

Descobrir-se – Tornar-se: um esboço de autoetnografia sobre a identidade árabe-diaspórica em São Paulo

Gustavo Racy¹

Resumo: O presente texto enseja uma reflexão autoetnográfica inicial sobre o sentido de identidade árabe a partir da experiência de ser árabe-diaspórico em São Paulo. Baseado em algumas vivências pessoais, o ensaio busca refletir sobre as possibilidades de organização, construção e compreensão da identidade árabe a partir da percepção da mesma em São Paulo, tanto no contexto histórico quanto no atual. Passando por um relato que articula elementos autoetnográficos confessionais-emotivos e analíticos-interpretativos, o texto debaterá, através dos conceitos de “residual” e “emergente”, a hipótese de haver uma atmosfera política atual em que conhecimento se confunde com ética, o que traz um problema para a questão da identidade quando vista pela relação entre árabes, brasileiros-árabes e brasileiros não-árabes, principalmente num ambiente de classe média. A partir desta observação, o artigo argumentará a favor de uma identidade entendida enquanto possibilidade e articulada a partir de uma iniciativa colaborativa e independente.

Palavras-chave: Identidade Árabe; Forma de Vida; Residual e Emergente; Autoetnografia; Diáspora.

DISCOVERING ONESELF – BECOMING ONESELF: A SKETCH OF AUTOETHNOGRAPHY
ON ARAB-DIASPORIC IDENTITY IN SÃO PAULO

Abstract: This text provides an initial autoethnographic reflection on the meaning of Arab identity based on the experience of being an Arab diasporic in São Paulo. Based on some personal experiences, the essay seeks to reflect on the possibilities of organizing, constructing and understanding Arab identity based on the perception of the same in São Paulo, both in the historical and current contexts. Through a report that articulates confessional-emotional and analytical-interpretative autoethnographic elements, the text will discuss, through the concepts of “residual and emergent”, the hypothesis that there is a current political atmosphere in which knowledge is confused with ethics, which poses a problem for the question of identity when viewed from the perspective of the relationship between Arabs, Brazilian-Arabs and non-Arab Brazilians, especially in a middle-class environment. Based on this observation, the article will argue in favor of an identity understood as a possibility and articulated from a collaborative and independent initiative.

Keywords: Arab Identity; Form of Life; Residual and Emergent; Autoethnography; Diaspora.

¹ Doutor em Ciências Sociais (Universidade da Antuérpia), professor substituto de antropologia na Universidade Federal do Paraná (UFPR), realiza estágio pós-doutoral na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). É diretor da *Al Jaliah – Revista para Assuntos Árabes e Árabe-Diaspóricos*. E-mail: gustavo.racy@unifesp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4662-5009>.

Introdução

Desde o estopim da fase atual do genocídio Sionista promovido em Gaza, conflagrada a partir de 7 de outubro de 2023, como resposta a um ataque programado pelo Hamas contra civis da Entidade Sionista, o mundo tem voltado seus olhos, como nunca, talvez, para a Palestina. De manifestações universitárias e indígenas em Abya Yala, especialmente em Turtle Island, passeatas em capitais europeias e ao redor do mundo, em que tomam parte diversas demografias, a Palestina tem estado sob o holofote há mais de um ano, deflagrando um fenômeno de crescente interesse pelo chamado mundo árabe. O Brasil não parece estar ausente nesta movimentação. Não desconsiderando as outras capitais, São Paulo, a cidade com o maior contingente de árabes-diaspóricos (somando-se aqueles a que podemos chamar de “históricos”, descendentes de árabes chegados no começo do século XX, aos que podemos dizer “atuais”, em situação de refúgio ou não), é palco de diversas manifestações em prol da Palestina e de iniciativas voltadas à compreensão e difusão de conhecimento a respeito do mundo árabe.

Academicamente, notam-se os frutos do trabalho profícuo de centros de excelência como o Departamento de Árabe da Universidade de São Paulo, com seus diversos grupos de pesquisa, o Centro Internacional de Estudos Árabes e Islâmicos (CEAI), da Universidade Federal de Sergipe, e a formação da Cátedra Edward Saïd, da UNIFESP, a histórica parceria entre a UFABC e a Birzeit University, além de inúmeros outros grupos de pesquisa que vêm conquistando espaço e representatividade acadêmica e midiática, enriquecendo a esfera pública a partir de publicações e discussões junto a instituições e iniciativas não-governamentais. Destaca-se, nesta esfera, o projeto *Arab Latinos!* da UNESCO, dedicado ao resgate da memória da imigração árabe nos países latino-americanos. O fomento à cultura de expressão árabe e a seu estudo se fortalece com iniciativas culturais como as recorrentes Mostra Mundo Árabe de Cinema e Mostra de Cinema Árabe Feminino, que trazem ao Brasil produções audiovisuais dos países de língua árabe.

Fora da academia e de instituições privadas e não-governamentais, pode-se também observar uma nova relação com o chamado mundo árabe em manifestações públicas, como no caso das passeatas em defesa da Palestina, ou nas redes sociais, em que a lógica do algoritmo e um certo “princípio de influência” – que assumimos aqui sem maior profundidade teórica, mas cuja cunhagem serve para apontar a proliferação de opiniões por meio do influencer midiático – deram novos contornos à relação entre a sociedade brasileira e a árabe. Nesta esteira, e aprofundado pelo processo digital de intensificação de produção e reprodução de conteúdo, instaurou-se um processo de redescoberta e redefinição de fronteiras entre a identidade árabe relacionalmente à brasileira, destacando-se a experiência principalmente do árabe, mormente sírio, palestino e libanês, em situação de refúgio no Brasil. Esta relação, porém, parece ter dado destaque a agentes que nem sempre tiveram relação com o mundo árabe, por um lado, portanto agentes recém-chegados e emergentes, adotando terminologia de Raymond Williams (1977), face a agentes residuais, herdeiros de uma demografia previamente existente. É precisamente nesta relação que as categorias de compreensão e articulação a respeito das realidades árabes entram em choque delineando novas imagens e identidades que se darão como resultado de uma disputa por capital social, que pautará quais os termos ao redor dos quais o ativismo e a difusão de conhecimento se darão.

É especificamente deste segundo fenômeno que este breve artigo tratará. Lançando mão de uma metodologia autoetnográfica, discutiremos a problemática da percepção da herança árabe, especificamente em São Paulo, para indicar novas possibilidades de relação com a situação corrente, indicando tópicos que consideramos necessários para uma atuação política que evite lugares-comuns, jargões e preconceitos, pondo em relação a memória e a história da imigração e dos países do Levante, com o presente. Para isso, debateremos, num primeiro momento, a descoberta da identidade árabe a partir da perspectiva autoetnográfica. Em segundo lugar, teceremos uma consideração sobre a imagem do árabe em São Paulo e, por último, pautaremos certas diretrizes para uma postura epistemo-política que coadune um resgate da memória para uma atuação no presente que confronta posturas orientalistas reproduzidas, conscientemente ou não, por ativistas brasileiros e mesmo árabes.

Em se tratando de uma autoetnografia, teremos pouco espaço, na extensão de um artigo, para, por vezes, explorarmos as minúcias de certos conceitos. Por isso, explicitamos aqui o que entendemos por epistemo-política, bem como residual e emergente. Quanto ao primeiro conceito, pautamo-lo inspirados pela noção de “epistemo-crítica” de Walter Benjamin (2009), que vê em seu procedimento metodológico a possibilidade de cindir com as distinções tradicionais entre conhecimento e estética, avaliando tanto as dimensões epistêmicas e expressivas de uma obra. Em nosso caso, a estética dá lugar à política, na tentativa de encerrar a separação nuclear que põe, de um lado, o entendimento, e, de outro, a práxis. Nisto, precisamente, a autoetnografia vem como desafio e possibilidade: primeiro, por apresentar o risco da escrita meramente autobiográfica, mas, segundo, por possibilitar a conjunção *reflective/reflexive* (Chang, 2008), conforme terminologia inglesa, isto é, entre a reflexão sobre si e a reflexão sobre o social, revelando nesta postura um componente da revelação de possibilidade de um processo social. Quanto aos conceitos de “residual” e “emergente”, consistem em operadores analíticos, aqui, que nos permitem identificar agentes políticos, no primeiro caso, cujos discursos são advindos de preconceções que adquiriram posto de lugar-comum, como a ideia do árabe vinculada à do mascate, e, no segundo caso, a novas formas de expressar a identidade árabe ou, antes, de outorgá-la a outro, quando pronunciada por indivíduos não-árabes que, crescentemente, somam-se ao número daqueles preocupados com as causas políticas pertinentes à realidade árabe.

Descobrimdo-se árabe

Como parece ser comum a diversos descendentes de árabe, também para mim, ser árabe foi um estatuto dado por nascimento. É-se árabe porque se nasce árabe, não importa onde. De algum modo, não importa, também, o que isso significa. Sabemos, porém, que somos árabes, por conta de um avô ou avó, bisavô ou bisavó que, em geral, vieram de Zahlé, Homs, Nabatiyeh, Alepo e todas as regiões adjacentes às cidades maiores, geralmente do Líbano ou da Síria. Sabemos, também, em geral, que somos de origem cristã e que, mesmo que isto não faça sentido pessoalmente, parece fazer sentido historicamente. Não raro, sabemos que somos árabes, pois algum resquício, algum traço – que pode ir da fisionomia de um parente morto em uma foto antiga à periódica preparação de alguma receita árabe diluída pelo brasileiroismo ou carência de ingredientes – transparece em nossa figura, seja ela física, seja ela psicológica, para nós ou para os

outros. Há um processo de mão dupla: em geral, os que valorizam – sem idolatrar – uma herança árabe, entendem-se como descendentes, como – em parte, pelo menos – árabes, mesmo se não souberem o que isso significa; por outro lado, eles são feitos árabes, isto é, são ditos árabes por outros, seja isso bom ou ruim. No Brasil, ser um árabe por origem é, ao mesmo tempo, ser e ser obrigado a sê-lo, e isso por não árabes e árabes, ou então, não ser, mas ser obrigado a sê-lo, seja pelo nome, seja pelo menor comentário, mesmo o mais comum, como aquele relativo à fisionomia.

Na tentativa de uma autoetnografia desta experiência, pouco vale uma generalização de experiências, ainda que toda vivência a demonstre ser comum. Antes, é preciso declinar algumas questões que a experiência nos promove a pautar, como: de que modo pode esta experiência ser emancipatória ou transformativa? Como a experiência pessoal possibilita oportunidades, vislumbres e inovações teóricas? Qual a reação ao lidar com o problema da experiência e da identidade árabe enquanto brasileiro? São perguntas como estas que este artigo visa tocar tecendo um panorama pessoal que pode fornecer ao leitor um contexto que se desenrola no presente, cuja experiência pessoal permite problematizar. O problema da identidade, sem que a precisemos necessariamente definir, parece ser resultado da experiência cotidiana, permeada de resíduos e emergências que, ora ou outra, jogam os indivíduos para lá e para cá numa teia de contradições que, não raro, silencia os agentes que não partilham de identidades fechadas, essencialistas ou determinantes.

No meu caso, a experiência de identificação com uma pretensa identidade árabe, com o mero fato de “ser” árabe, veio, também, por nascimento. Muito pequeno para me lembrar, sei que uma tia-avó logo me apelidou de “turquinho”, por conta de minha aparência e, sem dúvida, pela afetividade em relação ao bebê mais novo da família. Seja como for, o termo, “turco”, tão conhecido para designar os árabes ao longo de todo nosso continente, instaurou-se, desde as primeiras memórias, como um termo a ser aceito apenas quando dito afetuosamente por alguém próximo, devendo ser rechaçado quando em outra situação. Qual a memória relativa à linguagem? É inaceitável a designação de “turco” por conta do passado Otomano e, com isso, pela memória relativa a tal passado, principalmente entre os levantinos cristãos da primeira leva migratória para o Brasil? Ou esta é uma postura adquirida aqui, que resume, a partir do gentílico errado, a identidade do árabe de nosso país? É difícil dizer, e sem dúvida a resposta ao termo será uma relativamente a cada caso e indivíduo.

A segunda experiência “identificativa” alia-se à terceira, pois geralmente vieram acompanhadas: as experiências do nome e da aparência. Não raro, meu sobrenome foi compreendido como anglo-saxão ou italiano. Seguido à observação de que meu sobrenome “não parece árabe”, a orientalista observação de que eu mesmo “não pareço árabe”. Esta experiência se reproduziu mais do que é possível contar, começando na escola e continuando até o tempo presente. Curiosamente, como veremos, a experiência da aparência é um *topos* constante no reforço da identidade árabe, inclusive para os descendentes, que, não raro, reforçam-na por um viés orientalista: nariz aquilino, hirsutismo e pele morena.

Por último – mas as experiências não se encerram aí – a experiência da “lojinha”. Sem negar a importância do protagonismo árabe no comércio e na industrialização do Brasil, a situação do mascate foi muito mais produzida por uma condição social do Brasil do que por um talento nato árabe (cf. Osman, 2025; Queiroz, 2024). Muito mais do que negociantes, os levantinos que imigraram ao Brasil foram agentes importantes de difusão

cultural e política através de inúmeras publicações que circulavam em todo o continente e de volta ao Levante, numa rede extensa de colaborações e audiência muito antes da revolução digital. A fama, porém, legou aos árabes a figura de comerciantes, que recaí sobre os descendentes como se todo árabe tivesse tido um antepassado dono de loja ou armazém.

Por estas quatro experiências pessoais podemos, assim, pautar três categorias que permitem articular elementos que considero constituintes da experiência árabe-diaspórica: a histórico-exotizante (o “turco” que veio de longe, o “oriental”), a fisionômica (para ser árabe deve-se parecer árabe a partir de certas características físicas) e a socioeconômica (o árabe é negociante).

Tornar-se Árabe

Conviver com imagens preconcebidas de sua própria origem, não importa quão distante ou próxima, tendo uma identidade outorgada a si mesmo, pode promover um processo de diferenciação que nem sempre é positivo. Pessoalmente, a identidade árabe sempre esteve conectada, para mim, ao privilégio de poder conhecer a própria genealogia e manter, na medida do possível certas premissas passadas geracionalmente a partir dela, muito mais relativas ao capital cultural do que ao econômico ou político. Todas estas questões envolvem, no Brasil, o complexo de classe e racialidade dentro do qual nós, árabes-diaspóricos, somos efetivamente brancos e majoritariamente de classe média. A ciência disto nem sempre nos torna mais afeitos a elaborações subjetivas, processo inerente às dificuldades de rompermos com os privilégios de classe e raça. Não obstante, nem por isso a codificação dentro de uma classe ou raça traz identificação cultural, política ou histórica com, principalmente, a classe. Crescer a partir de uma identificação dada sempre pelo negativo, por uma minoria dentro da classe dominante, fez, desde cedo, com que se destacassem, precisamente, os teores sociais diferenciais que eu percebia entre mim mesmo e meu entorno, lentamente galgando a possibilidade de uma postura crítica face a isto que chamamos de identidade.

Foi a partir de 2018, principalmente, que comecei a trilhar este caminho a partir de dois episódios específicos, que se deram perante um pano de fundo também particular, mas que se somaram a outros ao longo de quatro anos de vivência na Europa – como, por exemplo, ser inquerido se eu era terrorista – entre 2014 e 2018, como bolsista CAPES para doutorado pleno na Universidade da Antuérpia. Aproveitando de uma breve estada em Londres para participação em um congresso, entrei em contato com primos libaneses, filho e netos do irmão mais novo de meu bisavô, que eu sabia morarem na cidade. Ao chegar à sua casa, junto de minha irmã, a primeira reação que tivemos foi a sensação de familiaridade pelo olfato: um cheiro que nos lembrava a casa de nossa avó. À medida em que a noite avançava, servidos de um banquete, um de meus primos se dirigiu a nós como “diaspóricos”. Nunca havia sido minha experiência, no Brasil, lidar com a herança árabe como “diaspórica” – e aqui não precisamos nos concentrar no sentido da palavra, mas, a título de embasamento teórico, compartilho com sua conceitualização conforme pautada por Khacig Tolölyan (2019). Os árabes no Brasil, a meu ver, haviam abandonado uma identidade, reformulando-a em nosso país de maneira completamente integrada, mantendo apenas essa denominação vaga de “ser árabe” a partir dos outros. Seja como for, a designação dada a mim por um primo com quem, ainda por cima,

compartilho semelhanças físicas, pareceu-me interessante e motivo de reflexão. Vi, naquele gesto, meu primo me enxergar não por qualquer categoria que eu mesmo usaria, mas a partir de sua experiência e história pessoais.

Alguns dias depois, já na conferência, conheci um professor que, confraternizando no bar, perguntou de onde eu era. A resposta, porém, não veio de mim, mas de meu orientador, presente também na conferência e, ele mesmo, de origem miscigenada (ainda que branca), dizendo: “Ele nasceu no Brasil, mas também é italiano – minha identidade válida na Europa, adquirida pela família materna –, libanês, e também um pouco belga”. Ignorando todas as outras nacionalidades, e sabendo que eu havia estado com minha família libanesa, o professor, amigo de meu orientador, respondeu com certo tom irônico perguntando se minha família árabe morava em Marble Arch, um local na região central de Londres que historicamente reúne imigrantes libaneses. O comentário, porém, não soou como uma simples curiosidade; algo no tom de sua voz e no fato de ignorar qualquer outra identidade que lhe fora apresentada, incomodou-me, remetendo-me diretamente à noção do diaspórico, do deslocado. Eu soube, ali, que algo nesta sensação estava latente relativamente ao que poderia ser minha identidade árabe que, agora, indefinidamente se tornava diaspórica. Curiosamente, foi a experiência da imigração como brasileiro que me levou a tornar-me um árabe-diaspórico.

Estes dois episódios, que aconteciam, também, num momento em que eu já elaborava meu necessário retorno ao Brasil após o fim da pesquisa, levaram-me a pensar progressivamente sobre a questão da identidade árabe em nosso país, uma identidade que eu havia experienciado por histórias pessoais e, portanto, como muitos outros descendentes, a partir da memória coletiva em certos quadros sociais (Halbwachs, 1925). Como grande parte de nossa comunidade, eu não falo árabe, nunca visitei o Levante, não exercito nenhum tipo de expressão cultural especificamente árabe, nem tinha conhecidos no país de origem. Que fazer, então, com esta memória atravessada por processos distintos, da sobreposição de quadros sociais à partilha de outras relações com o processo das imigrações em nosso país?

Primeiramente, entendo que a manutenção da memória não é independente de um processo de elaboração e reconstrução pessoal e coletiva. Perante minha própria individualidade, agindo por um princípio de autodeterminação de um sujeito onipotente, que é capaz de se estabelecer por si só, fui confrontado com a necessidade de desfazer os princípios de uma autonomia do sujeito, que pode ser capaz de viver afetiva e mentalmente de forma individual. O processo de reflexão da identidade árabe como uma identidade perpassada pela experiência diaspórica, assim, passa por um processo de reflexão em que o individual e o social se interpenetram constantemente, travando diálogos e conflitos entre propostas de identificação com o local da cultura. Não era por acaso que eu havia mantido minha própria identidade árabe como uma questão “de foro íntimo”, quer dizer, como algo que pertence a mim e só a mim deve fazer sentido. E, muito embora, a partir do processo de elaboração desta subjetividade nova, eu ainda mantenha, no fundo, a posição de que não serão os outros, descendentes ou nativos, que me darão a chancela sobre minha própria identidade, percebo, hoje, que não é possível debater, sentir, e construir minha própria subjetividade, sem engajar-me em questões tanto intelectuais quanto afetivas, principalmente no momento em que o mundo assiste ao genocídio palestino perpetrado pela Entidade Sionista, que promove, também, o ecocídio do sul libanês – incluindo na aldeia originária de minha família, Ebel es-Saqi – e influencia

os rumos do novo panorama sírio, deflagrado após a queda do regime de Bashar el-Assad.

Por todos esses episódios, entendi, então, que minha identidade árabe – uma dentre outras – se construía, então, não somente por um processo coletivo, mas também narrativo e interpretativo, num “esboço de subjetividade”, para usar as palavras de Susanne Gannon (2013), que intersecciona a biografia, a narrativa e, por que não, uma autoetnografia. Ser árabe, assim, revelou-se um “tornar-se”, processo imbuído de elementos residuais e emergentes que se coadunam à possibilidade de construir e propor subjetividades que coadunam as percepções políticas, estéticas e históricas para desfazer noções pré-concebidas, orientalistas ou essencialistas sobre um complexo cultural múltiplo, contraditório e constituído por diferenças.

O que é ser árabe, afinal?

Em minha trajetória própria como um descendente de árabe, gostaria de evocar três categorias que observo terem se transformado a respeito da percepção dos árabes no Brasil em tempos recentes. Evoco estas experiências e escrevo em primeira pessoa, como ao longo de todo este artigo, não como representação de uma verdade, mas como expressão de uma experiência singular que pretendo, aqui, problematizar tendo em vista uma mirada antropológica da questão. Como dito anteriormente, muitas vezes, a identidade árabe em São Paulo passa pela categorização de seus descendentes através do local exótico (o “turco” e o oriente), da profissão e da classe (o “comerciante”) e da fisionomia (o “parecer árabe”, “o nariz e o hirsutismo”). Com a atual chegada de árabes do Levante, especialmente Síria e Palestina, através da abertura do Brasil à acolhida de pessoas em situação de refúgio, a estas categorias parecem ter se somado mais três, dentro dos mesmos campos, mas sob nova roupagem: à categoria local soma-se a do mundo árabe como esfera religiosa muçulmana, à esfera da classe, o refúgio e à esfera fisionômica, o hijab, que dá especial destaque à figura feminina, inclusive, abrindo o foco da representação do indivíduo árabe.

Observando as percepções paulistanas do árabe recém-chegado, há uma dimensão nova que se imprime que expressa, por um lado, a multiplicidade real do Levante (a diversidade religiosa), mas também a importação de noções preconceituosas, orientalistas e racistas que expressam a completa ignorância de grande parte de nossa população a respeito de um povo que historicamente lhe é integrante. Essas representações geram novas formas de outorgar ao árabe uma identidade específica que passa da fisionomia aos costumes. Junto às categorias residuais que identificam o “turco”, o “comerciante” e a pessoa “com cara de árabe”, portanto, somam-se as emergentes. A questão parece começar a se complicar a partir da deflagração de um novo cenário cultural da cidade, marcado pela fundação de iniciativas culturais e ativistas, que pretendem resumir a experiência árabe a partir de uma identidade estanque que acaba sendo compartilhada pelas classes médias em rodas de conversa, festivais, shows e ativismo digital. A proliferação de eventos, como festivais, e locais, como restaurantes, voltados à identidade árabe e às suas causas criou diversos ambientes em que brasileiros e árabes compartilham espaços e opiniões por redes de associação digital e presencial. Tais espaços, percebo, são mormente frequentados pela classe média e se alia discursos politicamente considerados de esquerda, que se compõem por pautas voltadas a outras

causas pertinentes às minorias, sejam elas étnicas, de gênero, classe ou orientação sexual.

Entretanto, o que se destaca nestes espaços e discursos que enfatizam ou se focam na identidade árabe? Majoritariamente, pode-se notar que o destaque dado à realidade árabe atual em São Paulo advém de conteúdos ativamente ligados a propostas de atuação política que, não raro, focam-se na realidade presente desvinculada do processo histórico local. Assim, a realidade árabe permanece uma e a brasileira, outra. A relação entre a cultura árabe e a brasileira ocorre, como no caso de um restaurante de renome de São Paulo, como encontro publicitário, relacionando-se num plano superficial como encontro de culturas e proposta política comum, ao mesmo tempo em que abundam as denúncias de exploração de funcionários refugiados e imigrantes pelos sócios. Árabes e brasileiros permanecem, assim, um de cada lado, unidos pela superficialidade de um discurso pouco atinado às demandas e possibilidades concretas de reprodução material da vida e descoladas de um processo histórico que poderia fazer emergir uma identidade compartilhada a partir das diferenças que se constituíram no desenrolar de tal processo, somando a experiência árabe atual à passada, misturada a outras identidades e diluída pela experiência do tempo sem deixar de reclamar a própria origem.

Noto, assim, que parece haver um encontro entre duas realidades que não se entendem, a despeito de terem, já, passado por esse choque há quase 200 anos. A memória da presença árabe em São Paulo perdeu-se nas categorias estereotípicas que permanecem residuais, enquanto dão vazão a categorias emergentes complementares que reforçam uma imagem orientalista, à moda brasileira, do árabe. Infelizmente, o contrário parece ser verdadeiro, e a imagem do Brasil para os árabes do Levante que, atualmente, chegam ao país, parece ser a de uma realidade completamente outra à deles mesmos. Não queremos, com estas considerações, é claro, esgotar uma análise social do fenômeno da interação árabe-brasileira, nem dar conta da memória árabe-brasileira como um todo. As experiências são tão múltiplas quanto são múltiplos seus sentidos. Também não queremos imputar a árabes ou brasileiros a reputação de preconceituosos, como se o fossem consciente e voluntariamente: muita coisa se perde nas expressões idiomáticas e nos significados que são socialmente construídos. Não obstante, é necessário admitir que, ao nível do cotidiano e do linguajar ordinário, há uma reprodução ampla de estereótipos de um lado e de outro, e que isto é algo que afeta diretamente a possibilidade de uma subjetivação autônoma e complementar em ambos os universos culturais.

Ao observarmos o comportamento da classe média paulistana, a começar por sua parcela descendente de árabe, tanto no ambiente presencial – em festivais e eventos – quanto no digital, principalmente o Instagram, o que vemos é uma proliferação de lugares-comuns e concepções pequeno-burguesas que buscam uma identificação a partir das categorias residuais e emergentes discutidas acima. Isto acontece entre artistas jovens, que se dedicam à representação banal do fenótipo (novamente o nariz e o hirsutismo) ou de motivos árabes (inclusive o culinário, como a folha de uva, o *kibbeh* e a borra de café), mas acontece, também, nas manifestações políticas e na descoberta literária, bem como na proliferação de cursos de árabe ao redor da cidade. Acontece, acima de tudo, como uma forma de consumo, como se fosse possível tornar-se árabe consumindo sua cultura; cultura esta que, seja divulgada por árabes ou não, oferta-se a todos como um produto. A possibilidade de uma subjetividade e uma singularidade

árabes, de uma proliferação de diferenças e multiplicidades que se encontram num denominador comum, é minada ao tomar-se como denominador uma individualidade capitalista em que tudo vale, pois tudo é consumível e justificável a partir da experiência de si como referente absoluto que resguarda um lugar de autoridade segundo o qual fala de algo quem algo detém, neste caso, a identidade árabe.

É o encontro com este si que deu contornos às minhas próprias experiências gerando a sensação de necessidade de desfazer o mesmo, tendo em vista a reelaboração desta experiência como parte integrante de todo este processo, perante o qual devemos pensar e agir. Frente à ideia de uma identidade árabe que se constrói pela negatividade do orientalista ou pela negação da possibilidade de uma identidade comum, resta a sensação de que, como dito no começo desta seção, tornar-se árabe é um processo, não um resultado.

Que fazer?

Considerando-se os processos acima descritos, cujos exemplos foram selecionados de modo a preservar episódios e identidades, a experiência pessoal me levou à pergunta “que fazer?”. É relativo a este problema que encontramos, então, solução no que acima referenciamos como crítica epistemo-política. É necessário romper com a identificação entre conhecimento e política ou, de forma mais precisa, conhecimento e ética. O conhecimento não nos propõe, necessariamente, a condutas éticas que a ele se coadunam. Enquanto “forma de vida”, para emprestar uma expressão de Giorgio Agamben (2000), isto é, uma vida cujo conteúdo não se separa de sua forma, uma vida ética só pode ser aquela em que “o que está em jogo é a vida em si mesma” (Agamben, 2000: 4), definindo-se não como *fatós*, mas como *possibilidades*. A vida ética, que é aquela que se assume sem cisão entre forma e conteúdo, assim, deve, politicamente, partir do pressuposto que conhecer e agir eticamente não são reflexos, mas possibilidades. Neste sentido, o conhecimento, que, diferentemente do saber, segundo Walter Benjamin (2020), não é algo que se detém, não pode ser instrumentalizado como um mecanismo imperativo de identificação com a ética.

Se esta consideração parece demasiado filosófica, resumimo-la acima para comunicar um pouco melhor o que, em termos de experiência, traduziu-se da seguinte forma: tanto mais eu vivencio, tanto mais busco conhecer; quanto mais conheço, mais encontro a distância entre isso e minha conduta. Conhecer, porém, não significa uma nova conduta; antes, esta advém da possibilidade de um processo de subjetivação constante, de um tornar-se, através do qual meu conhecimento e minhas ações possam assumir-se, sem hierarquia. A possibilidade de uma resignificação da identidade diaspórica árabe, a partir de todas as questões expostas acima, assim, se me apresentou como um desafio que não depende do tanto que eu conheço, nem de minhas posições políticas, nem de um pertencimento por meio da representação, bem como de um recurso a uma comunidade imaginada, mas, antes, pela possibilidade de coadunar o que conheço e o que desconheço, o conteúdo, à forma pela qual guio minhas condutas perante a problemática da identidade. O “tornar-se”, encontra, aí, seu lugar, não como meio, mas como fim.

Pois afinal, o que é o árabe? E como posso sê-lo? Podemos falar de um “mundo árabe” como um *continuum* cultural criado na longa duração a partir da adoção da língua

e de formas de expressão originárias da Península Arábica do Norte da África ao Levante. Esta definição não dá conta, porém, das contradições e dos problemas advindos de relações étnicas, socioculturais e históricas que tornam a ideia de “mundo árabe” e “identidade árabe” em uma mera categoria analítica que inclui realidades múltiplas. Podemos, também, falar de uma identidade árabe mais específica, advinda do ideário panarabista, que emerge com a chamada *Nahda*², com figuras como Boutros Al-Bustani e Abdelrahman Al-Kawkibi (cf. Al-Bustani, 2019; Sheehi, 2004) como reação aos problemas Otomanos no Levante, e que será reavivada na figura de Gamal Abdel-Nasser, do Egito, até cair em desuso a partir do final dos anos 1960. Esse ideário, porém, já se inscrevia no contexto de uma modernidade ocidental ou, no mínimo, ocidentalizante, partilhando de estruturas e categorias estrangeiras, ainda que à luz de uma longa tradição de produção de conhecimento, ciência e filosofia e transformada pela particularidade da língua. Do mesmo modo, essa noção recaiu em categorias analíticas que, graças aos esforços do nacionalismo, se mantiveram estanques ao longo do tempo. Igualmente, durante o século XX, houve uma estranha instrumentalização destes preceitos modernos e mundializantes a favor do exclusivismo e do essencialismo, recaindo nos fascismos de tipos como Antoun Saadeh ou Saïd Akl. Para um lado ou outro, a identidade árabe recaiu, parece, na questão nacional como resposta ao colonialismo e como instrumento para a soberania. Nisto, ela foi tão ou mais ocidental do que o Ocidente, fazendo da Europa e das grandes potências seu negativo e, com isso, criando uma fixação inesgotável.

Parece, porém, que do outro lado do Atlântico, do Canadá à Argentina, como já brevemente mencionado acima, os árabes que se tornariam antepassados meus e de muitos outros, envolveram-se em discussões que buscaram, em meio a uma multiplicidade de diferenças, a resolução aos problemas árabes a partir das *possibilidades*. Estas eram exploradas, principalmente, em periódicos publicados em árabe e, portanto, voltados aos diaspóricos, na construção de debates edificantes sobre a realidade e os desafios de um povo cuja parcela significativa fora desterritorializada. Só no Brasil, esses periódicos foram mais de 100; somam-se a eles centenas de outros através do continente. Foram estes árabes que, em parte, trouxeram ao Brasil um referencial epistemológico que muitos procuraram adequar às suas novas vidas. E o fizeram como possibilidade.

Foi a partir do conhecimento desta longa história largamente perdida, a não ser dentro de pequenos âmbitos acadêmicos ou espólios familiares, que encontrei a resposta à pergunta “que fazer?”. Pois, se a experiência me mostrava uma distância em relação aos brasileiros não árabes, que teimaram, ao longo do tempo, em me outorgar uma certa identidade árabe, e, ao mesmo tempo, uma distância relativa aos árabes nativos, a despeito deles mesmos me considerarem árabe apenas pela mera questão genealógica, a dialética da contradição entre identidade e sua negação, eu e outro, bem como aquela relativa ao meio social de classe média paulistana em sua gana por pertencer aos problemas de nossos tempos, não raro sintetizados na questão palestina e sírio-libanesa por consequência, encontrou respaldo na busca de uma memória que podia ser reconfigurada e ressignificada, em busca de uma rememoração, para adotarmos o preceito benjaminiano (Benjamin, 1996a, 1996b).

² Recomendo, a todos aqueles que possuem um arquivo fotográfico familiar dos primeiros antepassados chegados ao Brasil, que façam uma análise do mesmo através dos índices apontados por Stephen Sheehi (2016) nas fotografias árabes dos irmãos Abdallah e de Jurji Sabounji do período da *Nahda*.

Assim, lancei-me, graças ao apoio de pesquisadores, artistas, ativistas e familiares, ao resgate da tradição dos periódicos reavivando a *Al Jaliah*, uma revista fundada em 1922, que reunia, além de notícias populares, reflexões assinadas por intelectuais árabes, traduções, comentários políticos e anedotas da comunidade árabe no Brasil. O processo de edificação desta retomada, envolvendo, para seu primeiro número, cerca de 80 reuniões com árabes e descendentes, é facilmente objeto de uma etnografia em si, mas resume-se, em parte, à prova de que a revista, em formato digital e contando com a capilaridade das redes sociais, começou a ter destaque muito mais entre não brasileiros do que entre brasileiros. Atribuo a isso o fato de que a revista se posiciona fortemente contra a disputa por protagonismos e se vê, politicamente, em busca não do destaque, mas de novas possibilidades que contribuam, na esfera do discurso, ao menos, para novas concepções de organização e sentido relativos à realidade árabe a partir de uma perspectiva diaspórica, que cremos ser fundamental para tais. Mesmo não sendo acadêmica, a revista curiosamente encontrou interesse da parte de acadêmicos, no Brasil, enquanto tem estado em contato, fora do país, com designers, ativistas, artistas e escritores. Esse fenômeno, creio, espelha a experiência pessoal que aqui tentei balizar por meio deste esboço de autoetnografia.

Conclusão

Como explicitado no título e na introdução a este ensaio, este texto teve por objetivo esboçar uma autoetnografia para pensar a questão da identidade. Se carece o texto de uma definição balizada de “identidade”, é porque a assumimos em seu sentido não acadêmico, até porque, como demonstrado, tal ideia de identidade será resumida a um processo de “tornar-se”, a um esfacelamento do princípio lógico de identidade. Assumimos aqui a tarefa de um “esboço” pelas restrições de caracteres, principalmente, além do fato de que uma autoetnografia *stricto sensu* demandar geralmente um rigor de coleta e organização de dados muito maior ao longo de muito mais tempo. Não negamos, assim, o caráter incompleto das presentes reflexões. Porém, utilizamos, tanto quanto possível ao longo destas linhas, alguns preceitos metodológicos importantes na escrita, de modo a nos distanciarmos de um texto consistindo em relato memorialístico ou autobiográfico, como os dados autorreflexivos pautados nos valores e preferência pessoais, a atenção à relação entre o si e o outro, a conexão entre passado e presente e a tecitura entre a escrita confessional-emotiva e analítico-interpretativa, respondendo às concepções autoetnográficas de autores como Heeewn Chang (2008), Susanne Gannon (2013) e Norman K. Denzin (2013).

Metodologia à parte, este esboço autoetnográfico procurou dar forma à experiência da identidade árabe enquanto diaspórico a partir da descoberta da questão diaspórica e, logo, da nova relação estabelecida a partir deste fato e da tentativa de compreensão de uma pretensa identidade árabe. Tal descoberta se deu pelo desdobramento de uma nova relação entre a herança histórica dos árabes em São Paulo e das referências trazidas pelos novos árabes chegados ao país face à percepção da identidade árabe pela própria sociedade paulistana, especialmente em sua parcela de classe média e organizada a partir das redes digitais em espaços físicos e digitais de contato com o ativismo pelas causas árabes. O que esta relação revelou foi uma carência de problematização das questões complexas que perfazem o chamado “mundo árabe” e

que incorre, a meu ver, em uma questão ética e política que articula um aprofundamento do conhecimento sobre o mundo árabe como fenômeno suficiente para uma identificação com tal realidade. É exatamente por não observar que as ideias e concepções sobre a realidade árabe que são majoritariamente difundidas sejam devidamente abordadas em seu caráter de complexidade, de multiplicidade e polissemia, que, filosoficamente, concluo que, nos meios atuais de classe média, de encontro entre o brasileiro e o árabe, o conhecimento passa a ser alimentado como essencialmente atrelado à conduta ética, isto é, que a difusão de conhecimento e acesso às realidade árabes passa a ser visto como suficiente para uma direção das pautas, lutas e ideias relativas à realidade. Isto parece não só não ser verdade, como expõe problemas originados na própria ignorância – tanto no sentido de ignorar voluntariamente, quanto de desconhecer – entre ambas as comunidades, cuja retomada da experiência diaspórica, talvez, possa ajudar a ultrapassar. A resposta a isso vem por meio de uma ação colaborativa e independente que reaviva uma antiga revista árabe e procura abordar, de forma crítica, isto é, pensando, também, em seu próprio fazer-se, a miríade de questões que nunca poderão ser esgotadas.

Como se trata de uma autoetnografia, o que demanda que o autor escreva na primeira pessoa e se ponha como agente explícito dos afetos e pensamentos, este texto procurou, também, conservar identidades e locais, por uma questão ética, sem buscar o embate ou a polêmica, focando-se, antes, na experiência pessoal do autor, em suas sensações e na possibilidade de articulá-las ao contexto que tentei, ao máximo, explicitar a partir de certos aspectos que vejo sendo usados para categorizar o árabe. Possibilidade, também, é a palavra-chave que se instaura, enfim, ao pautarmos saídas e experimentações para a tão necessária ressignificação da identidade árabe, de ser árabe, algo que deve existir, acredito, não de forma estanque e pautada em sentidos oblíquos de nacionalidade ou cultura, mas de forma múltipla, contraditória, inclusiva e diferencial, que inclua o diaspórico e o não-diaspórico, o estrangeiro, o estranho e o desviante, em processo constante de “tornar-se” por meio de realidades que, elas também, compõem a noção de ser árabe. De ser este processo uma forma de exploração de possíveis a partir do encontro entre o passado e o atual à luz dos processos históricos que ressignificaram potenciais identidades, pois diversas são as identidades possíveis. Acima de tudo, porém, é necessário que este processo de novos forma e conteúdo à experiência de ser árabe; forma e conteúdo estes que possam, enfim, não se separar.

Referências bibliográficas

- Agamben, G. (2000). *Means without ends: Notes on politics* (V. Binetti & C. Casarino, Trans.). Minnesota: University of Minnesota Press.
- Al-Bustani, B. (2019). *The Clarion of Syria: A patriot's call against the civil war of 1860* (J. Hanssen & H. Safieddine, Trans.). Oakland: University of California Press.
- Benjamin, W. (1996a). O narrador. In *Magia e técnica, arte e política: Obras escolhidas* (Vol. 1, P. S. Rouanet, Trad.). São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, W. (1996b). Sobre o conceito de história. In *Magia e técnica, arte e política: Obras escolhidas* (Vol. 1, P. S. Rouanet, Trad.). São Paulo: Brasiliense.

- Benjamin, W. (2009). *The origin of German tragic drama* (J. Osborne, Trans.). London: Verso.
- Benjamin, W. (2020). *Walter Benjamin está morto* (G. Racy, Trad. e Org.). São Paulo: sobinfluencia edições.
- Chang, H. (2008). *Autoethnography as method*. London & New York: Routledge.
- Denzin, N. K. (2013). Interpretive autoethnography. In S. H. Jones, T. E. Adams, & C. Ellis (Eds.), *Handbook of autoethnography* (pp. 123–142). London & New York: Routledge.
- Gannon, S. (2013). Sketching subjectivities. In S. H. Jones, T. E. Adams, & C. Ellis (Eds.), *Handbook of autoethnography* (pp. 228–243). London & New York: Routledge.
- Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Osman, S. A. (2025). A imprensa dos imigrantes árabes no Brasil. *Al Jaliah: Revista de Assuntos Árabes e Árabe-Diaspóricos*, 1(1). [no prelo].
- Queiroz, C. S. (2024). Mascates: heróis errantes que ofuscam a memória da imigração? *EXILIUM: Revista de Estudos da Contemporaneidade*, 5(8), 135–150. <https://doi.org/10.34024/exilium.v5i8.16342>.
- Sheehi, S. (2004). *Foundations of modern Arab identity*. Miami: University Press of Florida.
- Sheehi, S. (2016). *The Arab imago: A social history of portrait photography*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Tolölyan, K. (2019). Diaspora studies: Past, present and promise. In R. Cohen & C. Fischer (Eds.), *Routledge handbook of diaspora studies* (pp. 22–30). London & New York: Routledge.
- Williams, R. (1977). *Marxism and literature*. Oxford & New York: Oxford University Press.

DOI desta publicação: <https://doi.org/10.34024/83yzj782>.