses en Líbano tengan vergüenza de intentar cosas nuevas.”<sup>10</sup>

La travesía y el proceso de acogida de los migrantes no quiere decir que se desarrolló sin problemas o con una total asimilación del lugar de llegada. Nael informa al lector las condiciones en las que Halim ingresa a Brasil: “Él padeció. Él y muchos inmigrantes que llegaron con lo que tenían puesto.”<sup>11</sup> Sin embargo, propone la autoafirmación del migrante en relación a su nuevo lugar de acogida. Halim cuando rememora la imagen de su boda con Zana confirma su proceso de transformación o “convertirse” al que Manaos le somete: “Fue un beso voraz y vengativo”, me dijo Halim. “Callé a aquellas habladoras, y en aquel beso estaban todos los *gazais*<sup>12</sup> de Abbas”<sup>13</sup>. La metáfora del beso voraz engloba el desafío al sistema discriminatorio que había dejado en Líbano pero que se trasplantó a la Amazonía con los migrantes maronitas, y demuestra que su subjetividad “anacrónica” y descolocada como ya lo ha descrito Nael da paso a que surja un nuevo sentido de identidad y relación con su nueva comunidad (Bartkowski 1995, 28).

## 5. Yaqub, exilio y la lengua

Beatriz Colombi (2010, 287) en relación a la migración propone que los elementos que trazan fronteras entre los diferentes tipos de movimientos como el

---

<sup>10</sup> Traducción es mía. “A fresh immigrant once said to me: ‘When we leave Lebanon and we come to this country we feel no tiredness, no cold, no heat, no thirst, no hunger — we just do it. And principally we feel no shame — in Lebanon we live in shame of not having the right house, the right clothes, not speaking the right way, not having the right education. This makes Lebanese in Lebanon ashamed of trying new things.’” (Dyke, 3 de julio de 2014).

<sup>11</sup> “Ele padeceu. Ele e muitos imigrantes que chegaram com a roupa do corpo.” (Hatoum 2000, 39)

<sup>12</sup> Gazal o Gacelas se refiere a poemas de amor que aparecen a partir del siglo VII en Arabia. A través del árabe toman diferentes rutas e ingresan a Persia, India, Turquía y España. Se caracterizan en su contenido por elaborar temáticas como “homenaje a la belleza del ser amado, queja del amante por no conseguir al ser amado, declaración de un amor inconmensurable, reproche porque el ser amado no responde al amor incondicional que se le ofrece, y representación del ser amado haciendo alusión a rasgos físicos, o también de clase, religión, etc.” (Bauer y Neuwirth 2005, 9, 18)

<sup>13</sup> Énfasis es mío. “Foi um beijo guloso e vingativo”, disse-me Halim. “Calei aquelas matracas, e todos os gazais do Abbas estavam naquele beijo.” (Hatoum 2000, 41)

exilio, expatriación y la vida en la diáspora son de carácter “volitivo”. Es decir, que la decisión de dejar o no un lugar puede ser por elección propia, sujeta a razones políticas y económicas o puede ser algo impuesto por un agente externo. Halim se convierte en el agente externo que decide el desplazamiento de su hijo mayor, Yaqub, al sur de Líbano. El padre mira al viaje como una estrategia para controlar la rivalidad que se desata entre sus hijos gemelos, Yaqub y Omar. Halim piensa en el viaje como “una separación. Una distancia que promete apagar el odio, los celos y el acto que los engendró.”<sup>14</sup> Así, Yaqub se convierte en un exiliado ya que no puede regresar a Brasil hasta que su padre envíe una carta para pedir a sus parientes el retorno de su hijo. La narrativa de la novela, por tanto, propone al exilio como otra manera de analizar la transformación que sucede en este desplazamiento a través de la relación que Yaqub mantiene con su concepción de hogar, Manaus, Líbano, la memoria y la lengua. También cómo esta experiencia provoca en el personaje sentidos de pérdida y ganancia dentro de la economía del viaje.

Said (2002, 146) al igual que Colombi fija al exilio como algo que no es de elección, y lo sitúa como un acontecimiento al que una persona se expone desde el nacimiento, o se refiere a ese algo que le acontece a la persona; devolviéndolo al lugar del carácter involuntario que lo separa de las otras formas de desplazamiento migratorio. Sin embargo, mirar al exilio como una mera transición geográfica desconoce el carácter metafórico que éste también encierra. Salama (2007, 249), por otra parte, propone mirar al exilio dentro del campo de las experiencias del sujeto y cómo esta experiencia personal entra en diálogo con el sentido de “no lugar”. El “no lugar” o sentido de “extrañamiento” que se desarrolla en el exiliado, por tanto, advierte de una ruptura o fragmentación que se genera con su *oikos*. Julia Kristeva (1991, 10) considera que el “extranjero” flirtea con la ausencia, y siempre está en “otra parte”, pero pertenece a ninguna. Es decir, comienza a habitar el no lugar.

Yaqub en la narrativa parece desplazarse en más de una temporalidad y espacio, y se convierte en un rompecabezas que intenta armarse entre su vida antes de viajar al sur de Líbano, y después a su retorno a Brasil a los dieciocho años. Sin embargo, su

---

<sup>14</sup> “Então Halim decidiu: a viagem, a separação. A distância que promete apagar o ódio, o ciúme e o ato que os engendrou.” (Hatoum 2000, 23)

relación con su *oikos* que es su casa en Manaus, siempre va a ser de incertidumbre y ambigüedad. Nael dice: “[Yaqub] Viajó callado, dejó la casa que ocupó con parsimonia y discreción. Era poco más que una sombra habitando un lugar”.<sup>15</sup> Esta es la definición de hogar que parece tener Yaqub a partir del retorno de su exilio, utilizando esta definición es posible distinguir primero que “sombra” genera la idea de no materialidad de que hay una presencia pero que habita un intersticio, no pertenece ni se deja pertenecer. Y segundo, que desde el silencio Yaqub comienza a dialogar con las diferentes construcciones que se generan sobre él.

El “no estar” y “no pertenecer” es el tránsito en el que Yaqub aprende a vivir, por lo tanto, se predice que su exilio nunca termina. Zana, su madre, lo mira siempre como el “extranjero” que la enfrenta con su pasado geográfico pero que al mismo tiempo es parte de su presente cultural. La llegada y el encuentro con Halim en Río de Janeiro muestran a Yaqub como el “otro” que llega a romper con el orden establecido. Nael dice: “[Halim]Vio el rostro crispado de Yaqub, vio al hijo levantarse enojado, bajarse el pantalón y mearse frente a la pared del bar en plena Cinelandia”<sup>16</sup> más adelante, Halim lo regaña por su falta pero dice Nael: “...el hijo *no entendió o fingió no entender* el pedido del padre.”<sup>17</sup> Said (2002, 145) argumenta que el exiliado se apropia de la diferencia y al hacerlo se toma el derecho a rechazar pertenecer a la comunidad de acogida. En el caso de Yaqub, su derecho se ve ejercido en el “no entender” y de “fingir no entender”, ya que lo primero se justifica en su distanciamiento con las prácticas culturales de Manaus, lo que confirma la ruptura del ser con el medio; y el segundo, fingir no entender solo lo puede hacer al aceptar que al habitar el intersticio puede re-apropiarse de lo que unos han identificado como el miedo a las fallas en el proceso comunicativo (Salama 2007, 240). Para Yaqub las fallas del acto comunicativo son una ventaja para transitar en más de un espacio cultural sin ser penalizado.

---

<sup>15</sup> “Viajou calado, deixando a casa que ele ocupara com parcimônia e discrição. Era pouco mais que uma sombra habitando um lugar.” (Hatoum 2000, 35)

<sup>16</sup> “Vio o rosto crispado de Yaqub, viu o filho levantar-se, aperreado, arriar a calça e mijar de frente para a parede do bar em plena Cinelândia. (Hatoum 2000, 14)

<sup>17</sup> Énfasis es mío. “..., mas o filho não entendeu ou fingiu não entender o pedido do pai,” (Hatoum 2000, 14)

“Fingir no entender” lo ubica en dos espacios desde los que puede comenzar a manipular su nivel de participación en la comunidad y de cierta manera retomar poder sobre las diferentes etiquetas que como “extranjero” va acumulando en su tránsito. Zana, por ejemplo, crea en el lector el imaginario del hijo que desde el día de su separación se va echar a perder. Ella dice: “Mi hijo se va convertir en un bruto, en un pastor, en un *ra’í*. Va a olvidar el portugués y no va a poner pie en la escuela porque no hay escuela allá en la aldea de tu [Halim] familia.”<sup>18</sup> Una vez llegado del exilio, Zana, refuerza esta imagen del comportamiento “salvaje” del hijo en los lugares públicos, Nael dice: “Zana temía que él mease en el patio del colegio, comiese con las manos en la cafetería o que matase un cabrito y lo trajese para casa.”<sup>19</sup> El poder de estas representaciones de lo “extranjero” proyectados desde la madre hacia el hijo trascienden al ámbito de la escuela; tanto profesores como alumnos también asocian a Yaqub con el símbolo de lo “rudo” y hasta con falta de forma: “la vasija mal formada” (Hatoum 2000, 24).

La identidad discursiva generada desde la madre y en la interacción con el ambiente escolar hacen que Yaqub entre en una crisis de identidad. Por una parte, adopta el silencio como estrategia y lugar desde el cual contemplar su reinserción en su hogar y ciudad. Pero también le sirve como el descanso desde el cuál digerir su relación con la lengua. Yaqub no nació fuera de Brasil, por tanto, el portugués es su “lengua materna”, sin embargo, también se relaciona con el árabe heredado de sus padres y de su estancia en el sur de Líbano. La narrativa indirectamente problematiza la experiencia de los hijos de padres migrantes libaneses que comienzan a identificarse con la lengua del lugar de acogida y los vocablos de la lengua heredada en la diáspora.

Es en árabe que Yaqub reconoce y confirma la identidad de su padre en Río de Janeiro, “el hijo, preguntó: “Baba?” Seguidos de los cuatro besos en el rostro, un abrazo prolongado y las saluciones en árabe”.<sup>20</sup> Sin embargo, es en árabe que se lo realza en su calidad de “extranjero” también. La transferencia de sonidos del árabe al portugués son indicadores de la tensión que se comienza a generar dentro de las

---

<sup>18</sup> Énfasis en el original. “Meu filho vai voar um matuto, um pastor, um *ra’í*. Vai esquecer o português e não vai pisar em escola porque não tem escola lá na aldeia da tua família”. (Hatoum 2000, 12)

<sup>19</sup> “Zana temia que ele mijasse no pátio do colégio, comesse com as mãos no refeitório ou matasse um cabrito e o trouxesse para casa.” (Hatoum 2000, 24)

<sup>20</sup> “...o filho, perguntou: “Baba?”. E depois os quatro beijos no rosto, o abraço demorado, as saudações em árabe.” (Hatoum 2000, 11).

comunidades lingüísticas en las que interviene. Cambiar “la p por la b” (Hatoum 2000, 24) y sentir la necesidad de encerrarse en su habitación para “repetir palabras mal pronunciadas” confirman la pérdida de “productividad” que se asume es afectada con el olvido de la lengua (Arendt 2000, 13). También se comienza a ver como la participación en la comunidad lingüística se controla de ambos lados.

Zana y Rânia, su hermana, se convierten en los gendarmes de la “identidad y lengua” que Ariella Azoulay describe en su propia experiencia de pertenecer a la herencia francesa, judía y palestina (2013). La madre imprime en Yaqub “la otredad”, la cual debe ser controlada y corregida. Rânia indirectamente escucha al hermano y corrige sus errores dichos en portugués. Es decir, las dos mujeres son los gendarmes que asumen cómo debe ser Yaqub y qué debe hacer Yaqub. La lengua se convierte en un lugar de contrastes y vehículo identitario que Yaqub debe aprender a manejar.

La migración entre estos dos sistemas lingüísticos forma parte del proceso de construcción identitaria al que el “extranjero” debe someterse. También se convierte en el sitio de disputa del *oikos* en relación a la comunidad en la diáspora. Yaqub según la narrativa guarda un secreto sobre los cinco años que permaneció en exilio. Sólo revela que estuvo a cargo del cuidado del rebaño (Hatoum 2000, 30), más cuando se lo expone a considerar el significado de Líbano en una conversación que tiene con Talib, uno de sus vecinos en Manaus y amigo cercano de la familia de Halim, Yaqub se distancia totalmente del sentido de *oikos* propuesto por la identificación con una nación.

Talib dice: “No extrañas el Líbano?” a lo que Yaqub responde: “Qué Líbano?”, Talib continúa con su propia definición “Por ahora, solo hay un Líbano” ... “*Quiero decir que hay muchos, y aquí dentro cabe uno*” y se señaló el corazón. Yaqub hace una revelación importante: “No viví en el Líbano, señor Talib” ... “Me enviaron para una aldea en el sur, y el tiempo que pasé allá lo olvidé. Es eso mismo, he olvidado todo: la aldea, las personas, el nombre de la aldea y el nombre de los parientes. Lo único que no he *olvidado es la lengua*...”<sup>21</sup>

Yaqub plantea, por tanto, que no es la idea de una nación lo que lo relaciona con la herencia de sus padres, sino la lengua. A diferencia de Talib, que pertenece a la

---

<sup>21</sup> Énfasis es mío. “Não sentes saudades do Líbano?” ... “Que Líbano?” ... “Por enquanto, só há um Líbano”, ... “Quer dizer, há muitos, e aqui dentro cabe um.” Ele apontou para o coração.... “Não morei no Líbano, seu Talib.” ... “Me mandaram para uma aldeia no sul, e o tempo que passei lá, esqueci. É isso mesmo, já esqueci quase tudo: a aldeia, as pessoas, o nome da aldeia e o nome dos parentes. Só não esqueci a língua...” (Hatoum 2000, 88-89)

primera generación de migrantes libaneses en Brasil, que tiene una concepción más geográfica de su *oikos* en el mediterráneo. Sin embargo, los dos tipos de migrantes coinciden en que comparten una experiencia en relación a un punto de origen y destino. Para Talib, ya el *oikos* se ha transformado en la identificación con un sentimiento de pertenencia al que todos los migrantes llevan en sus cuerpos y confirma que pertenecer es algo individual. Yaqub, por otra parte, no ve al sur del Monte Líbano como el lugar con el que desee mantener una conexión. A tal punto que ha decidido olvidarlo. La memoria es el recurso de los exiliados para negociar su identidad en torno a la experiencia.

Yaqub encarna una realidad en la que su vivencia en el lugar de acogida siempre se mide en torno a los acontecimientos de la memoria del tiempo en exilio y lo que está ocurriendo en su lugar de acogida. Said (2002, 148) plantea a la memoria como el espejo en el que se mira el presente y todo acto de supervivencia, adaptación y reinserción se a va a comparar en esta dialéctica. En la economía del viaje Yaqub parece ganar y perder en relación a sus dos lenguas. Por una parte, perder el dominio de una momentáneamente le permite adoptar el silencio para “re-inscribir en su cuerpo” una nueva forma de mirarse a través de la lengua (Azoulay 2013). Una carta a su padre desde São Paulo afirma esta transformación “...cuando Yaqub, en São Paulo, comunicó a su familia que había ingresado a la Escuela Politécnica (en “brimer lugar, baba”, escribió de broma).” Esta manera pueril de apropiarse -ganancia del viaje - de sus errores fonéticos que lo identificaban como el extranjero en la escuela, ahora él los utiliza para informar su distanciamiento del estigma que lo categorizó.

Kristeva (1991, 15) argumentaría que esta nueva relación con la lengua es una ilusión que aparentemente funciona como una resurrección, tener una “nueva piel” diría pero que es demasiado efímera y tan débil que se acaba cuando el acento revela sonidos particulares que no se han transformado en el habla. Sin embargo, Yaqub demuestra que, a diferencia, del perfeccionismo y obsesión de la búsqueda de un acento “nativo” de Kristeva, Yaqub va más allá y asume a las dos lenguas como su *oikos*. Tener esa funcionalidad en los dos sistemas le permite continuar la construcción de su identidad; Said (2002, 140-141) encuentra en los exiliados una “urgencia de reconstituir” sus vidas fragmentadas y justamente ese impulso se materializa en Yaqub con su migración a São Paulo.

La migración interna es una constante de los asentamientos de las migraciones libanesas en Brasil y mucho más de las segundas generaciones. La narrativa de

Hatoum también promulga desde el aspecto histórico de integración una variante de las segundas generaciones en torno al trabajo y asentamiento. Los hijos de las primeras generaciones de migrantes ya no veían el “mascatear” como la forma de ingreso y manutención de sus familias, ni tampoco sus padres apoyaban esta tendencia. Truzzi (2009, 83-89) identifica que la educación se convierte en un instrumento de “dispersión geográfica y movilidad social”. Obtener un título universitario se convirtió en una meta de las segundas generaciones ya que les permitía acceder a cargos de representatividad política y aún más les daba la oportunidad de separarse del estereotipo del “lucro fácil” tan asociado con la habilidad comercial de los migrantes sirios y libaneses.

Yaqub marca su reconstitución, primero, al enfatizar que “esta vez es él quien decide irse” (Hatoum 2000,33), y segundo, cuando por medio de la lengua comunica que ha sido aceptado para estudiar ingeniería en São Paulo. Este paso es primordial, ya que Yaqub rechaza la “otredad” del “*ra’i*” que su madre le impuso, ya no es el “joven rústico”, sino muestra que en la disputa de la crisis de la identidad se ha dado paso a la identidad que él busca. Se puede ver que Yaqub no tiene resistencia al movimiento, ni tampoco tiene la concepción del *oikos* como un lugar fijo, sino que prefiere la imposibilidad de la permanencia del intersticio de transitar la casa, la lengua, la memoria de Manaos y de la aldea. A este punto de la narrativa, al permanecer “extranjero” por volición como efecto de su separación temprana en la niñez puede comenzar a trabajar su libertad. Aquí el silencio, el retraimiento, y reclusión en su habitación, ser la “sombra” de la casa o como diría Todorov (2003, 392) “el sentimiento de permanecer en el anonimato para evitar la integración completa” sirven como catalizadores para que se pueda resolver la crisis identitaria; esto no es asumir que Yaqub deba escoger una identidad sobre otra, sino que a partir de este momento comienza a asumirse desde su presente. Yaqub se convierte en el cuerpo bilingüe o bihablante que Burneo (2017, 130-131) ha descrito como el epicentro en el cual lo “nativo”, “materno”, “nacional”, “extranjero” se miden sin jerarquizaciones y conviven en simultaneidad provocando la “desterritorialización de la lengua” y “destrucción de la identidad nacional”.

*Discusión*

Halim y Yaqub logran poner en escena a dos generaciones de migraciones libanesas al Brasil. Sus diferentes experiencias de vida en torno a la migración marcan precedentes para tratar de entender la presencia de estas comunidades en torno a su relación con la identidad cultural y el lugar de acogida. La narrativa de Hatoum se sirve de los procesos históricos de dos naciones para poner en diálogo la problemática de las “vidas en tránsito” provocadas por la Modernidad y el capitalismo. También llama a considerar cómo estos inmigrantes vienen a cuestionar el sentido de *oikos* para los que llegan y los que estaban antes.

El viaje de estos dos personajes permite ver la fluidez de la identidad, Hatoum (2006) ya ha expresado que el nivel de “empatía” frente a la imagen de “residencia” no sólo es en relación a la tierra o lugar de nacimiento. Halim y Yaqub muy claramente demuestran desde dónde se posiciona el inmigrante frente a esta dialéctica y también sirven como ejemplos de la integración de Brasil no sólo de estas comunidades sino de todas las que llegaron a la Amazonía atraídas por el caucho.

Sin embargo, la presencia de los inmigrantes también modifica el paisaje de Manaus y la novela *Dois Irmãos* se convierte en la diáspora a la que el lector se desplaza para experimentar el medio oriente dentro del norte amazónico. La presencia de restaurantes, bares y sitios que se asocian con el imaginario árabe sirven para construir representaciones acerca de estos inmigrantes. Es a través de estos nombres y objetos que viajaron con los inmigrantes que su presencia se inserta en el exotismo de Manaus. Lo que lleva al lector a considerar otro aspecto del viaje de estas migraciones: alrededor de las relaciones que establecen los cuerpos y objetos. La cultura material también adquiere un nuevo sentido de *oikos* y esta relación que interpretan los inmigrantes con su pasado material merece atención.

## Capítulo segundo

### Cuerpos, Objetos e Identidad: Domingas, Halim y la cultura material

“Chorava que nem uma viúva”, disse-me Halim. Se esfregava nas roupas do pai, cheirava tudo o que tinha pertencido ao Galib. Ela se agarrou às coisas, e eu tentava dizer *que as coisas não têm alma nem carne. As coisas são vazias...* mas ela não me ouvia.<sup>22</sup>  
(Halim, *Dois Irmãos*)

La migración atestigua sobre la transformación no solo de personas, pero también de objetos y experiencias que forman parte de la identidad de sus dueños. Los objetos que aparecen en las narraciones de migrantes también entran en la economía del viaje al re-significarse en las relaciones del ser con el espacio, con la comunidad y con el medio. Los objetos, por tanto, adquieren un valor comunicativo. De esta manera, la economía del viaje pide mirar a la cultura material dentro de los sentidos de pérdida y ganancia, pero también dentro del itinerario al que esta es sometida. Mirarla desde la imagen del itinerario permite medir el significado de las cosas en relación a las diferentes etapas que estas atraviesan en el viaje (Hahn y Weiss, 2013).

Los objetos según Phal y Rowsell (2010, 1-2) tienen cualidades de representación y materialización, “son creados y adquieren valor de acuerdo a un contexto en particular”; sin embargo, este proceso de significación también ocurre a la inversa donde los objetos “asimismo crean y utilizan” a sus dueños (Csikzentmihalyi y Rochberg-Halton, 1981). En esta relación que establecen los objetos con las personas entonces hay que recalcar la cualidad de que estos nunca están “inmóviles” ni tampoco son “inertes” (Hahn y Weiss, 2013). La movilidad se refiere, en este contexto, a la que se produce no por un desplazamiento físico sino más bien en relación a las articulaciones que se generan en el entorno social, cultural y económico en el que se encuentran los objetos y las personas.

En el extracto presentado al inicio de este capítulo, Halim contemplando a Zana propone dos aspectos importantes para definir a las cosas, por una parte, dice que “las

---

<sup>22</sup> Énfasis es mío. (Hatoum 2000, 42-43)

cosas no tienen ni alma, ni carne”; y, por otra parte, que “las cosas son vacías”. Halim hace una separación tajante entre lo vivo y lo exangüe y a lo último le retira la calidad de contener algo ya sea físico o inmaterial. Sin embargo, las ropas que Zana sujetaba en sus manos son muestra de que en sí los objetos ganan nuevos sentidos aún después de la muerte del dueño. Ahora, las ropas de Galib adquieren características de lo que fue para Zana su padre y las emociones que evocan en la hija que ahora es hija del muerto. Sostener las ropas sirve como indicador de que Zana ahora es huérfana, y confirma la muerte del padre. Es decir, las ropas comienzan a actuar como itinerarios para describir las transformaciones de la vida de Zana, pero también las ropas se han vuelto en itinerarios por sí mismos. Por tanto, la movilidad de los objetos está intrínsecamente ligada a variaciones del contexto (Hahn y Weiss, 2013), y estas últimas tienen el poder de condicionar el valor de los mismos.

Partiendo de estas definiciones, la novela *Dois Irmãos* propone momentos en el viaje de los personajes en los que los cuerpos se vuelven objetos, y los objetos, también construyen cuerpos. Domingas y Halim establecen relaciones identitarias en torno a estos itinerarios materiales: unas que reafirman su posición de clase y estatus migratorio, pero otras relaciones que ponen en entre dicho su condición de ser.

### **1. Domingas, sujeto-objeto y migrante india**

La voz de Nael introduce a Domingas en diferentes facetas de su vida. Una de ellas es cuando Domingas vive al margen del río Jurubaxi, y otra cuando es la empleada doméstica en la casa de Halim. Sin embargo, estos dos momentos en los que la narrativa de Hatoum construye a Domingas muestran alteraciones en la condición de individuo de la misma. Por un lado, Domingas es la madre de Nael, mujer india y huérfana a la que las madres del orfanato tutelan. Y, por otro lado, Domingas se convierte en un bien más de la casa de Halim.

Domingas inicia su viaje en la narrativa como la “niñita escuálida”, y “rebelde”, que recuerda sus orígenes en la selva y puede “reconocer los sonidos y tipos

de pájaros”<sup>23</sup>; pero que también a raíz de la muerte de su padre es separada de su comunidad y se ve obligada a vivir en una casa hogar. La permanencia en la casa hogar es un punto de transformación en la condición de ser de Domingas, ya que su estatus de individuo se reduce al de un objeto de intercambio cuando Zana acepta la transacción de su adopción.

La hermana Damasceno agradeció. Parecía esperar algo más. Me miró y dijo: “Doña Zana, tu patrona, es muy generosa, a ver si no haces tonterías, hija”. *Zana sacó un sobre del pequeño altar y se lo entregó a la religiosa. Las dos fueron hasta la puerta y Domingas se quedó sola, contenta, libre de aquella malhumorada.*<sup>24</sup>

A partir de este intercambio, Domingas se divide en dos. Una parte que todavía parece tener propiedad sobre sí “contenta, libre...” y otra parte, que se ha convertido en una materialidad-propiedad. Phillips (2011, 729) argumenta que el cuerpo o sus partes en los intercambios de mercado son entendidos como “contenedores externos de lo inmaterial”, es decir de la mente, espíritu de lo que hace al ser. Esta condición de materialidad-propiedad se refuerza cada vez más en el lugar que se le asigna a Domingas dentro del hogar de Halim.

...Domingas, la niña escuálida, *medio esclava, medio ama*, “loca por ser libre”, como me dijo cierta vez, cansada, derrotada, entregada al hechizo de la familia, no muy diferente de otras empleadas del vecindario, alfabetizadas, educadas por las religiosas de las misiones, pero *todas viviendo en los fondos de la casa, muy cerca del tapial o del muro, donde dormían con sus sueños de libertad.*<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> “Minha mãe não se esquecera desses pássaros: reconhecia os sons e os nomes, e mirava, ansiosa, o vasto horizonte rio acima, lembrando o lugar onde nascera, perto de povoado de São João, na margem do Jurubaxi, braço do Negro, muito longe dali.” (Hatoum 2000, 55).

<sup>24</sup> Énfasis es mío. “Irmã Damasceno agradeceu. Parecia esperar mais alguma coisa. Olhou para Domingas e disse: “Dona Zana, a tua patroa, é muito generosa, vê se não faz besteira, minha filha”. Zana tirou envelope do pequeno altar e o entregou à religiosa. As duas foram até a porta e Domingas ficou sozinha, contente, livre daquela carrancuda.” (Hatoum 2000, 57)

<sup>25</sup> Énfasis es mío. “...Domingas, a cunhantã mirrada, meio escrava, meio ama, “louca para ser livre”, como ela me disse certa vez, cansada, derrotada, entregue ao feitiço da família, não muito diferente das outras empregadas da vizinhança alfabetizadas, educadas pelas religiosas das missões, mas todas vivendo nos fundos da casa, muito perto da cerca ou do muro, onde dormiam com seus sonhos de liberdade.” (Hatoum 2000, 50)

Domingas, por tanto, en su condición de objeto establece una relación con el espacio y los habitantes de la casa. El fondo de la casa le asigna roles de almidonar la ropa, cocinar, socorrer a Omar cada vez que llega ebrio y de acompañar a Zana para el rezo. La existencia de Domingas-objeto resuena aún más, cuando Halim confirma su estado de cosa. “¡Mimen a ese libertino [Omar] hasta que acabe con ustedes! ¡Vendan el negocio y la casa! ¡Vendan a Domingas, vendan todo para estimular su deseo!”<sup>26</sup> Halim ya lo había explicitado antes, “las cosas son vacías” y Domingas en este momento de la narrativa ha sido vaciada de toda humanidad. Nael reitera y confirma este estado de transición en el que se mueve Domingas, en el capítulo final “Guardaba conmigo el bestiario esculpido por mi madre. *Era todo lo que había quedado de ella*, del trabajo que le daba placer: *los únicos gestos que le devolvían, durante la noche, la dignidad que perdía durante el día.*”<sup>27</sup> No solo es una nueva relación que se establece con el espacio sino que se crea una dialéctica con el tiempo, ya que al parecer es a la noche cuando Domingas parece retomar control sobre su subjetividad la misma que se canaliza a través de la elaboración de esculturas que le permiten conectar con su origen. El bestiario esculpido es la ligazón con su región, con la tradición que tenía en la niñez, por tanto, el retorno a un estado efímero de quasi-libertad y de quasi-individualidad.

A pesar de que la libertad es una de las constantes en las descripciones que la voz de Nael aplica para narrar a su madre esta siempre es inalcanzable para ella. El hijo dice:

“...*loca por ser libre*”. *Palabras muertas*. Nadie se libera sólo con palabras. Ella se quedó aquí en casa, soñando con una *libertad siempre relegada*. Un día, le dije: Al diablo con los sueños: o uno actúa, o la muerte nos codea de repente, y no hay sueños en la muerte. Todos los sueños están acá, decía yo, y *ella me miraba, llena de palabras guardadas, ansiosa por hablar.*<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Énfasis es mío. “Mimem esse crápula até ele acabar com vocês! Vendam a loja e a casa! Vendam a Domingas, vendam tudo para estimular a safadeza dele!” (Hatoum 2000, 93)

<sup>27</sup> Énfasis es mío. “Trouxera para perto denim o bestiário esculpido por minha mãe. Era tudo o que restara dela, do trabalho que lhe dava prazer: os únicos gestos que lhe devolviam durante a noite a dignidade que ela perdía durante dia.” (Hatoum 2000, 197)

<sup>28</sup> Énfasis es mío. ““Louca para ser livre”. Palavras mortas. Ninguém se liberta só com palavras. Ela ficou aqui na casa, sonhando com uma liberdade sempre adiada. Um dia, eu lhe disse: Ao diabo com os sonhos: ou a gente age, ou a morte de repente nos cutuca, e não há sonho na morte. Todos os sonhos estão aqui, eu dizia, e ela me olhava, cheia de palavras guardadas, ansiosa por falar.” (Hatoum 2000, 50)

Pareciese que Domingas, por un momento en la novela, ha recobrado su sentido de individualidad y metafóricamente su cuerpo-contenedor da la impresión de estar lleno nuevamente, pero si está lleno es de falacias que están constantemente restringidas y controladas por las relaciones de poder que la india mantiene con sus dueños, con su lugar no solo en la casa de Halim sino también a nivel macro en el lugar de la migración interna producida por el boom del caucho brasileño. Domingas está llena de palabras que no comunican, sino que confirman la muerte de su individualidad, así las “palabras muertas” que expresó Nael encarnan a Domingas. Csikszentmihalyi y Rochberg-Halton (1981, 1) afirman que el individuo es un reflejo de las cosas con las que interactúa siendo este el caso, Domingas internaliza y personifica la decadencia de la casa de Halim: su medio.

Bajtín (1994, 285 - 286) ha descrito al “cuerpo grotesco” como aquella corporalidad dinámica que transgrede los límites sociales y físicos y debido a su estado habita un espacio liminal. Al habitar el intersticio, estas corporalidades no tienen significado por ellos mismos sino se construyen a través de las proyecciones que la sociedad o episteme refleja en ellos (Jarmakani 2005, 128). Zana mira a Domingas a través de esta lente:

Zana le creía, pero de vez en cuando las palabras de las vecinas la dejaban en pánico. Esas muchachitas [las empleadas de casa] les hacían maldades a los chicos: ¿no existían casos de estrangulamiento, de vampirismo, de envenenamiento, de maldades todavía peores?<sup>29</sup>

Al hacer alusión al vampirismo, Zana coloca a Domingas en un plano liminal ya que la comienza a construir como un ser que pertenece a otra realidad o por lo menos que demuestra cualidades similares. La asociación de la mujer india con el vampirismo demanda la inmediata identificación de Domingas con el sentido del espectro que va a atacar a los vivos. Así, Domingas se convierte en el cuerpo que por la boca - punto de desbordamiento de los cuerpos grotescos según Bajtín - pone en riesgo al sistema. La boca como punto de desbordamiento también es el medio por el cual la familia de Halim controla a Domingas. El secreto sobre la paternidad de Nael y la imposibilidad de Domingas de comunicar sus necesidades se convierte en la materialización del

---

<sup>29</sup> Énfasis es mío. “Zana acreditava, mas de vez em quando as palavras das vizinhas a deixavam em pânico. Essas cunhantãs malignavam as crianças: não havia casos de estrangulamento, de vampirismo, de envenenamento, de maldades ainda piores?” (Hatoum 2000, 51)

intento de Zana y su familia, - y en la metáfora del control del sistema a nivel de país - de controlar los cuerpos. Domingas, por tanto, debe ser controlada y “delimitada” para poder ser contenida dentro del cuerpo rígido o “perfecto” como lo ha designado Bajtin.

El “vampirismo” al que aluden las vecinas, Domingas lo experimenta como una “habilidad” que a través de su conocimiento ancestral puede servir de ayuda para la casa de Halim. La sugerencia de poner el “ojo de boto” u ojo del delfín rosado en el cuello de Omar para que vuelva a amar a su madre y salga del estado de descontrol en que se encontraba provoca en Zana sentimientos de duda que hasta la llevan a vacilar si Domingas es realmente la compañera de sus rezos<sup>30</sup>. Para lidiar con esta imagen de Domingas como un ser místico, Zana recurre a la religión para de cierta manera redimir a Domingas por la transgresión de sugerir la aplicación de “hechicería” como último recurso para calmar a Omar. El “vampirismo” o individualidad ancestral de Domingas puede solo ser contenido a través de la religión. Por segunda vez, Zana hurga en la memoria para extraer ese recuerdo de que las dos rezan juntas a *un mismo Dios*, y solo así Zana pueda manejar su relación con la india-migrante y su conocimiento ancestral. Estas imágenes son críticas en el desarrollo de la novela, ya que presentan a dos clases de migrantes luchando por un entendimiento en medio de un ambiente político y económico lleno de hostilidades. A pesar de que es la migración un factor que pondría a las dos mujeres en un estado de aparente vinculación o como sostiene Portes y Sensenbrenner (1993, 1328) en la concepción de un “nosotros” sostenido en la experiencia migratoria, per se este no siempre se mantiene, así Manaos confronta a la una con la otra. Y les demuestra que este lugar tan mágico y exuberante se convierte en el centro de disputas de clase, cosmovisión, y religión. La migración no solo genera una división entre lo local y lo ajeno, sino que el esquema de lo “foráneo” también jerarquiza internamente a sus miembros.

Sin embargo, la voz de Nael trata en dos ocasiones de poner a Domingas en una relación de igualdad frente a Halim y Zana. Una vez que fallece Domingas, esta es enterrada junto a su patrón y Nael utiliza a la distancia del viaje emprendido por los

---

<sup>30</sup> ““Posso preparar um olho de boto? A senhora pendura o olho no pescoço e aí o Caçula vem beijar a senhora... com muito amor”. Zana não sabia o que dizer? Ela se aproximou de minha mãe e virou a cabeça para o oratório.” (Hatoum 2000, 111)

dos como síntoma de equidad, y segundo, al lugar de entierro como punto de encuentro donde los dos han derribado barreras<sup>31</sup>. No obstante, el lugar de descanso de Domingas es mediado a través de la autorización de Rânia; por tanto, Domingas continúa en una relación vertical de poder aún después de la muerte. Se puede deducir que la migración aparece como lugar donde se intersectan los cuerpos mas no como posible centro del cual se pueda generar igualdad y equidad. En relación a la esposa de Halim, Nael dice: “Las dos juntas disputaban aún la belleza de otros tiempos. *La india y la levantina, lado a lado*: la expresión solemne de los rostros, el fervor que había cruzado océanos y ríos para palpar allí en aquella sala...”<sup>32</sup>. Aunque la presencia física de la una con la otra provoque concebir al encuentro como falto de inequidad hay que recordar que la religión que actúa como eslabón de estos cuerpos migrantes está cargada de diferentes connotaciones y funciones. Para la india, la religión es el medio normativo a través del cual se le amoldó al medio urbano de Manaus, mientras que para Zana, la religión es una manera de entender el mundo. Ella no puede mirar a Domingas como subjetividad sino es solo a través del acto religioso que ella puede concebir la relación entre las dos mujeres. La religión se convierte en el filtro por el que Domingas debe transitar para que su patrona la pueda reconocer, sin embargo, cuando la india contesta al sistema al dejar fluir su entendimiento ancestral – acto poderoso del que Domingas está aparentemente inconsciente – descolocando totalmente a Zana, la levantina no se atreve por un momento a dar lugar y legitimidad a la indianidad como eje de conexión y diálogo entre las dos, sino que superpone a su fe católica como paradigma de organización social y cultural.

La indianidad también se problematiza en un acto de simultaneidad y doble sentido. Domingas para ser construida como un objeto tanto por la Hermana Damasceno como por la familia de Halim, debe primero ser reconocida como india. Al ser india debe ser instituida y educada para después ser intercambiada; la condición de indianidad le da poder tanto al Estado para provocar su movilización, a la iglesia para tutelarla y a la sociedad para venderla y mantenerla constreñida. Sin embargo, cuando la indianidad devela su voz, es decir, cuando utiliza a su conocimiento

---

<sup>31</sup> “Minha mãe e meu avo, lado a lado, debaixo da terra, haviam encontrado um destino comum. Eles que vieram de tão longe para morrer aqui.” (Hatoum 2000, 183)

<sup>32</sup> Énfasis es mío. “As duas, juntas, ainda disputavam a beleza de outros tempos. A índia e a levantina, lado a lado: a expressão solene dos rostos, o fervor que cruzara oceanos e rios para palpar ali naquela sala...” (Hatoum 2000, 111)

ancestral, la indianidad debe ser desconocida en todas sus formas. El conocimiento ancestral no puede actuar como posible avenida a la solución del conflicto familiar, y es así que a Domingas se le remueve todo poder de participación. La indianidad deja de ser el aspecto característico de su valor – pérdida del viaje; Domingas ahora solo se desplaza dentro de su característica social basada en su valor de intercambio (Appadurai 2001, 13) en el medio de Manaus.

Domingas como itinerario en la economía del viaje inicia desde la libertad, pero se transforma y gana nuevos sentidos de identidad como la de “madre” y “cómplice de oraciones”, pero también pierde aspectos que la definían en un principio y la reducen a “la esclava”, “al sobre” que la bautiza como una mercancía. El viaje de Domingas en la novela confirma la capacidad de ganar o perder valor que genera la interacción y cambio del contexto de los individuos con la cultura material y refuerzan también la “no-linealidad” de la movilidad de los objetos (Hahn y Weiss, 2013). Como se puede ver en las narraciones sobre Domingas, sus desplazamientos no siguen un patrón de principio a fin, esto va en concordancia con otra de las características del cuerpo grotesco “es inacabado”, es decir, que está en constante transformación. Sin embargo, la movilidad de Domingas siempre está condicionada por la familia a la que pertenece de esta manera su individualidad se debilita a tal punto de ser considerada una propiedad de la familia. Un cuerpo sin alma, una cosa.

## **2. Danza, arak y narguile: identidad y memoria**

Eventos de rutina tan simples como los hábitos y actividades diarias para las vidas en tránsito siempre son medidos en relación a la memoria de estos actos ahora desde el lugar de acogida (Said 2002, 148). En esta interacción se pone en juego, el cuerpo, los objetos y las tradiciones que las comunidades desean mantener, proteger o también desechar. La comunidad de migrantes libaneses que se asienta en Manaus inserta a través de la narrativa una cultura material que adquiere un nuevo significado de *oikos*, en el sentido de que los objetos comienzan a entrelazarse con las historias de estas personas, pero producen nuevas relaciones de pertenencia y de relevancia para

con sus dueños. La presencia de la danza del vientre, el arak y el narguile son objetos que singularizan al migrante libanés y a su descendencia. A través de las prácticas culturales que se originan alrededor de estos artefactos, es posible identificar que la danza sirve como estrategia de control de la sexualidad de ciertos cuerpos femeninos (Karam 2010), y de afirmación de la estructura familiar. En cambio, el arak y el narguile parecen adquirir un carácter híbrido en términos de ser asociados con ambos sexos; sin embargo, su relevancia y presencia en la novela se asocia más con el momento evocativo.

En este proceso una dialéctica se establece entre el pensar y el sentir. Es decir, los objetos adquieren la capacidad de provocar emociones, las mismas que junto al pensamiento permiten el cambio de enfoque de los objetos de un mero poder instrumental a “acompañantes de la experiencia de vida” (Turkle 2007, 3-4). El narguile dentro la narrativa tiene un lugar específico en la casa de Halim, se ubica en la sala y está junto a la imagen religiosa y al espejo que pertenecen a Zana. A pesar de estar en un lugar abierto y al alcance de todos los habitantes de la casa, Halim es el miembro de la familia que más interacción tiene con este objeto. El narguile toma un valor emotivo, y de evocación del pasado; en este último, parece comunicar etapas del proceso de rememoración un antes y un durante que permite a Halim lidiar con la memoria. Nael dice: “Así vivió, así lo encontré muchas veces, pitando la boquilla del narguile, *listo para revelar pasajes de su vida* que nunca antes les contaría a sus hijos.”<sup>33</sup> Fumar narguile para Halim parece ser necesario como ritual para poder entrar en esa complicidad con Nael, pero al mismo tiempo sirve para demarcar el acceso al pasado, no todos los miembros pueden conocer sobre su vida, sino Nael.

Una segunda etapa de este proceso viene asociado a la pausa y la habilidad de negociar las imágenes en la memoria.

“Algarabías del deseo”, repetía Halim, citando palabras de Abbas. Él echaba bocanadas de tabaco del narguile, el humo le cubría el rostro y la cabeza y *la desaparición momentánea de sus facciones estaba acompañada por un*

---

<sup>33</sup> Énfasis es mío. “Assim viveu, assim o encontrei tantas vezes, pitando o bico do narguilé, pronto para revelar passagens de sua vida que nunca contaria aos filhos.” (Hatoum 2000, 39)

*silencio: intervalo necesario para recuperar la pérdida de una voz o una imagen esos pasajes de la vida devorados por el tiempo.*<sup>34</sup>

El silencio, por tanto, es necesario para que Halim pueda seguir contando sobre su vida. Pero el silencio también asociado con el olvido es algo inherente a su estatus migratorio: “Nací a fines del siglo pasado, algún día de enero... La ventaja es que voy envejeciendo sin saber mi edad: la señal *del inmigrante*”<sup>35</sup>. De esta manera, el narguile no solo tiene cualidades de evocación, pero también se torna en un objeto de transición; es a través de su nueva funcionalidad que Halim puede conectar la “memoria y recuerdos que parecen haberse olvidado” (Pollak 2007, 230). No solo eso, el narguile también parece crear un nuevo *oikos* para albergar el presente y el pasado, y más importante para que tanto “una realidad interior y una exterior [sobre Halim] se puedan encontrar” (Turkle 2007, 315) la que sus hijos conocen y la que demuestra a Nael.

Entre el recordar y la memoria hay una diferencia grande ya que no solo es el acto mnemónico ni tampoco es el lugar de almacenamiento, sino que la memoria se refiere a un orden y estructura (Lees-Jeffries 2013, 14). Estos últimos se ven representados en el narguile, el silencio, pero también en la presencia del río. Halim en varias ocasiones encarna al poeta romántico que se refugia en la complicidad con la naturaleza como recurso para acceder y recuperar datos íntimos o de origen de su ser (Gosmann 2011, 7). Nael describe:

“Omar quiere vivir con emoción. No quiere soltar eso, quiere sentir emoción a cada instante de su vida. Zana pensó que nuestro hijo...” *Halim miró la margen del río, como si intentase recordar algo.*<sup>36</sup>

Según Ricoeur (citado en Gosmann 2011, 30) los procesos de la memoria en relación a la naturaleza adoptan la metáfora del mar, por sus características de profundidad y de distanciamiento temporal. Halim contempla al río para organizar sus recuerdos, el

---

<sup>34</sup> Énfasis es mío. ““Algaravias do desejo”, repetia Halim, citando as palavras de Abbas. Ele abanava o tabaco do narguilé, a fumaça cobria-lhe o rosto e a cabeça e o sumiço momentâneo de suas feições era acompanhado de um silêncio: o intervalo necessário para recuperar a perda de uma voz ou imagem, essas passagens da vida devoradas pelo tempo.” (Hatoum 2000, 42)

<sup>35</sup> Énfasis es mío. “Nasci no fim do século passado, em algum dia de janeiro...A vantagem é que vou envelhecendo sem saber minha idade: sina de imigrante”. (Hatoum 2000, 113)

<sup>36</sup> Énfasis es mío. ““Omar quer viver com emoção. Ele não abre mão disso, quiere sentir emoção em cada instante da vida. A Zana pensou que o nosso filho...” Halim olhou para a margem do rio, como se tentasse lembrar algo.”” (Hatoum 2000, 91)

viaje fugaz a través del río de la Ciudad Flotante se convierte en el tránsito para llegar a sus recuerdos y poder compenetrarse con Nael. Esto demuestra que hay un ritual en proceso para el acceso a la memoria: uno que identifica a una audiencia en particular, Nael; propone al narguile y río como elementos fundamentales y que demuestra una forma de elaboración de la memoria a través del silencio.

Sin embargo, cuando el narguile se relaciona con otros miembros del hogar este adquiere un carácter híbrido y muy lejos de la memoria.

Su rostro, cuello y hombros brillaban de tanto sudor. Bajé con las cajas, después ella [Rânia] decidió tirar las latas viejas, las redes podridas, los anzuelos herrumbrados, los rollos de tabaco, los metros, las linternas. Se deshizo de todos los cachivaches del padre, *tirando a la basura hasta los objetos de otro siglo, como el narguile en miniatura que habría pertenecido al tío de Halim*. No le dio lastima de tirar nada. Actuaba con una determinación feroz, *consciente de que estaba enterrando el pasado*.<sup>37</sup>

Para la hija de Halim, el narguile ha adquirido una connotación diferente. Se ha convertido en una basura o un objeto sin sentido que, por tanto, ya no debe ocupar lugar en el negocio. El aspecto cultural del objeto no tiene relevancia para Rânia, simplemente lo ve como un obstáculo para los planes de renovación del negocio de su padre. También este artefacto cultural al ser re-significado como desecho permite que Rânia se reafirme en el presente. Si decide entrar en el pasado es solo para poder ordenar el presente, no para tratar de configurar la memoria de su experiencia de vida como lo hace Halim al relacionarse con el narguile. Esto también es un indicador de que, para ciertos miembros de la segunda generación de migrantes, la cultura material no se la mide en términos de protección y preservación, sino el proceso de identificación se convierte en un aspecto de carácter personal.

Rânia en este acto de devaluación de sentido comunica que su relación con este objeto y los “cachivaches” de su padre no han establecido una conexión con su identidad, a diferencia de Halim que para construirse en la narrativa de la novela como el migrante libanés debe auto-afirmarse en estos objetos. La hija también establece una

---

<sup>37</sup> Énfasis es mío. “O rosto, o pescoço e os ombros dela brilhavam de tanto suor. Desci com as caixas, depois ela decidiu jogar fora a lataria velha, malhadeiras apodrecidas, anzóis enferrujados, rolos de tabaco, fitas métricas, porongas. Desvencilhou-se de toda a quinquilharia do pai, jogando no lixo até os objetos de outro século, como o narguilé em miniatura que pertencera ao tio de Halim. Não teve pena de jogar nada fora. Agia como uma determinação feroz, consciente de que estava enterrando um passado.” (Hatoum 2000, 155)

relación de poder y auto-control en relación a la cultura material. La destrucción o el proceso de deshacerse de los mismos le permite tomar las riendas sobre la existencia y presencia de las mismas (Deprer 2013).

El arak o bebida anisada hecha a base de uva tradicional de Líbano (Climent-Espino 2015, 289) es otro artefacto cultural que sirve para construir a Halim. La ingesta de esta bebida ocurre en relación a la comunicación de emociones fuertes. El enfado y la sensualidad en su más alta expresión son descriptores de los estados de Halim.

No le prestaba oídos a nadie, se hacía el sordo, pero retenía un poco de ánimo. Nunca dejó de beber unos buenos tragos de arak. Bebía, sudaba, se lamía los labios y observaba los gestos de Zana...<sup>38</sup>

Climent-Espino (2015) sostiene que la comida y bebida presentes en las narrativas literarias de migraciones libanesas al Brasil advierten de una organización social sexual y religiosa de los personajes. Siguiendo esta línea de pensamiento entonces, Halim pivota entre una hibridez de fe ya que la novela lo ha descrito como “el mahometano de las montañas” aludiendo a su aparente creencia en el islam; sin embargo, la ingesta de la bebida comunica que las prácticas culturales o se han olvidado o se han flexibilizado una vez que él se ha establecido en Manaos. Esta aparente fluidez con la que los personajes y sus prácticas culturales parecen moverse de un espacio cultural a otro comulga con la perspectiva, de Hatoum, de que en Brasil y su gente “se diluyen las raíces afincadas en el suelo”.

El acceso al arak al igual que el narguile también se mezcla en el paisaje de Manaos, así, la presencia de estos objetos viene a formar parte de Brasil. Esta fusión se evidencia por una parte, en el uso que le da Omar “Hicieron una fiesta de dos [Omar y la hermana de Calisto]: bailaron alrededor del altar, fumaron narguile y tomaron a gusto.”<sup>39</sup> El narguile no se restringe al consumo masculino cuando la mujer pertenece a otra comunidad, pero de acuerdo a la narrativa a pesar de que la mayoría de las mujeres libanesas o de la misma descendencia son cristianas parecen estar también al margen del consumo de cualesquier de estos artefactos culturales.

---

<sup>38</sup> “Não dava ouvidos a ninguém, fazia-se de surdo, mas retinha uma ponta de ânimo. Nunca deixou de entornar uns bons goles de arak. Bebia, suave, lambia os beiços e espreitava os gestos de Zana...” (Hatoum 2000, 137-138)

<sup>39</sup> “Fizeram uma festinha a dois: dançaram em redor do altar, fumaram narguilé e beberam à vontade.” (Hatoum 2000, 68)

La marginación de los cuerpos se materializa aún más en las tensiones que genera la danza del vientre. El posicionamiento del cuerpo en relación a la música y las emociones que se generan de este intercambio construyen dos tipos de cuerpos: los que dominan y los que transgreden. El cuerpo, por tanto, se vuelve en el centro desde el cual ideas de rigidez, desorbitación, sensualidad, placer y alegría intersectan para articular relaciones de poder entre los personajes de la narrativa.

Nael dice:

Los sonidos del laúd y de la batucada llenaron la sala, la casa, y para mis oídos, llenaron el mundo. Entonces, las dos muchachas Talib surgieron de la penumbra. *Sus brazos ondulaban, después las caderas y el vientre al ritmo de la música que parecía multiplicar los movimientos del cuerpo* de las bailarinas. Hacían gestos parecidos, ensayados, tal vez previsibles, *una sensualidad pensada, artificios de las hermanas bailarinas*. Estaban repitiendo los pasos y los giros, *desorbitadas por la música y ya iban a dejar bruscamente el cuerpo rígido en una pausa del batuque* cuando surgió de la oscuridad un bulto...<sup>40</sup>

Las hijas de Talib se convierten en el cuerpo transgresor el mismo que en el baile se reduce a una división performativa de sus partes. El cuerpo transgresor en la danza del vientre pierde el sentido de unidad ya que las caderas, los brazos y el vientre adquieren agencia y centralidad por sí solos. La ondulación que produce cada parte conjugada con la mirada del espectador entra en conflicto ya que los movimientos contradicen con la idea del cuerpo rígido que no habita la penumbra. Nael enfatiza esta separación entre el movimiento y la rigidez.

Durante el baile el cuerpo disectado de las hermanas danzarinas también se dota de la capacidad de reducir al espectador a un cúmulo de emociones; así el placer, la alegría y la sensualidad toman posesión sobre la mirada que lo quebró. Para Nael este efecto tiene un tinte de artificio y de cierta manera Nael adopta la mirada colonizadora sobre la danza del vientre. Según Amira Jarmakani (2005, 126) el cuerpo de las bailarinas del vientre según la mirada occidental que lo construyó encarnó las

---

<sup>40</sup> Énfasis es mío. “Sons de alaúde e de batucada encheram a sala, a casa, e, para os meus ouvidos, encheram o mundo. Então as duas moças Talib surgiram da penumbra. Seus braços ondulavam, depois os quadris e o ventre, ritmados pela música que parecia multiplicar os movimentos do corpo das dançarinas. Faziam gestos semelhantes, ensaiados, talvez previsíveis, uma sensualidade pensada, artificios das irmãs dançarinas. Estavam repetindo os passos e os volteios, estavam sideradas pela música, e já enrijeciam bruscamente o corpo numa pausa inesperada do batuque quando surgiu da escuridão um vulto...” (Hatoum 2000, 76)

nociones de peligro, lascivia y seducción debido a que estos cuerpos atravesaron un “proceso social de aberración”, es decir, las bailarinas al ser exhibidas como seres raros atraían masas de espectadores que durante y después de la función cuestionaban su presencia en el show de acuerdo a su moralidad. En otras palabras, las danzarinas les producían interés, curiosidad y placer, pero simultáneamente los asistentes se avergonzaban poder desarrollar estas emociones por un objeto aberrante. Esta posición que adopta Nael es la confirmación de que las hermanas Talib y su corporalidad en la danza representan la transgresión.

Dentro de la economía del viaje, el cuerpo transgresor gana movimiento en relación a los instrumentos como el tambor, darbuka y el láud que son los que a través de su musicalidad lo ponen en acción, y crean la ilusión de que el Medio Oriente se ha asentado en Manaos. Sin embargo, también la musicalidad de estos artefactos culturales o la falta de la misma también condiciona al cuerpo y sus partes transgresoras. Nael afirma que la música se impone sobre la volición de las partes, así las envuelve y las pone en un estado de desorbitación - otra confirmación de la transgresión. La música tiene poder sobre el cuerpo rígido y lo lleva a habitar el espacio de la irreverencia ya que las caderas tunecinas, el vientre egipcio, la ondulación de las manos, es decir, este “mapeo sincrético de movimientos” (Dox 2006, 53) chocan con la idea de castidad y refinamiento que el cuerpo clásico en términos de Bajtin debe representar (Jarmakani 2005, 125). Sin embargo, la música también restringe al cuerpo transgresor, cuando la sonoridad del batuque se detiene las danzarinas también lo hacen.

El control y restricción de la danza también se explora a otro nivel a través de la tensión de carácter de género que se produce en la sala de Halim. La voz de Nael describe: “Las dos hermanas y el padre llegaron temprano a casa. Talib había traído un tambor, la darbuka, y dijo *que tocaría para que las hijas bailasen a la mitad de la fiesta*”.<sup>41</sup> El espacio dónde se produce el baile es muy importante para este análisis ya que es un lugar familiar no es un club nocturno, sin embargo, la presencia del padre como fuerza reguladora del potencial sexual de las hijas es clave. Karam (2010, 86) afirma que la danza del vientre en el contexto brasileño data a inicios de 1950 -

---

<sup>41</sup> Énfasis es mío. “As duas irmãs e o pai chegaram cedo em casa. Talib trouxera um tambor, o darbuk, e disse que ia tocar para as filhas dançarem no médio da festa.” (Hatoum 2000, 73)

contexto que va paralelo a la temporalidad de la presencia del baile en la narrativa - pero fue recibida como un acto artístico que no tenía la participación per se de mujeres de origen sirio-libanés sino más bien se inició como un show a cargo de cuerpos de mujeres extranjeras ajenas a la comunidad migrante del Medio Oriente.

La danza del vientre llegó cargada de la visión del cuerpo “exótico-transgresor” pero que denota una estrategia de control familiar, ya que alrededor de este cada miembro partícipe tiene un rol asignado. Karam (2010, 96) observa que cuando la danza se realiza en un club los padres de las hijas de la comunidad migrante se oponen a la participación de las mismas, ya que el baile es visto dentro de las connotaciones de lo licencioso. Sin embargo, de acuerdo a la narrativa de Nael la presencia de Talib como organizador de la participación de las hijas en el baile propone la idea de que el espacio de la casa de Halim se vuelve un espacio regulador de masculinidad y feminidad debido a que la asociación del espacio con lo disoluto ha perdido resonancia, mas no la danza con la imagen del cuerpo transgresor. Esta última asociación se debe mantener ya que, en la observación de las mujeres de los cuerpos y movimientos de las partes de las bailarinas, y la evocación de emociones fuertes que les provocan a los hombres las bailarinas y sus corporalidades asignan poder y estructura política y sexual a cada género.

De esta manera se puede entender la reacción de Talib frente al baile de sus hijas “Pero cuando ellas bailaban, Talib lagrimeaba de gozo, su panza temblaba de tanto placer. Él las llamaba “mis guerreras morenas, mis lindas Amazonas”.”<sup>42</sup>. El gozo y el placer van unido a un control político, la danza le reconoce como el centro y poder principal de las relaciones que establecen los cuerpos transgresores y le reconoce a él como un cuerpo o fuerza dominante, a pesar de no ser el dueño del espacio per sé es gracias a su presencia con los instrumentos musicales que las hijas pueden participar y se convierten en transmisores de roles.

Sin embargo, los cuerpos de Zahia y Nahda, hijas de Talib, se convierten en textos que a través de la piel comunican y activan un poder de dar sentido (Cixous 1976, 881,886); sus cuerpos comienzan una subversión que a simple vista parece ser

---

<sup>42</sup> “Mas quando elas dançavam, Talib lagrimava de gozo, sua barriga tremia de tanto prazer. Ele as chamava “minhas guerreiras morenas, minhas lindas Amazonas”.” (Hatoum 2000, 64)

contenida pero que a pesar de las estructuras reguladoras no dejan de hablar por sí mismos.

### *Discusión*

Este capítulo ha abordado la presencia de los cuerpos y los objetos en torno a la identidad. En relación a estos dos una dialéctica se establece que alimenta de forma directa e indirecta aspectos de identidad migratoria y de condición de individualidad. El desplazamiento de los objetos foráneos que llegan a Manaus con los inmigrantes libaneses sirven como elementos de afirmación de identidad en relación al concepto de nación, sin embargo, son los mismos que en la diáspora pierden y ganan significado en la interacción con los descendientes de los migrantes. Los objetos de los inmigrantes pueden ser vistos también en relación a las experiencias de vida que crean para sus dueños fuera de la identificación con un *oikos* geográfico, y sirven como catalizadores de diferentes etapas de la vida de los mismos. La cultura material como el arak, narguile y danza del vientre también adquieren nuevas características al asentarse en el lugar de acogida. Esto indica el dinamismo de las relaciones de los objetos y los cuerpos.

Sin embargo, estas transformaciones también tienen una diferente suerte en relación a otros cuerpos. Como se puede ver el cuerpo indio y el de las mujeres todavía aparecen como cuerpos-objetos. Estos cuerpos, por una parte, son reducidos a objetos, y, por otra parte, separados. La fluidez con que estas corporalidades deambulan entre ser o no ser responden a relaciones de poder a nivel social, cultural y político. Así el viaje de los objetos es tan representativo como el viaje de sus dueños.

## Conclusión

### Traducción y mirada del lector-investigador

Este trabajo se ha construido a partir de mi inquietud sobre la presencia árabe en América Latina, la misma que la obra de Hatoum ha permitido localizar en el siglo XIX y comienzos del XX. La conexión que la obra hace con conceptos de migración, exilio y construcción de identidad me ha permitido mirar los desplazamientos de los personajes, el autor y de mi rol como lectora-investigadora en el viaje que realizo a través del texto.

En el primer capítulo al dirigir la atención a las transformaciones a las que se someten Halim y Yaqub alrededor de la concepción de un *oikos* se pudo medir estos cambios dentro la economía del viaje que informa sobre los distintos desplazamientos que estos personajes realizan. Resultado de esto es que las categorías de migrante y exiliado derivan siempre inacabadas y dinámicas; sin embargo, a pesar de que no son finitas parecen ser utilizadas como tal cada vez que un elemento de posicionalidad se requiere para sustentar pertenencia. Pertenecer a un grupo también se lo logra alrededor de objetos. En este caso, el segundo capítulo de este trabajo pretendió describir la presencia de una cultura material asociada con los grupos sirio-libaneses que llegaron a Brasil durante los siglos antes mencionados. En la narrativa de Hatoum esta sirve para construir la presencia de una comunidad libanesa en particular. Estos artefactos culturales y su relación con los cuerpos que interactúan han servido para poner en diálogo a los desplazamientos semánticos que envuelven a sus dueños junto con las relaciones que se suceden en la construcción de un Otro.

Sin embargo, en esta etapa final del proceso reflexivo de mi escritura es necesario dar enfoque a la migración de la reflexión a la que Hatoum supedita a sus lectores y, a la que él mismo se somete a través de su voz narrativa. Por una parte, Hatoum se adhiere a una estructura de identidad étnica al apoyarse en un *oikos* geográfico -Sur de Líbano, un *oikos* lingüístico -lengua árabe, un *oikos* material - artefactos del medio oriente, un *oikos* social – comportamiento y maneras de interactuar de un grupo social- para construir en el imaginario del lector la presencia árabe en Manaus. Utilizar al estereotipo y la identidad étnica como algo dado homogéneo, inmediatamente posiciona a los lectores como sujetos que identifican a

un grupo diferente. En este caso, a un grupo migrante. Sin embargo, los personajes de esta familia de ascendencia libanesa disputan constantemente la idea de un “nosotros” étnico-geográfico. Es decir, la concepción de un “nosotros” sostenido en la experiencia migratoria per se (Portes y Sensenbrenner 1993, 1328) no siempre se mantiene y esta decisión se negocia cada vez que los personajes deben enfrentar algún nivel de conflicto emocional.

Zana, por ejemplo, asume un distanciamiento con Líbano cuando tiene que reconocer en su hijo migrante aspectos de poca civilidad, sin embargo, ella hace una reconciliación con la nación cuando utiliza la lengua para manejar sigilo o permitir acceso a eventos de preocupación sobre el distanciamiento de los gemelos. En su cama de hospital, ella se apoya en la lengua árabe para separar a Nael de la complicidad que establece con Rânia y su amiga, implícitamente la levantina se vuelve parte de la comunidad libanesa al retornar a su “lengua materna”. Sin embargo, deambula constantemente entre pertenecer y no; y lo hace a través de Yaqub. Nael recuerda a Zana referirse al éxito de Yaqub: “El montañés es tu hijo” [mirando a Halim], dijo Zana. “[Zana]:El mío es otro, ese futuro doctor frente al Teatro Municipal.”<sup>43</sup> en estos procesos reflexivos Zana comunica que cuando Líbano se parte entre el sur y Biblos – su lugar de nacimiento, ella construye una muralla entre su concepción de lo que representa su afiliación geográfica y cultural. Zana problematiza las formas de compromiso con el territorio – ella propone el distanciamiento geográfico a través del discurso, y por ende, con su identidad; al posicionarse entre un constante ir y venir obliga al lector a re-pensar y re-imaginar tanto a la migración y al migrante. Es decir, la migración ya no puede ser entendida como un proceso demarcatorio que sostiene al dualismo de un “nosotros” y “ellos” ya que ésta se convierte en “una parte integral o natural de la vida diaria” de los personajes (Ring Petersen y Schramm 2017, 1). No solo en relación a la familia de Halim sino este constante desplazamiento se ve materializado en el tránsito de la mayoría de los vecinos del barrio, y de la comunidad de Manaos de la novela.

La ciudad siempre está en continuo movimiento. Los pescadores, las prostitutas, los negociantes, los barquilleros, la fama de políticos y hasta el cotilleo de temprano en la mañana se transforma para la noche. El desplazamiento, aunque se

---

<sup>43</sup> ““O montanhês é o teu filho”, disse Zana. “O meu é outro, é esse futuro doutor em frente do Teatro Municipal.””(Hatoum 2000, 45)

aprecia que va en un binarismo comienza a generar nuevas formas de residencia y apreciación al ponerse en contacto un punto con otro. Aquí es clave diferenciar que no necesariamente el contacto tiene que ser de derecha a izquierda, libanés o portugués, migrante o local, sino que son otros aspectos como la memoria, la posicionalidad, y las relaciones los que comienzan a forjar los sentidos identitarios y de pertenencia. Los sujetos inician un proceso de identificación no solo con lo que Nael nos comunica que fuese propio, sino también con lo que es diferente (Andreeva 2016, 64).

Es decir, que el pasado migrante deja de ser relevante ya que este pierde primacía como fundamento para comunicar acerca de la perspectiva de los sujetos sobre lo que entienden como nación, cultura o lo propio - sea o no esto en un sentido homogenizante o esencializador, etc (Ring Petersen y Schramm 2017, 2). Estos procesos de construcción de una “no-identidad” en el sentido que Said ha descrito como una “condición generalizada de sin-hogar” nos obliga a mirar la fragilidad de la “nación” como instrumento para observar la migración, ya que la primera “siempre se queda corta, no es suficiente, y es generalmente incompleta” (Bromley 2017, 38). De esta manera, Hatoum a través de sus personajes nos compele a adoptar una lente reflexiva post-migración.

La perspectiva post-migración entiende la diversidad cultural, étnica, religiosa y nacional como algo normal, de esta manera la migración pierde características delimitantes o de separación, resultando en el debilitamiento de procesos de construcción de otredad migrante (Ring Petersen y Schramm 2017, 6). Al alejar nuestra lectura de esta visión es interesante ver como los personajes están siempre con su vida en el borde, es decir, todos cruzan fronteras en el sentido literal y metafórico y, por tanto, todos y todo se vuelve migrante. Migrante en el sentido de que la nación des-territorializada se inserta en la experiencia migratoria. Salman Rushdie (citado en El Amrani 2013, 6) diría: “ya que todos cruzamos fronteras en ese sentido, todos somos migrantes”.

En este contexto el Líbano es Brasil y Brasil es Líbano. Nael describe un momento en la narrativa en el cual se materializa esta premisa: “los religiosos sabían que el exalumno tenía futuro; en aquella época, *Yaqub* y *Brasil* entero parecían tener un futuro promisorio.”<sup>44</sup> Más allá de la comparación del hijo mayor como ejemplo de

---

<sup>44</sup> Énfasis es mío. “Os religiosos sabiam que o ex-aluno tinha futuro; naquela época, Yaqub e o Brasil inteiro pareciam ter um futuro promissor.” (Hatoum 2000, 33).

la modernidad industrial y comercial brasileña que algunos autores han sugerido, al ubicar a Yaqub junto a un país, la voz narrativa informa que se ha creado una *glocalización* que confirma que Manaus y Brasil, en general, como resultado de los movimientos internos e internacionales de los cuerpos ya no pueden entrar en la dialéctica de un país u otro. Yaqub que en la novela sirve de metáfora para describir la tierra o lo que se asocia con Líbano, se pone a la par con Brasil. Es decir, ya ni siquiera Brasil puede ser entendido como un espacio hermético a pesar de que a primera impresión pareciera que se le presenta como tal. La presencia de la migración de todas y en todas sus partes provoca que ese espacio sea re-pensado como una localización pero que solo se puede entender dentro de o en relación a lo global, por tanto, el término *glocalización* – que infiere que lo foráneo “solo tiene sentido” cuando interactúa y se adapta a lo “aparentemente” local (El-Amrani 2013, 81). Aquí los binarismos sirven como referencia de descripción y no tienen poder de escisión.

Este análisis también se puede extender al proceso de lectura física de la novela. *Dois Irmãos* se despliega ante los ojos del lector como un territorio “estriado” en el que la narrativa se distribuye por intervalos cerrados (Deleuze y Guattari 2000, 489) no en relación a los capítulos sino a la presencia de los vocablos en árabe y en lenguas propias del Norte Amazónico del Brasil.

Mirar la estructura de las oraciones, por ejemplo:

Y cuando visitaba una casa a la orilla del mar, Galib llevaba su pescado preferido, el *sultán Ibrahim*, que lo sazónaba con una mezcla de hierbas cuyo secreto nunca reveló. En el restaurante manauara preparaba condimentos fuertes con pimienta de cayena y *murupi*, lo mezclaba con *tucupi* o *jambu* y regaba al pez con esa salsa. También había otros condimentos como la menta y el *zatar*, tal vez.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Énfasis es mío. “E quando visitava uma casa à beira-mar, Galib levava seu peixe preferido, o sultan Ibrahim, que temperava com uma mistura de ervas cujo segredo nunca revelou. No restaurante manauara ele preparava temperos fortes com a pimento-de-caiena e a murupi, misturava-as com tucupi e jambu e o regava o peixe como esse molho.” (Hatoum 2000,47).

“Whenever he visited a house by the sea, Galib would bring away his favorite fish, the sultan Ibrahim, which he seasoned with a mixture of herbs whose secret he never divulged. In the Manaus restaurant he used strong seasonings with cayenne pepper and *murupi*, mixing them with *tucupi* and *jambu* and pouring this source over the fish. He might also use other herbs, like mint and *zatar*.” (Énfasis en el original. Traducción de John Gledson (2002). *The Brothers*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

nos muestra que dentro de la oración en portugués esta se interrumpe y da paso al árabe, el mismo que se posiciona, y compite de igual manera con variedades lingüísticas del norte de Brasil. Para el lector, por tanto, las oraciones le indican claramente donde comienza una comunidad lingüística y termina la otra. Esto da la impresión de que la mirada del lector al reconocer; y dar sentido y lugar a cada lengua comienza a tejer o atar el espacio semántico y esto como resultado construye una red que casi igual al *patchwork* se torna en “una colección amorfa de trozos y yuxtapuestos” (Deleuze y Guattari 2000, 485). Sin embargo, la lectura de esta red ya no debe ser vista como un reconocimiento de que así hablan los árabes o los indios del norte brasileño, sino que se debe proceder a un análisis desde una narrativa post-migrante ya que la mirada ya no está en el pasado sino más bien en el presente y futuro. Así se elimina la necesidad de buscar un anclaje en una “cultura originaria”. (Ring Petersen y Schramm 2017, 9).

Galib, padre de Zana, ha incorporado ya esa visión en su manera de vivir sea si está en el Atlántico o en el Mediterráneo. Y lo mismo parece Hatoum exigir de sus lectores. Este método también pide que la reflexividad del lector comience a girar alrededor del entendimiento que cualquier concepción del mundo respecto a lo diferente u Otro emergen del pasado en el caso de las primeras generaciones migrantes, pero que muestran palabras o lenguaje en sí que ahora es re-hecho, re-observado y re-escuchado (Meskimmon citada en Ring Petersen y Scramm 2017, 8).

Así cuando Halim o Zana se vuelcan al árabe para evaluar el comportamiento de sus hijos: “*Majnun!* Un loco este Omar!”<sup>46</sup> informan sobre sus estados emocionales en relación a la situación que atraviesan más que apelan a mostrar un pasado cultural. Son estos momentos en los cuales el *patchwork* del sentido se visibiliza; el árabe y el portugués se colocan siempre uno junto al otro porque ya no son ni la nación ni el territorio. Sino que ahora son la lengua diaria de los personajes. La irregularidad visual siempre va a generar contraste en el lector, pero el entretejido que sujeta a la narrativa y a la sociedad que han creado las vidas en tránsito lo supera porque ahora ya todo es re-narrado y re-interpretado.

Hatoum parece homogenizar el texto, al igual que Abdelkebir Khatibi en “*Bilingual Love*” buscando ese efecto “distorsionador” de la superficie del mismo

---

<sup>46</sup> “*Majnun!* Um maluco, esse Omar!.(Hatoum 2000, 89)

(Beebee 1994, 66); sin embargo, el escritor brasileño va un poco más allá e intenta posicionar a sus personajes, al lenguaje y al lector en esa “Zona de Traducción” que Apter (citada en Saglia 2014, 97) ha utilizado para describir espacios “en-traducción” es decir, aquellos que no se atañen a una lengua en particular. Así es posible ver que no es la homogenización de la lengua/lenguas su fin sino más bien demostrar que ahora son el lenguaje de un diario vivir. De esta manera hay una migración que también le acontece al lenguaje.

Este desplazamiento es posible identificar a través del uso de la traducción y su rol en el texto, ya que a esta no se la puede reducir a un mero carácter mimético debido a que el sentido está siempre “en-traducción”. La traducción, por tanto, no se puede quedar en un fin con un objetivo o resultado al final de la producción, sino que pide una nueva interpretación como proceso en tránsito de carácter temporal ya que esta siempre flirtea con la idea de una nueva producción de sentido (Saglia 2014, 95).

El portugués del texto que parece ser el *oikos* para estas dos otras lenguas deja de serlo, ya que hay operaciones que inconscientemente le suceden al lenguaje en el proceso de la traducción; por ejemplo, los vocablos árabes siempre son seguidos por la traducción en portugués lo que no sucede con expresiones de las lenguas del norte brasileño. En este sentido, se revela que hay una “estructuración de un sujeto, su historia... y no sólo del contenido” (Beebee 1994, 77). Esta representación a través de orden y espacio en la oración habla de una cercanía cultural de Hatoum con los vocablos del norte Brasileño ya que se exige del lector una aceptación de estos términos como parte del diario vivir sin requerimiento de explicación, sin embargo, cuando el árabe precede a la traducción si bien es cierto que se puede identificar un distanciamiento cultural quizás este posicionamiento de la traducción tiene el propósito de provocar en el lector la re-interpretación de que algo que parecía tan foráneo y lejano ahora está aquí presente. Es como si fuese un Orientalismo en reversa que necesita de esa distancia para poder ser mirado como algo inherente a Brasil, Manaus, y a su gente. No para producir una construcción esencialista sino como evidencia que ya forma parte de la geografía sea en la palabra, medio e historia.

Este tránsito sintáctico y de re-ordenamiento de la oración en portugués va moldeando la mirada y la reflexión del lector-investigador ya que de cierta manera se anticipa esta como la forma de la escritura y de lectura. El lector-investigador comienza a depender de la presencia del vocablo seguido de su mal llamado “equivalente”; este mismo patrón de estilo se conserva en la traducción de la novela

del portugués al inglés.<sup>47</sup> Respecto a esto se puede dilucidar el efecto de la traducción ya que ha provocado un “descentramiento” y ha establecido una relación de valor y significado (Beebee 1994, 77) siendo así la economía del viaje también se ve reflejada en la migración de la traducción y de la reflexión.

Los desplazamientos que propone Hatoum para la reflexión entonces comulgan con la escisión que Agamben identifica como manera de romper con la conexión que arbitrariamente se generó entre la lengua y el pueblo como factores distintivos de identidades. “Separar la conexión que se produce entre lengua, gramática, pueblo y Estado es lo que evita re-producir sentidos identitarios alrededor de un Estado” (1995, 69).

La destrucción de esta conexión con las dinámicas nación-identidad o nación-étnia o nación-lengua es uno de los aspectos principales que destaca esta novela, y también parece ser uno de los fundamentos que guían al escritor:

“No nos sentimos italianos-brasileños o españoles-brasileños o árabes-brasileños” ... “solo brasileños es suficiente. A veces *demasiado*.” ... “por supuesto, que la comunidad árabe tiene un cierto afecto por sus orígenes. Pero nosotros no tenemos dos patrias. La sociedad brasileña es muy asimilada. Es una *mélange* que data al siglo 18 desde la formación de nuestro país.”<sup>48</sup>(Luxner 2007)

En este proceso reflexivo entonces la traducción se prueba como un método de significación cultural ya que el escritor a través de su voz narrativa está formando una representación no solo lingüística sino también política sobre los libaneses en Brasil. En este proceso de producción de sentido que se genera debido a la traducción se advierte que el lector también se vuelve traductor cultural de lo que Hatoum presenta a través de Nael. Así la reflexión se ve mediada por la traducción. Estas dos entran en un proceso simbiótico en el cual la una ocurre como efecto de la otra y vice-versa.

Retomando el procedimiento de lectura, la mirada del lector-investigador aguarda la traducción, pero la expectativa de la misma está encaminada a verla como un acto de atestigüamiento. Aquí se crea una función pragmática de la convivencia de

---

<sup>47</sup> “*Majnun!* Omar is a madman. Énfasis en el original. Traducción de John Gledson (2002). *The Brothers*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

<sup>48</sup> Traducción es mía. Énfasis en el original. “We don’t feel Italian-Brazilian or Spanish-Brazilian or Arab-Brazilian,” he replies. “Just Brazilian is enough. Sometimes it’s *too much*.” “Of course, the Arab community has a kind of affection for its origins. But we don’t have two homelands. Brazilian society is very assimilated. It’s a *mélange* that dates from the 18<sup>th</sup> century, from the formation of our country.” (Luxner 2007)

las dos lenguas, porque el lector-investigador ya no espera el significado debido a que este ya fue asimilado después de la primera vez que lo vio impreso en el papel. La traducción, por tanto, se convierte en una materialización del re-ordenamiento de los sujetos en la sociedad brasileña, así la lengua del texto se convierte en el *oikos* de todos.

La mirada del lector tiene que volverse diestra con la presencia de los vocablos amazónicos ya que su ubicación en la oración le descoloca y le obliga a buscar su significado – este acto del autor sostiene una estrategia de afirmación e inclusión de sociedades de los márgenes. Hay un acto de retirar el poder de significación momentánea de la mirada del lector-investigador, le enfrenta con un paradigma del cuál no conoce y nos vuelve extranjeros ya que nos confronta con un sistema del que no se tiene un solo contexto más que una localización geográfica – Norte Amazónico- pero este mismo ‘no-saber’ se convierte en un elemento importante de reconocimiento para las poblaciones indígenas. Ya que no son ellas las que deben explicarse o ser entendidas, sino que el lector-investigador debe hacer el recorrido de subvertir sus pre-conceptos y apoyarse en un diccionario o blog para comprender la presencia de estos vocablos.

Este viaje y tránsito que Hatoum y Nael proponen para abordar las transformaciones a nivel político, cultural y del lenguaje nos hacen experimentar la migración y exilio, y sus repercusiones en cada capítulo y desarrollo de la narrativa.

## Bibliografia

- Albuquerque, G. 2006. “Um autor, varias vozes: identidade e poder na narrative de Milton Hatoum”. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*. No. 28. pp.125-140.
- Agamben, G. 1995. *Means without End: Notes on Politics*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Appadurai, A. 2001. *La Modernidad desbordada: Dimensiones culturales de la globalización*. Argentina: Ediciones Trilce y Fondo de Cultura Económica.
- Arendt, H. 2000. “What Remains? The Language Remains”. En *The Portable Hannah Arendt*. New York: Penguin.
- Azoulay, A. 2013. “Mother Tongue, Father Tongue: Following the Death of the Father and the Death of the Mother” *Sternthal*, August 30, 2013, online: <http://sternthalbooks.com/journal>
- Andreeva, Y. 2016. A Manaus dos imigrantes na ficção de Milton Hatoum. *Études Romanes de BRNO*. No.37. pp. 59-67.
- Bajtín, M. 1994. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Barreto, F., Edom Pires, M., Kalil Pires, M. y Freire Simões, S. 2006. “Entrevista com Milton Hatoum”. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*. No. 28. pp.141-147.
- Bartkowski, F. 1995. *Travelers, Immigrants, Inmates. Essays in Estrangement*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bauer, T. y Neuwirth, A. 2005. *Ghazal As World Literature I: Transformations of a Literary Genre*. Beirut-Würzburg: Orient-Institut-Beirut/Erlong Verlag.
- Beebee, T. 1994. “The Fiction of Translation. Abdelkebir Khatibi’s “Love in Two Languages””. *Substance*. Vol. 23. No.1. Issue 73. pp. 63-78.
- Borges, K.A.D.P. 2009. Escrever à margem da história: Um diálogo entre *Dois Irmãos* e *Angústia* a respeito da representação literaria nacional. *Cerrados* (UnB. Impresso). Vo.18, pp. 53-66.
- Bromley, R. 2017. A Bricolage of Identifications: Storying Postmigrant Belonging. *Journal of Aesthetics and Culture*. 9:2, pp. 36-44.

- Burneo, C. 2017. *Acrobacia del cuerpo bilingue. La poesía de Alfredo Gangotena*. Leiden: Almenara.
- Burns, B. 1965. "Manaus, 1910: Portrait of a Boom Town". *Journal of Inter-American Studies*. Vol. 7, No. 10. pp. 400-421.
- Cainkar, L. 2013. "Global Arab World Migrations and Diasporas". *The Arab Studies Journal*. Vol. 21. No.1. pp. 126 -165.
- Cixous, H., Cohen, K., Cohen, P. 1976. "The Laugh of the Medusa". *Signs*, Vol. 1, No. 4, pp. 875-893
- Clifford, J. 1999. *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Climent-Espino, R. 2015. "Degustando el recuerdo: Comida, memoria, género y etnicidad en AMRIK de Ana Miranda". *Revista de crítica literaria Latinoamericana*. Año XLI, No 81. Lima-Boston, 1er semestre, pp. 283-304
- Colombi, B. 2010. "El viaje, de la práctica al género". En Mónica Marinote y Gabriela Tineo (Editoras), *Viaje y relato en Latinoamérica*. Buenos Aires: Katatay. pp. 287 - 308.
- Csikszentmihalyi, M. y Rochberg-Halton, E. 1981. *The Meaning of Things. Domestic Symbols and the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deprer, A. 2013. "Worthless things? On the difference between devaluing and sorting out things". En *Mobility, Meaning and the Transformation of Things* editado por Hans Peter Hahn y Hadas Weiss. Exeter: Oxbow Books Short Run Press. Chapter 6.
- Deleuze, G. y Guattari, F. 2000. *Mil mesetas*. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-Textos.
- Dox, D. 2006. "Dancing Around Orientalism". *TDR* (1988-), Vol. 50, No. 4 (Winter, 2006), pp. 52-71.
- Dyke, J. 2014. How the Lebanese conquered Brazil. Success came through hard work and perseverance. Executive Magazine. Acceso en: 1 de agosto de 2017. <http://www.executive-magazine.com/business-finance/society/lebanese-conquered-brazil>
- El Amrani, A. 2013. Constructing "Non-Identity" and Glocalization" in The Post-9/11 World in Salman Rushdie's Shalimar the Clown. *Political Science and International Relations*. X,1, p.79-91, Bucharest.
- Gosmann, U. 2011. *Forgotten Self in Plath, Howe, Hinsey, and Glück*. Madison-Teaneck: Farleigh Dickinson University Press.

- Hahn, H. y Weiss, H. 2013. *Mobility, Meaning, and the Transformation of Things*. Exeter: Oxbow Books Short Run Press.
- Hatoum, M. 2000. *Dois Irmãos*. São Paulo: Companhia das Letras
- Hatoum, M. 2002. *The Brothers*. Traducción de John Gledson. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Hilu da Rocha Pinto, P. 2009. "De la inmigración a la diáspora: los árabes en Brasil". En *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas* editado por Karim Hauser y Daniel Gil. Madrid: Casa árabe. pp.191-210.
- Hout, S. 2012. *Post-war Anglophone Lebanese Fiction : Home Matters in the Diaspora*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Jarmakani, A. 2005. "Dancing the Hootchy Kootchy: The Belly Dancer as the Embodiment of Socio-Cultural Tensions". *The Arab Studies Journal*. Vol.12/13, No.2/1, Fall 2004/Spring 2005. pp. 124-139.
- Karam, J.T. 2010. "Belly Dancing and the (En)Gendering of Ethnic Sexuality in the "Mixed Brazilian Nation". *Journal of Middle East Women's Studies*. Vol.6, No.2, pp.86-114.
- Khater, A. 2001. *Inventing Home: Emigration, Gender, and the Middle Class in Lebanon, 1870 - 1920*. Berkeley: University Of California Press.
- Kristeva, J. 1991. *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press.
- Lees- Jeffries, H . 2013. *Shakespeare and Memory*. Oxford: Oxford University Press.
- Luxner, L. 2007. "The Brother from Manaus". *Aramco World. Arab and Islamic Cultures and Connections*. Vol.58. No.5. pp.10-13.
- Mardorossian, C. 2002. "From Literature of Exile to Migrant Literature". *Modern Languages Studies*. Vol.32, No.2, pp.15-33.
- Phal, K. y Rowsell, J. 2010. *Artifactual Literacies: Every Object Tells a Story*. New York: Teachers College Press, Columbia University.
- Phillips, A. 2011. "It's My Body and I'll Do What I Like with It: Bodies as Objects and Property." *Political Theory*. Vol. 39. No.6, pp. 724-748
- Pollak, S. 2007. "The Rolling Pin". En *Evocative Objects: Things We Think with* editado por Sherry Turkle. United States of America: MIT Press. pp.224-231.
- Portes, A. y Sensenbrenner, J. 1993. Embeddedness and Immigration: Notes on the Social Determinants of Economic Action. *The American Journal of Sociology*, Vol. 98, No.6, pp.1320-1350.

- Ring Petersen, A. y Schramm, M. 2017. (Post-)Migration in the Age of Globalisation: New Challenges to imagination and representation. *Journal of Aesthetics and Culture*. 9:2, pp.1-12.
- Saglia, D. 2014. "Modes of Transit: Cultural Translation, Appropriation, and Intercultural Transfers". En *Bridging Cultures: Intercultural Mediation in Literature, Linguistics and the Arts* editado por Ciara Hogan, Nadine Rentel, Stephanie Schwerter. Stuttgart: Ibidem-Verlag. pp. 93-112.
- Said, E. 2002. *Reflections on Exile*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- Salama, M. 2007. "Yanko's Footprints: Edward Said's and the Experience of Exile." *Pacific Coast Philology*. Vol. 42. No.2, pp. 238-253.
- Tarābulṣī, F. 2012. *A History of Modern Lebanon*. London: Pluto Press.
- Todorov, T. 2003. *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI.
- Truzzi, O. 2009. "Modelos de integración política de los descendientes de inmigrantes: reflexiones sobre el caso de los sirios y libaneses en Sao Paulo". En *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas* editado por Karim Hauser y Daniel Gil. Madrid: Casa árabe. pp.65-92.
- Turkle, S. 2007. *Evocative Objects: Things We Think with*. United States of America: MIT Press.
- Van Den Abbeele, G. 1992." Introduction: The Economy of Travel." In *Travel as Metaphor: From Montaigne to Rousseau*. University of Minnesota Press.
- Wolf, H. y Wolf, R. 2009. *Rubber: A Story of Glory and Greed*. Shrewsbury, Shropshire: Smithers Rapra Technology.

## Anexo

### Grandeur and Misery of the Mutasarrifiya (1861–1915)



Fuente: Ṭarābulsī, Fawwāz. *A Modern History of Modern Lebanon*. London: Pluto Press. 2012