EXILIUM

Revista de Estudos da Contemporaneidade



• CÁTEDRA •
EDWARD SAÏD
de Estudos da Contemporaneidade

Exilium 10 (2025)



Créditos institucionais
Reitora: Profa. Dra. Raiane Patrícia Severino Assumpção
Vice-reitora: Profa. Dra. Lia Rita Azeredo Bittencourt
Pró-reitor de Pós-graduação e Pesquisa: Prof. Dr. Fernando Atique

Cátedra Edward Said de Estudos Contemporâneos
Coordenador: Prof. Dr. Javier Amadeo
Vice-coordenador: Prof. Dr. Jens Baumgarten

Inserção Institucional e composição
A Cátedra Edward Said está vinculada à Pró-reitoria de Pós-graduação e Pesquisa da Unifesp.

Exilium – Revista de Estudos da Contemporaneidade
Editora-chefe: Profa. Dra. Olgária Chain Féres Matos
Editora executiva: Profa. Dra. Maria das Graças de Souza
Editores associados: Profa. Dra. Cynthia Andersen Sarti, Prof. Dr. Javier Amadeo, Prof. Dr. Jens Baumgarten, Prof. Dr. Leandra Yunis, Profa. Dra. Rita Paiva e Prof. Dr. Mauro Rovai
Assistente de edição: Prof. Dr. Marcus Dores

Conselho científico
Anselm Jappe (Accademia di Belle Arti di Sassari/Itália), Claudine Haroche (CNRS/França), Edward Alam (Universidade de Notre Dame/Líbano), Francisco Miraglia (USP), Giacomo Marramao (Universidade de Roma III/Itália), Gustavo Lins Ribeiro (UAM-Iztapalapa/México e UnB), Heloisa M. Starling (UFMG), Mamede Mustafa Jarouche (USP), Maria Teresa Ricci (Université de Tours/França), Massimo Canevacci (Universidade de Roma/Itália), Miguel Chaia (PUC-SP), Patrícia Birman (UFRJ), Regina Novaes (UFRJ), Soledad Bianchi (Universidade do Chile/Chile), Youssef Rahme (Universidade de Notre Dame/Líbano).

Projeto gráfico
Equipe editorial

Preparação e revisão de textos
Christina Queiroz, Jarbas Izidio dos Santos, Luís Augusto Meinberg Garcia, Matheus Menezes e Renata Marinho.

Diagramação
Marcus Dores

Endereço para correspondência:
Cátedra Edward Said de Estudos Contemporâneos
Universidade Federal de São Paulo – Pró-reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa
Rua Sena Madureira, 1500. São Paulo – SP. CEP: 04021-001
E-mail: exilium@unifesp.br

Sobre a revista

Exilium – Revista de Estudos da Contemporaneidade está vinculada à Cátedra Edward Said, da Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade Federal de São Paulo, e se dedica a reflexões sobre a contemporaneidade em sua constituição histórica, geopolítica e cultural, em tudo o que ela comporta tanto de thauma e admiração como de traumas e sofrimentos. Tendo por eixo a questão do exílio, do êxodo, das partidas voluntárias ou forçadas por guerras; do racismo, das perseguições ou das perdas de pertencimentos simbólicos e afetivos, o exilium latino tem o sentido de desestabilizar a crença segundo a qual a língua materna ou um lugar de morada nos são próprios por natureza, revelando o exílio como abertura ao Outro, como um primeiro pharmakon ofertado pelo estrangeiro, simultaneamente remédio a uma outra vida e dificuldade em um país estranho e estrangeiro. Como anotou Edward Said em suas Reflexões sobre o exílio, a respeito do êxodo palestino de suas terras com a fundação do Estado de Israel, um povo foi expatriado e sua condição, desde então, em campos de refugiados, em errância permanente, é a condição que se estende hoje a populações inteiras:

> é o que temos mais próximo da tragédia na era moderna. Há o simples fato do isolamento e do deslocamento, que produz o tipo de masoquismo narcisista que resiste a todos os esforços de melhoramento, aculturação e comunidade. Nesse ponto extremo, o exilado pode fazer do exílio um fetiche, uma prática que o distancie de quaisquer conexões e compromissos. Viver como se tudo a sua volta fosse temporário e talvez trivial, (...) [exerce] pressão sobre o exilado para entrar em partidos, movimentos nacionais ou no Estado. O exilado recebe a oferta de um novo conjunto de afiliações e estabelece novas lealdades. Mas há também uma perda de perspectiva crítica, de reserva intelectual, de coragem mortal[1].

Evidencia-se agora que a guerra é a condição de uma globalização que impede a formação de um mundo comum, pois não mais existem fronteiras que o determinem. Guerra total, na medida em que um ponto de conflito repercute de imediato no "Todo", sendo um "combate sem fronteiras". Não se sentir em sua própria casa é agora um "fenômeno originário". Por vezes rejeitado, outras vezes à margem, nem recusado nem aceito com sua história, suas tradições, seus valores e modos de vida, trata-se de compreender esse novo Sujeito do desenraizamento em sentido amplo, uma vez que os reordenamentos do capitalismo moderno e a nova ordem do mundo – desinstitucionalização das instituições estruturantes, como o Estado-Nação, a família, a religião, a escola, o trabalho – se transformam aceleradamente, produzindo disfunções sociais necessárias ao mantenimento das contínuas inovações tecnológicas e de seu prestígio, bem como ao do mercado e de seu funcionamento. Razão pela qual a *Exilium: Revista de Estudos da Contemporaneidade* procura ampliar o âmbito de análise dessas

[1] SAID, Edward W. Reflexões sobre o exílio. In: SAID, Edward. Reflexões sobre o exílio e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 55-56.

questões do presente, uma vez que o exilado, que se encontra em estado de total abandono – dos laços de origem, valores, memórias comuns, paisagens –, faz, assim, um apelo a nossa solicitude e a designa antes de nossa própria decisão: é um pedido de não abandono. Uma política da experiência estrangeira amplia nosso próprio mundo, contribuindo com o cosmopolitismo do espírito e da hospitalidade.

About the journal

Exilium – Revista de Estudos da Contemporaneidade (Journal of Contemporary Studies) is produced by the Edward Said Chair of the Dean of Postgraduate Studies and Research at Unifesp and is dedicated to contemporaneity in its historical, geopolitical and cultural constitution, in all its thauma and wonder, as well as trauma and suffering. Focusing on issues of exile, exodus, voluntary or forced departure from war, racism, persecution or loss of symbolic and affective belonging, the Latin word exilium destabilises the belief that a mother tongue or place of residence define us, and reveal the exile as an opening to the Other, as a first foreign pharmakon, and simultaneously as a remedy to another life and the difficulties of living in strange and foreign countries. As Edward Said noted in his Reflections on Exile, on the Palestinian exodus from their lands with the founding of the State of Israel, a nation has been displaced and since then has been cast out in permanent refugee camps, and now extends to entire populations:

> is as close as we come in the modern era to tragedy. There is the sheer fact of isolation and displacement, which produces the kind of narcisistic masochism that resists all efforts at amelioration, acculturation, and community. At this extreme, the exiled can make a fetish of exile, a practice that distances him or her them from all connections and commitments. To live as if everything around you were temporary and perhaps trivial as to fall pray to petulant cynicism as well as to querulous lovelessness. More common is the pressure on the exiled to join – parties, national movements, the state. The exiled is offered a new set of affiliations and develops new loyalties. But there is also a loss – of critical perspective, of intellectual reserve, of moral courage[1].

It is now clear that war is a condition of a globalisation that prevents the formation of a shared world, as there are no longer boundaries that determine it. Total war, in the sense that a point of conflict has an immediate impact on the "Whole" and is a "battle without borders" means that not feeling at home is now "something to be expected". On some occasions completely rejected, and at others on the margins of society neither rejected nor accepted by history, traditions, values and ways of life, it is a matter of understanding this new uprooted Subject more widely, as the reorganisation of modern capitalism and the new order of the world – the deinstitutionalisation of structuring institutions such as the Nation-State, family, religion, education, work – are all rapidly changing, producing certain social dysfunctions that are necessary to maintain continuous technological innovation and prestige, as well as those of the market and its functioning. This is why *Exilium – Journal of Contemporary Studies* seeks to broaden the scope of analysis of current issues of those in exile, those who have been completely abandoned, – severed from their roots, values, shared memories, and landscapes – and reaches out and calls

[1] SAID, Edward W. Reflections on exile. In: SAID, Edward. Reflections on Exile and Other Essays. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 146.

us to come to our own decisions: it is a call to non- abandonment. An approach to foreign experiences can shed light on our own world and can therefore contribute to a more cosmopolitan sense of friendship and hospitality.

Editorial team.

Sumário

Dossiê

Introdução. Novas visões sobre a diáspora 9
Christina Queiroz, Luís Augusto Meinberg Garcia e Matheus Menezes

Cartografias da imigração: Oswaldo Truzzi e a diáspora árabe no Brasil..... 16
Christina Queiroz e Luís Augusto Meinberg Garcia

A seleção da memória sírio-libanesa no Brasil..... 29
Bruno Bou Haya

Retratos de um povo invisível: como a mídia brasileira retratou os imigrantes árabes no início do século XX..... 44
Muna Omran

Descobrir-se – tornar-se: um esboço de autoetnografia sobre a identidade árabe-diaspórica em São Paulo 56
Gustavo Racy

Notas autoetnográficas sob escombros: desenterrando os últimos vestígios do patrimônio árabe cristão entre Antioquia e o Brasil..... 69
José Rafael Medeiros Coelho

Entre a tradição e a globalização: revivalismo institucional em comunidades cristãs árabes no Brasil..... 89
Rodrigo Ayupe Bueno da Cruz

Lembrar é fácil, difícil é esquecer: memórias de mulheres palestinas..... 106
Ashjan Sadique Adi, Elizabeth Hazin e Hanin Majdi Waleed Mustafa Kassem Dawud

Identidades libanesas: los desafíos del sentimiento de pertenencia y las diferencias con la comunidad libanesa en la diáspora en Brasil..... 121
Luana Menezes

“Essa shawarma não é a nossa, mas tem que ser assim”: a culinária e a memória sensorial da Síria em um restaurante árabe de Florianópolis..... 139
Guilherme Vasconcellos Leonel

"Chegamos ao Rio e não sabemos onde estamos": refugiados sírios e o comércio de esfihas e quibes no Rio de Janeiro 155
Gisele Fonseca Chagas e Houda Blum Bakour

O Vinhedo de Salwa Atlas: gênero e nacionalismo na comunidade Síria de São Paulo..... 169
Diogo Bercito

A Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes: uma história em quatro atos..... 184
Matheus Menezes

Sensibilidades compartilhadas na imprensa árabe diaspórica: reflexões sobre nacionalismo árabe e 'nasserismo' em "O Oriente"..... 201
Luís Augusto Meinberg Garcia

Mussa Kuraiem: um intelectual fronteiriço entre a tradução do mundo árabe e os estereótipos orientalistas 225
Christina Queiroz

Os efeitos da campanha de nacionalização de Vargas na comunidade sírio-libanesa: monolinguismo e estratégias linguístico-identitárias na revista 'O Oriente'..... 242
Leonardo Pagano Landucci

Orientalismo e a Estética do Desejo em "Alkamar A Minha Amante" de Jamil Almansur Haddad..... 257
Alberto Sismondini

Tornando-se árabe e branco no Brasil de Oracy Nogueira..... 267
John Tofik Karam

Breve inventário dos manuscritos em grafia árabe produzidos por negros muçulmanos no Brasil oitocentista..... 279
Fernanda Pereira Mendes

Sobre tradução e política: um projeto para os "Arquivos sentimentais de uma guerra no Líbano", de Nadia Tuéni..... 295
Maria Teresa Mhereb

Tradução e comentário: Canto IX de Abqar, de Chafic Maluf..... 317
Michel Sleiman

Tradução – Chânfara: poética da recusa (šanfara: šicrīyat ar-rafḍ), de Adonis..... 324
Laura Faria Porto Borges e Michel Sleiman

Gênese do Projeto de digitalização da memória da imigração árabe no Brasil..... 331
Silvia Antibas

Encontros no exílio: o lugar para onde podemos migrar..... 335
Soraya Soubhi Smaili

Crítica da Contemporaneidade

“A gente não imaginava ter que provar para eles": incertezas dos caminhos burocráticos para o reconhecimento étnico em Altamira..... 342
Véronique Boyer

A recepção da Antiguidade egípcia no filme "Gharam fi al-Karnak": faraonismo e nacionalismo egípcio durante o governo de Gamal Abdel Nasser..... 362
Naiara Müssnich Rotta Gomes de Assunção

Dossiê

Introdução. Novas visões sobre a diáspora

Christina Queiroz [1]

Luís Augusto Meinberg Garcia [2]

Matheus Menezes [3]

Certa vez, em um seminário sobre as relações entre a América Latina e o mundo árabe, um dos organizadores deste dossiê escutou de uma interlocutora que o tema da diáspora árabe no Brasil já tinha sido explorado suficientemente, havendo poucos vieses a serem aprofundados nesse campo de pesquisa. Intrigados com a provocação, em conversas e reuniões realizadas no âmbito de projeto de pesquisa sobre a imigração árabe, financiado pela Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), os três pesquisadores do estudo se propuseram a elaborar um dossiê que evidenciasse novas perspectivas possíveis para pensar esse fluxo migratório.

Assim, este dossiê que, junto com outros artigos, compõe o volume atual da *Exilium*, foi elaborado a partir da colaboração de antropólogos, historiadores, tradutores, sociólogos e pesquisadores dos estudos literários, vinculados a instituições de diferentes partes do Brasil e do mundo e em distintas etapas da carreira acadêmica. Ao reunir vozes diversas e dispersas pelo território nacional, seu propósito é trazer novos olhares para pensar a diáspora árabe no Brasil, colaborando com o alargamento de um campo de estudos que, no país, começou a estabelecer-se em meados da década de 1980. Traduções inéditas do árabe – incluindo textos considerados centrais à literatura do *Mahjar* – a história de mulheres jornalistas imigrantes, as relações do mundo árabe com os malês e reflexões sobre o processo de racialização dos árabes são alguns debates que permeiam este número. Essa diversidade de visões e entradas no tema da diáspora também reflete a trajetória dos próprios organizadores: um antropólogo, uma pesquisadora da literatura da imigração e um pesquisador vinculado ao universo da tradução. Em comum, os autores apresentam o interesse por desvendar nuances pouco conhecidas desse campo de estudos.

E, para começar, este número especial abre com uma entrevista realizada com Oswaldo Truzzi, sociólogo da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) que, na década de 1980, começou a preencher lacunas significativas existentes na produção acadêmica do Brasil sobre os imigrantes árabes. Na entrevista *Cartografias da imigração:*

[1] Doutora em Letras pela Universidade de São Paulo (USP), pesquisadora da Cátedra Edward Said, da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), jornalista da revista Pesquisa FAPESP https://revistapesquisa.fapesp.br/autor/christina-queiroz/ e diretora de comunicação do Instituto da Cultura Árabe (Icarabe). Autora de *A Lua do Oriente e Outras Luas* (Ateliê Editorial, 2022), livro que é resultado de tese premiada pela USP. E-mail: queirozchris@gmail.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-7614-5340.

[2] Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC) e graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). É pesquisador na Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: luuismeinberg@gmail.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2325-7461.

[3] Mestre em Estudos da Tradução pelo PPG LETRA - USP (Letras Estrangeiras e Tradução). Atualmente é bolsista da Cátedra Edward Said, da UNIFESP (Universidade Federal de São Paulo). Email: matheusm68@gmail.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-1473-0675.

Oswaldo Truzzi e a diáspora árabe no Brasil, Truzzi rememora a sua trajetória, que se confunde com o desenvolvimento desse campo de estudos. Segundo ele, no Brasil, os estudos migratórios surgiram, em grande parte, a partir de iniciativas isoladas e projetos interdisciplinares que buscavam compreender os impactos sociais, econômicos e culturais da presença de imigrantes árabes no país. No caso específico da imigração sírio-libanesa, Truzzi conta que a sua escolha por trabalhar com o tema se deu, de certa forma, por acaso, em razão da divisão de tarefas estabelecidas entre o grupo de pesquisa no qual atuava. Ainda assim, logo em seus primeiros trabalhos, ele construiu uma abordagem inovadora ao cruzar análise documental, entrevistas e comparações internacionais, contribuindo para consolidar os estudos migratórios sobre os árabes como um campo fértil nas ciências sociais brasileiras. Além disso, ele destaca a necessidade de produção de novas pesquisas sobre refugiados do Oriente Médio, redes de acolhimento e a preservação das culturas árabe-brasileiras através da literatura e a tradução.

Em artigo sobre a construção da memória sírio-libanesa no Brasil, intitulado *A seleção da memória sírio-libanesa no Brasil*, Bruno Bou Haya questiona a imagem que se cristalizou no imaginário brasileiro, sobre os árabes terem saído da vida de mascate até se tornarem doutores. Para isso, ele se apoia no conceito de enquadramento da memória, do sociólogo austríaco Michel Pollak (1948-1992), enfatizando que membros de um grupo social podem herdar uma memória coletiva mesmo sem vivenciá-la. Ao resgatar exemplos de histórias esquecidas, ele defende que a memória da imigração deve ser pensada a partir de novos elementos e personagens.

No processo de construção dessa memória, a imprensa desempenhou papel central. Muna Omran, em *Retratos de um povo invisível: como a mídia brasileira retratou os imigrantes árabes no início do século XX*, analisa as representações dos imigrantes árabes na imprensa brasileira durante o auge da imigração sírio-libanesa, especialmente nas primeiras décadas do século XX. Fundamentada nas ideias do crítico literário palestino Edward Said (1935-2003) e do sociólogo francês Pierre Bourdieu (1930-2002), ela argumenta que a mídia brasileira construiu narrativas ambíguas sobre os imigrantes, oscilando entre a exotização e a estigmatização. Seu artigo destaca que, enquanto a grande imprensa reforçava uma imagem estereotipada — associando os árabes à astúcia e à alteridade cultural —, a comunidade árabe respondeu com a criação de jornais próprios, buscando preservar a língua, a cultura e as lutas contra o colonialismo.

Em um trabalho autoetnográfico, intitulado *Descobrir-se – Tornar-se: Um esboço de autoetnografia sobre a identidade árabe-diaspórica em São Paulo*, Gustavo Racy reflete sobre a noção de identidade árabe a partir da experiência de ser árabe-diaspórico em São Paulo. O artigo destaca os acontecimentos de 7 de outubro de 2023 – quando o Hamas atacou o kibutz Nahal Oz, em Israel - como um novo marco à construção do imaginário sobre árabes no mundo ocidental, especialmente em razão do papel desempenhado pelas mídias sociais. O texto é crítico ao afirmar, a partir de experiências pessoais do autor, que a cultura árabe se tornou um produto a ser consumido pela classe média paulistana. Além disso, ele sustenta que a memória da presença árabe em São Paulo se perdeu em categorias estereotipadas que permanecem residuais no imaginário local.

Também em artigo autoetnográfico, José Rafael Medeiros Coelho propõe, em *Notas autoetnográficas sob escombros: desenterrando os últimos vestígios do patrimônio árabe cristão entre Antioquia e o Brasil,* uma reflexão sobre os impactos dos terremotos de fevereiro de 2023 em Antióquia, na Turquia, em sua pesquisa sobre a diáspora cristã

árabe no Brasil. A destruição da cidade, que afetou gravemente a comunidade árabe cristã da região, levou-o a adotar uma reformulação metodológica de seu trabalho de campo, passando a adotar uma abordagem baseada no resgate de fragmentos de memória, ou seja, testemunhos orais, objetos, fotografias e genealogias familiares. O texto reconstitui o percurso etnográfico do autor entre 2020 e 2024, narrando experiências no Mercado de Ourives e com membros da comunidade antioquina, incluindo a descoberta de uma fotografia histórica que simboliza a conexão entre Antióquia e São Paulo.

O artigo *Entre a tradição e a globalização: revivalismo institucional em comunidades cristãs árabes no Brasil*, de Rodrigo Ayupe, investiga projetos de revivalismo religioso empreendidos por instituições cristãs árabes no Brasil, como resposta à crise de afastamento de fiéis de origem árabe de espaços religiosos tradicionais. Com base em pesquisa etnográfica realizada entre 2022 e 2024 em comunidades no Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, o autor analisa dois casos: a Catedral Ortodoxa Antioquina São Nicolau, no Rio de Janeiro, e a Paróquia Maronita São Charbel, em Campinas. O estudo destaca que, embora articulados com autoridades eclesiásticas do Oriente Médio e da diáspora, os projetos revivalistas dependem de dinâmicas locais para serem bem-sucedidos. Ao analisar essas estratégias, o autor argumenta que as instituições religiosas árabes no Brasil continuam a desempenhar papel relevante na construção de identidades diaspóricas na era da globalização e da secularização, adaptando-se e reinventando-se frente a desafios contemporâneos.

Já o ensaio *Lembrar é fácil, difícil é esquecer: memórias de mulheres palestinas*, com viés autobiográfico, abarca as memórias de mulheres brasileiras com ascendência palestina. Assinado por Ashjan Sadique Adi, Elizabeth Hazin e Hanin Majdi Waleed Mustafa Kassem Dawud, o texto aborda um tema urgente: as consequências nefastas na *Nakba* – palavra em árabe que significa catástrofe – na vida de famílias palestinas, trazendo relatos e experiências em primeira pessoa.

O sentimento de pertencimento a uma nação é tema do artigo *Identidades libanesas: los desafíos del sentimiento de pertenencia y las diferencias con la comunidad libanesa en la diáspora en Brasil,* escrito por Luana Menezes, que discute as experiências de libaneses que permaneceram em seu país de origem, comparadas com as vivências daqueles que imigraram. O objetivo é demonstrar como essa comunidade na diáspora mantém vínculos com a terra-mãe. A hipótese do artigo é que há diferenças no sentimento de pertencimento a uma nação libanesa entre os residentes do Líbano e a comunidade diaspórica. Para a análise, são examinados dois livros: a obra de ficção *Relato de um certo Oriente*, de Milton Hatoum, e o livro de história *Os Libaneses*, de Murilo Meihy.

Com o propósito de elaborar interpretações sobre como as memórias do corpo e dos sentidos agenciam e participam de práticas na rotina de um restaurante, Guilherme Vasconcellos Leonel, no artigo *"Essa shawarma não é a nossa, mas tem que ser assim": a culinária e a memória sensorial da Síria em um restaurante árabe de Florianópolis*, realizou um trabalho etnográfico em um restaurante árabe de Florianópolis. No texto, ele mostra como a memória da Síria é acionada no espaço de um estabelecimento de identidade marcadamente árabe da capital catarinense.

A comida também é ponto de partida de artigo assinado por Gisele Chagas e Huda Bakour, intitulado *"Chegamos ao Rio e não sabemos onde estamos": Refugiados sírios e o comércio de esfihas e quibes no Rio de Janeiro*. Elas exploram as maneiras pelas quais

jovens sírios, que chegaram ao Rio de Janeiro como solicitantes de refúgio devido à guerra na Síria, narram suas experiências cotidianas por meio da venda de esfihas e quibes. Essa atividade laboral não só constituiu a sua principal fonte de renda, mas também funcionou como um meio para que pudessem alcançar visibilidade positiva no espaço público, embora não sem conflitos. A tese das autoras é que o relativo êxito obtido por eles na venda de salgados nas ruas do Rio de Janeiro está intrinsecamente ligado à presença histórica da comunidade árabe na cidade e aos seus modos de pertencimento à Síria.

O dossiê também reúne resultados de pesquisas de jovens pesquisadores e tradutores do árabe, que têm ajudado a descortinar aspectos da imprensa histórica no Brasil. Assim, Diogo Bercito, em *O Vinhedo de Salwa Atlas: gênero e nacionalismo na comunidade síria de São Paulo* resgata a história da jornalista Salwa Atlas (1883-1949), uma das fundadoras do Club Homs e editora da revista feminina *Al Carmat,* que circulou entre 1914 e 1948. Atlas foi uma importante voz no debate nacionalista sírio em São Paulo, no início do século XX. Escreveu por décadas sobre o papel da mulher na Síria, prescrevendo ideais de comportamento e moral. O texto joga luz sobre a trajetória dessa mulher, que ficou esquecida da memória da imigração, incorporando análises de fontes em árabe e uma entrevista realizada com uma neta da autora. Além disso, o artigo traz dados impressionantes sobre o alcance da revista, que circulava em cidades como Homs, Hama, Alepo, Beirute, Trípoli, Zahle, Java, Haifa, Nazaré, Alexandria, Paris, Nova York e Buenos Aires.

A *Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes*, publicação que, assim como *Al Carmat*, é considerada central à literatura do *Mahjar*, é objeto de análise de Matheus Menezes no artigo *A Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes: uma história em quatro atos*. O autor fez as primeiras traduções conhecidas do árabe para o português de textos publicados na revista. Editada entre 1935 e 1953, o periódico funcionou como espaço de produção e circulação da literatura árabe em São Paulo, ao mesmo tempo em que reafirmava a identidade cultural da comunidade imigrante. A partir dos editoriais que marcaram diferentes fases da publicação, o artigo traça um panorama histórico da revista e evidencia os dilemas enfrentados por seus editores diante de políticas nacionalistas do Estado Novo (1937-1945), que restringiam a atuação da imprensa estrangeira. Além de investigar o papel da literatura como vetor de coesão identitária e cultural, o texto insere a revista no contexto mais amplo do *Mahjar*, revelando como os imigrantes árabes no Brasil contribuíram à manutenção e a renovação do pensamento literário árabe em terras latino-americanas.

Como resultado de pesquisa realizada em edições da revista *O Oriente,* publicadas entre 1928 e 1974, três autores do dossiê analisam diferentes aspectos da publicação, uma das mais longevas do *Mahjar* nas Américas. No artigo *Sensibilidades compartilhadas na imprensa árabe diaspórica: reflexões sobre nacionalismo árabe e 'nasserismo' em O Oriente,* Luís Augusto Meinberg Garcia argumenta que a publicação funcionou como ferramenta de mediação cultural e política à formação de subjetividades árabes em um contexto diaspórico. A revista, bilíngue, funcionou como espaço de articulação entre tradição e modernidade, abordando temas culturais, sociais e políticos, com ênfase no nacionalismo árabe e no pan-arabismo. O texto destaca a influência da *Nahda* e do *Mahjar* na produção intelectual da diáspora, contextualizando a importância de *O Oriente* na preservação da identidade árabe no Brasil. Já o artigo *Mussa Kuraiem: um intelectual fronteiriço entre a tradução do mundo árabe e os estereótipos orientalistas,* de Christina

Queiroz, reflete sobre as ambivalências na construção do imaginário sobre os árabes no Brasil, a partir de textos publicados na revista. *O Oriente* tinha o objetivo de traduzir a cultura e a geopolítica do Oriente Médio para o público brasileiro. Contudo, ao mesmo tempo em que combatia estereótipos orientalistas, frequentemente recorria a imagens exóticas, como odaliscas e beduínos, reforçando esses estereótipos. O artigo também destaca o papel de Mussa Kuraiem (1894-1974), seu fundador e editor, como intelectual fronteiriço, atuando entre o Brasil e o mundo árabe, e questiona o apagamento de sua obra da historiografia literária brasileira. Por sua vez, Leonardo Landucci, no artigo *Os efeitos da campanha de nacionalização de Vargas na comunidade sírio-libanesa: monolinguismo e estratégias linguístico-identitárias na revista 'O Oriente'*, analisa a construção identitária da comunidade sírio-libanesa como grupo social, refletindo sobre suas estratégias linguístico-identitárias. Partindo de um número editado em 1942, o autor considera os impactos da entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e as políticas monolinguísticas de Getúlio Vargas durante o Estado Novo (1937-1945) na imprensa imigrante.

Também centrado em um autor vinculado ao *Mahjar*, Alberto Sismondini, em *Orientalismo e a estética do desejo em 'Alkamar, a minha amante', de Jamil Almansur Haddad*, examina a redescoberta crítica da obra de Jamil Almansur Haddad (1914-1988), poeta e intelectual brasileiro de origem libanesa, cuja produção literária une erotismo, exotismo orientalista e rigor estético. Publicado em 1935, o livro *Alkamar, a minha amante* articula imagens orientalistas do Oriente — como haréns, sultões e paisagens sensuais — com uma lírica inspirada no simbolismo europeu e na estética decadentista de autores como o poeta e dramaturgo italiano Gabriele D'Annunzio (1863-1938). O texto também analisa como Haddad, apesar de influenciado por modelos europeus, constrói uma voz própria marcada pela introspecção e tensão identitária, desafiando os paradigmas do modernismo brasileiro.

Acompanhando discussões que marcam o espírito do tempo, John Tofik Karam, no artigo *Tornando-se árabe e branco no Brasil de Oracy Nogueira* trata da inserção dos imigrantes médio-orientais na sociedade brasileira, sustentando que ela ocorreu por meio de um processo de rejeição da negritude. Ao tomar como ponto de partida trabalhos do sociólogo brasileiro Oracy Nogueira (1917-1996), Karam observa que, no Brasil, esses imigrantes passaram a ser identificados como "árabes e brancos". Para sustentar seu argumento, Karam mostra que Nogueira, em seus estudos sobre o racismo, destaca que os imigrantes médio-orientais evitaram a miscigenação com afro-brasileiros, preferindo casamentos e relações com luso-brasileiros ou euro-brasileiros. O artigo faz uma análise crítica sobre a assimilação de imigrantes e propõe que a expectativa de branqueamento não se limitava a afrodescendentes, mas se estendia a outros estrangeiros, que precisavam se desvencilhar de seus marcadores culturais para serem aceitos como brancos.

Como parte de um conjunto dedicado ao universo das traduções, o artigo *Breve inventário dos manuscritos em grafia árabe produzidos por negros muçulmanos no Brasil oitocentista*, de Fernanda Pereira Mendes, trata da fascinante e pouco conhecida produção manuscrita em grafia árabe realizada por negros muçulmanos no Brasil no século XIX, em especial no contexto da Revolta dos Malês (1835). Após o levante, houve forte repressão e criminalização dos manuscritos em árabe, que passaram a ser vistos como instrumentos subversivos. Embora muitas vezes reduzidos à função de amuletos mágicos, os documentos revelam uma ampla cultura letrada, com textos que incluem

não só preces e suras do Alcorão, mas também citações de clássicos da literatura árabe e evidências de práticas místicas como o sufismo. O artigo faz um levantamento de manuscritos, compostos por fragmentos e livretos de origem baiana e pernambucana, incluindo textos em árabe magrebino e ajami (línguas africanas escritas com caracteres árabes, como haussá e mandinga). A autora destaca a importância desses manuscritos para a história da escravidão, a imigração africana e a língua árabe no país, argumentando que o estudo desse acervo transcende o tema da escravidão e deve ser integrado à história literária e cultural brasileira, como uma expressão de uma literatura manuscrita afro-islâmica.

No artigo *Sobre tradução e política. Um projeto para os Arquivos sentimentais de uma guerra no Líbano, de Nadia Tuéni,* Maria Teresa Mhereb apresenta um projeto de tradução para o português brasileiro do livro *Archives sentimentales d'une guerre au Liban* (1982), da poeta libanesa Nadia Tuéni. Mhereb, descendente de palestinos-libaneses exilados no Brasil, defende que traduzir é intervir na circulação de saberes e experiências não-hegemônicas, especialmente entre comunidades do Sul Global. Em linha com um debate recente que busca visibilizar a importância de tradutoras na circulação da literatura pelo mundo, Mhereb enfatiza o papel dessas mulheres como sujeitos políticos, afirmando que a tradução pode ser uma prática de resistência anticapitalista e anticolonial. O artigo discute, ainda, estratégias para a circulação da tradução fora de circuitos comerciais hegemônicos, visando fortalecer lutas sociais e democratizar o acesso à literatura árabe francófona no Brasil.

Michel Sleiman, em *Tradução e comentário do Canto IX de Abqar, de Chafic Maluf,* traduz o *Canto IX* de *Abqar*, do poeta Chafic Maluf (1905-1976). Escrito em árabe clássico e metrificado no tradicional Rajaz, o *Canto IX* subdivide-se em três partes: *Na mata das huris*, *Revolta no inferno* e *Hino das putas*, compondo uma narrativa poética que mescla temas míticos, religiosos e sociais. Sleiman destaca que *Abqar* constrói um universo à parte da concepção tradicional de paraíso, inferno e purgatório, ambientado em uma geografia mítica de seres extraordinários (djinns, huris, espectros), onde o poeta, guiado por seu gênio, explora realidades limítrofes. O *Canto IX*, em especial, subverte imaginários religiosos tradicionais, apresentando as huris não como virgens celestes, mas como figuras de prazer libertário. Ou seja, prostitutas revoltadas contra Deus por sua condenação e exclusão até mesmo do inferno. Essa crítica religiosa do poeta se realiza através de uma reelaboração de temas corânicos e bíblicos, explica Sleiman, em diálogo com tradições pré-islâmicas e mitologias locais. O poema já contava com uma tradução para o português, realizada em 1949, mas sem o rigor léxico e poético adotado por Sleiman em seu trabalho seminal. Sleiman também assina, junto com Laura Faria Porto Borges, a *Tradução - Chânfara: poética da recusa (šanfara: šicrīyat ar-rafḍ), de Adonis,* a tradução inédita do árabe de um ensaio do poeta e ensaísta sírio Adonis sobre o poeta pré-islâmico Chânfara.

Por fim, o dossiê traz dois relatos em primeira pessoa. Em *Gênese do projeto de digitalização da memória da imigração árabe no Brasil*, Silvia Antibas descreve a trajetória de implementação do projeto de digitalização da memória da imigração libanesa no Brasil, idealizado pela Universidade de Saint-Esprit de Kaslik (USEK) e acolhido pela Câmara de Comércio Árabe Brasileira (CCAB). A iniciativa visa preservar documentos históricos da diáspora sírio-libanesa, como livros, periódicos, fotos e atas, por meio da digitalização e a inclusão em um banco de dados internacional. A autora, historiadora convidada para integrar o projeto, detalha os desafios institucionais, as parcerias

firmadas com universidades e fundações, e o papel da CCAB no suporte técnico e institucional à iniciativa. O projeto já digitalizou mais de 140 mil imagens e envolve acervos públicos, privados e familiares de todo o Brasil, abrindo portas e possibilidades para novas pesquisas, abordagens e visões sobre a diáspora árabe no Brasil.

Soraya Smaili, por sua vez, em *Encontros no exílio: o lugar para onde podemos migrar*, apresenta uma reflexão sobre memória, exílio e identidade ao revisitar a história do projeto *Al Mahjar*, concebido por Aziz Ab'Saber. Inspirado pelas ideias de Edward Saïd, o projeto constitui um gesto contra o silenciamento das contribuições árabes à formação do país. Mais do que resgatar histórias de deslocamento, a autora destaca a construção de um espaço coletivo de escuta e afirmação cultural frente a discursos que associam o mundo árabe à violência ou ao atraso. O texto evidencia, também, como a articulação entre memória e conhecimento se fortalece por meio de alianças institucionais, como a parceria entre o Instituto da Cultura Árabe (ICArabe), a Cátedra Edward Saïd da Unifesp, a CCAB e a Universidade Saint-Esprit de Kaslik. Juntas, essas instituições tornaram possível a continuidade do projeto, sua digitalização e expansão, inaugurando um novo ciclo de produção e circulação de saberes.

Os artigos e textos que compõem este dossiê evidenciam que o campo de estudos sobre a diáspora árabe no Brasil está longe de se esgotar. Ao contrário, os trabalhos aqui reunidos demonstram a riqueza de fontes, perspectivas e metodologias que ainda podem ser exploradas para compreender melhor os múltiplos aspectos dessa experiência migratória, assim como seus desdobramentos históricos e sociais. Valendo-se de análises de produções literárias e jornalísticas pouco conhecidas, documentos esquecidos em arquivos, passando por reflexões sobre identidade, racialização, memória e práticas culturais cotidianas, a composição do dossiê reafirma a vitalidade e a complexidade desse campo de pesquisa, mostrando que ele permanece em expansão e aberto a novos olhares e a novas gerações de pesquisadores.

Nesse sentido, é fundamental incentivar a continuidade, o aprofundamento e o rigor das investigações sobre a diáspora árabe, promovendo abordagens interdisciplinares e ampliando o diálogo entre pesquisadores de diferentes gerações e regiões. A pluralidade de olhares, temas e perspectivas presente neste número especial reforça a ideia de que ainda há muitas histórias a serem contadas, documentos a serem analisados e narrativas a serem revisitadas. Investir em novas pesquisas é manter a memória do arquivo pulsante e crítica, o que, por sua vez, nos ajuda a tecer novos horizontes acerca das contribuições árabes à formação da sociedade brasileira.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/5r8pya56.

Cartografias da imigração: Oswaldo Truzzi e a diáspora árabe no Brasil

Sociólogo da UFSCar reconstrói sua trajetória de pesquisa e destaca a necessidade de criação de novas frentes de estudo envolvendo identidade, memória e refúgio

Christina Queiroz [1]

Luís Augusto Meinberg Garcia [2]

Em uma manhã luminosa de fevereiro, fomos recebidos no apartamento do sociólogo Oswaldo Mário Serra Truzzi, em São Paulo. Ao longo de duas horas de uma conversa marcada por lembranças e reflexões, revisitamos os caminhos que o conduziram de uma formação em Engenharia de Produção à condição de referência incontornável nos estudos sobre imigração no Brasil. Professor titular da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e membro da Coordenação de Área de Ciências Humanas e Sociais da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Truzzi construiu uma trajetória acadêmica inusitada, que desafia fronteiras entre disciplinas e territórios.

Formado pela Escola de Engenharia de São Carlos da Universidade de São Paulo (EESC-USP) e mestre pela Fundação Getúlio Vargas de São Paulo (FGV-SP), foi em passagens pela França e pelos Estados Unidos que seu interesse pelas ciências humanas ganhou corpo. A partir daí, lançou-se ao estudo da história social das migrações, com ênfase nas trajetórias de sírios e libaneses no Brasil. Sua obra, ampla e rigorosa, tornou-se referência bibliográfica obrigatória para quem deseja compreender as dinâmicas étnicas e as complexidades da diáspora árabe no país.

Autor de livros como *Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo* (Editora Unesp, 1997), *Italianidade no interior paulista: Percursos e descaminhos de uma identidade étnica* (1880-1950) (Editora Unesp, 2016) e *Migrações internacionais no interior paulista: contextos, trajetórias e associativismo* (EdUFSCar, 2021), Truzzi ampliou o entendimento sobre as redes migratórias, a mobilidade social dos imigrantes e as tensões internas dessas comunidades. Uma de suas maiores contribuições foi compreender a diáspora árabe como um processo em cadeia, enfatizando a importância de marcadores identitários como religião, aldeia e família neste processo. Combinando análise documental, entrevistas e comparações

[1] Doutora em Letras pela Universidade de São Paulo (USP), pesquisadora da Cátedra Edward Said, da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), jornalista da revista Pesquisa FAPESP https://revistapesquisa.fapesp.br/autor/christina-queiroz/ e diretora de comunicação do Instituto da Cultura Árabe (Icarabe). Autora de *A Lua do Oriente e Outras Luas* (Ateliê Editorial, 2022), livro que é resultado de tese premiada pela USP. E-mail: queirozchris@gmail.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-7614-5340.

[2] Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC) e graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). É pesquisador na Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: luuismeinberg@gmail.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2325-7461.

internacionais, sua produção influenciou profundamente o campo, permitindo refletir sobre a formação de comunidades diaspóricas, os vínculos que sustentam sua continuidade e como grupos árabes moldaram espaços urbanos no Brasil.

A relevância de sua obra ultrapassa as fronteiras da Sociologia, influenciando pesquisadores em diferentes áreas do conhecimento. É o caso dos autores desta entrevista, cujos estudos e produções são focados nas áreas da Literatura e Antropologia e que também foram diretamente impactados pelos trabalhos de Truzzi.

Atualmente, ele coordena um projeto temático, financiado pela FAPESP, que busca reconstruir a história social do Oeste Paulista entre 1850 e 1950, ampliando o foco de análise para incluir, também, negros, indígenas, imigrantes europeus, árabes e migrantes nacionais, além de elites regionais.

Nesta entrevista, convidamos Truzzi a jogar um olhar retrospectivo sobre a sua trajetória acadêmica, bem como aos desafios que enfrentou durante a carreira de pesquisa no campo dos estudos migratórios. Atento às transformações contemporâneas, ele também aponta a urgência de novas pesquisas sobre refugiados do Oriente Médio, redes de acolhimento e a preservação das culturas árabe-brasileiras através da literatura e da tradução.

O senhor tem uma trajetória acadêmica incomum. Pode falar sobre ela?

Minha entrada no campo acadêmico foi, de certo modo, inusitada. Iniciei a universidade em 1975, muito cedo, aos 17 anos, sem muita maturidade para compreender as implicações de minhas escolhas profissionais. Na minha família, havia a expectativa de que eu seguisse uma carreira tradicional, ou seja, que me formasse como médico, engenheiro ou advogado. Minhas opções eram bastante restritas e, de maneira até ingênua, descartei a medicina porque não gostava de sangue. A advocacia, por sua vez, não me atraía, talvez influenciado por um tio que se formou na área, mas nunca exerceu a profissão.

Acabei optando pela engenharia, mais precisamente engenharia de produção, movido pela afinidade com a matemática — ainda que, na prática, essa escolha não se revelasse adequada ao que eu realmente desejava fazer. Fui percebendo isso à medida que avançava no curso, mas a confirmação veio durante um estágio de seis meses realizado no chão de fábrica, já no final da graduação. Ali tive a primeira certeza profissional da minha vida: aquele não era o meu caminho.

Pensou em desistir do curso?

Apesar da decepção, abandonar o curso, especialmente nos últimos anos, não era uma opção viável na minha família. Assim, concluí a graduação na EESC-USP em 1979 e procurei uma alternativa que me mantivesse no ambiente universitário, que eu apreciava. Ingressei no mestrado em Administração na Fundação Getulio Vargas [FGV] em São

Paulo, uma transição relativamente natural para alguém vindo da engenharia de produção. Finalizei o curso em 1985.

Na FGV, aproximei-me de áreas mais ligadas às ciências humanas, optando pela especialização em Administração e Planejamento Urbano. Fui orientado, inicialmente, pelo sociólogo Vilmar Faria [1941-2001] e, posteriormente, pelo também sociólogo Sérgio Miceli, à época professor da FGV e que hoje atua na USP, com quem finalizei o mestrado em 1985 e, depois, o doutorado, em 1993.

Paralelamente, trabalhei por quase um ano no Instituto de Pesquisas Tecnológicas [IPT], em regime de meio período, para custear a pós-graduação. Mas logo surgiu a oportunidade de ingressar como docente na UFSCar. Embora gostasse de São Paulo e visse potencial no trabalho no IPT, optei pela carreira acadêmica, movido pela valorização do ambiente universitário e pela estabilidade profissional. Iniciei como professor aos 23 anos, ainda em meio à conclusão do mestrado.

Na FGV, continuei ampliando minha formação, cursando diversas disciplinas, muitas delas voltadas às Ciências Humanas. Tive aulas com professores como os economistas Luiz Carlos Bresser-Pereira, Yoshiaki Nakano, Roberto Perosa, Robert Nicol, Eduardo Suplicy e Luiz Antonio de Oliveira Lima; os sociólogos Vilmar Faria, Sérgio Miceli, Esdras Borges da Costa, Maria Rita Durand e Pedro Jacobi; o cientista político Maurício Tragtenberg [1929-1988], a psicóloga Aracky Martins Rodrigues, além dos professores Carlos Omar Bertero, Gerald Dinu Reiss e Fernando Prestes Motta, mais afeitos à própria Sociologia das Organizações.

Quando decidiu abandonar a engenharia?

Não abandonei a engenharia de produção, pelo menos como docente, pois durante muitos anos continuei sendo professor do curso na UFSCar, nas disciplinas mais ligadas à sociologia das organizações e do trabalho.

Durante o mestrado, passei um ano na *École Des Hautes Études Commerciales* [HEC], próxima à Paris, na França, em razão de um convênio mantido pela FGV com esta escola. Foi a minha derradeira oportunidade de abraçar uma carreira executiva, pois a HEC oferecia várias oportunidades de recrutamento por empresas com bons salários. Contudo, gostava de meu trabalho na universidade e, na França, tive contato com o ambiente acadêmico que mais me interessava. Assisti, por exemplo, em 1982-1983, às aulas do sociólogo Pierre Bourdieu [1930-2002] no *Collège de France* e frequentei um curso com Celso Furtado [1920-2004] no *Institut d'Amérique Latine*. Essa vivência ampliou minha visão acadêmica e consolidou meu interesse pelas ciências sociais.

Como foi a entrada no campo dos estudos migratórios?

Ainda durante o mestrado, quando retornei da França e já estava estabelecido em São Carlos, decidi direcionar minha pesquisa para uma abordagem que me permitisse compreender melhor a cidade e a região. A partir dessa intenção, desenvolvi um trabalho de mestrado voltado para a história e a sociologia regionais, que resultou na dissertação *Café e Indústria: São Carlos, 1850-1950*. A pesquisa buscou traçar uma história social do município, onde os imigrantes, especialmente os italianos, ocuparam papel central, tanto

no meio rural quanto urbano. Esse primeiro estudo local marcou meu ingresso efetivo nas ciências humanas. O livro *Café e Indústria: São Carlos, 1850-1950* [Imprensa Oficial e EdUFSCar, 2007] que surgiu dessa dissertação e hoje está em sua terceira edição, tornou-se referência para quem deseja entender o processo histórico de formação da região.

Em 1986, ingressei no doutorado em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Campinas [Unicamp], em uma das primeiras turmas do programa, ainda em fase de estruturação. Para mim, tudo era novidade, tanto a sistematização dos estudos em ciências humanas quanto o ambiente acadêmico da Unicamp, mais voltado à pesquisa interdisciplinar.

Paralelamente ao doutorado, me integrei em um projeto coordenado por Sérgio Miceli e o historiador Boris Fausto [1930-2023] no Instituto de Desenvolvimento Econômico, Social e Político de São Paulo [IDESP]. O instituto congregava importantes nomes das Ciências Sociais, entre eles Bolívar Lamounier e Maria Arminda do Nascimento Arruda, atual vice-reitora da USP, e era um centro ativo de reflexão e pesquisa.

O projeto em que me envolvi tinha como foco a imigração urbana, uma área que, naquele momento, apresentava lacunas na produção acadêmica, particularmente envolvendo a capital paulista. Dentro da divisão de tarefas do grupo, coube a mim pesquisar sobre os sírios e libaneses. Esse direcionamento definiu, em grande parte, a linha de investigação que seguiria nos anos posteriores, aprofundando meu interesse pela história social das migrações e por dinâmicas étnicas no contexto urbano.

Por que assumiu a análise sobre o fluxo migratório dos imigrantes sírios e libaneses?

Inicialmente, resisti à ideia de pesquisar os sírios e libaneses. Argumentei que não tinha ascendência árabe, não falava o idioma — e não falo até hoje —, nem possuía qualquer ligação que justificasse debruçar-me sobre esse grupo. No entanto, fui convencido pelos colegas e orientadores de que minha habilidade de estabelecer contato com as pessoas seria uma vantagem importante para o trabalho de campo. Roberto Grün, que foi docente da UFSCar, dedicou-se aos judeus e, posteriormente, aos armênios; José Renato de Campos Araújo [1969-2019] concentrou-se nos italianos, produzindo um estudo sobre o Palestra Itália; Célia Sakurai, que fez doutorado na Unicamp, pesquisou a imigração japonesa; Maria do Rosario Rolfsen Salles, professora aposentada da Unesp, campus de Araraquara, estudou os médicos de origem italiana e José Leonardo do Nascimento, do Instituto de Artes da Unesp, os espanhóis em São Paulo. Por outro lado, Boris Fausto (1930-2023) organizou um trabalho sobre a historiografia da imigração, que orientou todos nossos estudos, naquele momento.

O senhor publicou um livro sobre esse primeiro trabalho. Pode falar sobre ele?

Em 1992, publiquei um pequeno livro pela Editora Sumaré: *De mascates a doutores: sírios e libaneses em São Paulo,* que sistematizou o levantamento de dados sobre a ascensão econômica dos sírios e libaneses em São Paulo. Sob orientação de Miceli e Fausto, realizei uma pesquisa documental em arquivos de escolas de prestígio da cidade de São Paulo, incluindo a Faculdade de Medicina da USP e a Escola Paulista de

Medicina, que hoje compõe a Universidade Federal de São Paulo [Unifesp], a Escola Politécnica, o Mackenzie e a Faculdade de Direito do Largo São Francisco. A partir da identificação de sobrenomes de origem árabe, compilei dados que mostravam a crescente presença de alunos descendentes de imigrantes nessas instituições, a partir da década de 1930. Ao longo do tempo, a ascensão foi notável: no início dos anos noventa, dos cinco membros do Conselho Deliberativo do Hospital das Clínicas da USP, quatro eram de origem árabe, um indicativo expressivo da inserção dessa comunidade em posições de destaque. Essas evidências quantitativas foram complementadas por mais de cem entrevistas realizadas com membros da comunidade. Nelas, investiguei as trajetórias familiares e os caminhos educacionais e profissionais dos descendentes.

Qual era a sua pergunta de pesquisa quando começou a estudar os sírios e libaneses no doutorado?

Sob a orientação de Miceli, no doutorado, comecei a explorar um questionamento central: como explicar a forte mobilidade socioeconômica dos sírios e libaneses no Brasil? Eles apresentavam barreiras culturais significativas, ou seja, eram falantes de um idioma muito diferente das línguas latinas. A maioria tinha práticas religiosas não católicas, embora cristãs, além de costumes considerados exóticos. Também contavam com uma forte tendência à endogamia e à formação de comunidades coesas em regiões específicas, a exemplo da rua 25 de Março, em São Paulo, assim como tinham uma culinária peculiar, que hoje se popularizou. Apesar desses elementos, a trajetória do grupo foi marcada por um notável sucesso econômico. Meus orientadores indicaram que o primeiro passo seria dominar a bibliografia disponível. Um trabalho de referência nesse sentido era o de Clark Knowlton [1919-1991], sociólogo norte-americano que, nos anos 1960, realizou pesquisa pioneira sobre árabes no Brasil, inspirado pelas discussões da sociologia norte-americana sobre mobilidade e integração étnica.

Não havia pesquisadores brasileiros trabalhando com o tema, naquele momento?

Curiosamente, Florestan Fernandes [1920-1995] também se interessou, em certo momento, por estudar os sírios e libaneses. No entanto, segundo relatos, acabou abandonando o projeto. Um dos motivos alegados foi a dificuldade nas entrevistas. Ele teria considerado que os entrevistados fantasiavam demais e que era complicado estabelecer uma narrativa confiável. Outro fator decisivo foi saber que havia um pesquisador estrangeiro já avançado no tema, algo que o desestimulou a seguir adiante.

Apesar de ter abandonado a pesquisa sobre os sírios e libaneses, Fernandes deixou registros de seu interesse pelo tema. Na UFSCar, seu acervo pessoal foi incorporado à biblioteca da instituição. Consultando a seção dedicada à migração, é possível encontrar diversos livros sobre imigração árabe que pertenciam a ele. Esses volumes testemunham a intenção inicial do sociólogo em trabalhar com o tema, embora o projeto tenha sido abandonado.

Quais foram os seus desafios quando começou a pesquisar esse fluxo migratório?

Em primeiro lugar, precisei enfrentar a análise da produção memorialista da colônia sírio-libanesa em São Paulo. Embora importante, esse material exige leitura crítica. Os autores tendem a enaltecer suas próprias trajetórias e a da comunidade, com pouco distanciamento analítico. Apesar da escassez de interpretação teórica, os relatos fornecem uma quantidade considerável de dados empíricos valiosos, como informações sobre indivíduos, iniciativas e trajetórias familiares que, se tratados com rigor, são fundamentais à reconstrução histórica. Outro desafio importante foi conquistar a confiança das famílias para que entrevistas substantivas e interessantes pudessem ser realizadas. Eu não pertencia à colônia, o que dificultava o acesso. Mas, aos poucos, e com certo tato, essa barreira foi sendo quebrada.

Durante o doutorado, tive a oportunidade de realizar um estágio sanduíche de um ano na Universidade de Chicago, nos Estados Unidos, o que ampliou significativamente minha formação teórica e o contato com a literatura internacional sobre migrações. A experiência foi decisiva para fortalecer minha capacidade analítica e consolidar o projeto de pesquisa.

Durante minha permanência em Chicago, busquei realizar uma comparação entre a inserção dos sírios e libaneses nos Estados Unidos e no Brasil. Para minha surpresa, constatei que, de maneira geral, os descendentes desses grupos alcançaram maior sucesso econômico e social no Brasil do que no contexto norte-americano. Esse achado suscitou novas questões sobre as condições específicas que favoreceram tal resultado em São Paulo.

A análise crítica da memória comunitária, os dados quantitativos, as entrevistas e a comparação internacional foram fundamentais para estruturar meu segundo livro, mais completo e que incorporava o primeiro: *Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo*. O livro saiu em 1997 pela Hucitec e a segunda edição em 2009, pela Editora Unesp. Esse livro acabou sendo traduzido e premiado nos Estados Unidos.

Por que essa obra tornou-se referência para pesquisadores da diáspora árabe?

Ela conseguiu abordar a integração dos sírios e libaneses em São Paulo sob múltiplos ângulos, combinando dimensões econômicas, culturais e sociais. A própria banca de doutorado que examinou a tese que deu origem ao livro foi composta por especialistas em áreas diversas: Boris Fausto, historiador; Marisa Corrêa, antropóloga; Vilmar Faria, sociólogo; Aracky Martins Rodrigues, psicóloga e Sergio Miceli, sociólogo e meu orientador. Também procurei me expressar em uma linguagem que fosse, ao mesmo tempo, academicamente rigorosa e palatável, o que acabou agradando tanto a estudiosos, quanto ao público leigo, especialmente de origem síria ou libanesa, que viu sua história retratada.

O primeiro capítulo é dedicado a compreender quem eram esses imigrantes em sua terra de origem. Investiguei as condições sociais, culturais e econômicas que moldaram suas práticas e aspirações, procurando entender as razões que impulsionaram a emigração. É fundamental lembrar que os migrantes não transportam apenas seus corpos, mas também valores, hábitos e padrões de conduta. Identifiquei, por exemplo, um forte desejo de 'fazer a América', impulsionado pela competição por status entre as famílias nas aldeias. Era comum que um filho fosse enviado para a América para buscar

fortuna e melhorar o prestígio familiar na origem. Muitas vezes, esse retorno à terra natal nunca acontecia. Intitulei esse primeiro capítulo de 'Redentores de famílias', para enfatizar a aspiração inicial de redenção social e econômica.

No segundo capítulo, analiso os mecanismos de sobrevivência econômica no Brasil. A trajetória típica dos sírios e libaneses envolve uma transição da atuação como mascate até alguns se tornarem empresários. Era um percurso de ascensão baseado na recusa ao assalariamento e na valorização da autonomia. Mesmo o mascate, que trabalhava por conta própria, era considerado, dentro dessa lógica, um empresário de si mesmo.

Explorei, ainda, a dispersão geográfica da colônia, que foi distinta de outros grupos, como os judeus, que se concentraram majoritariamente na capital. Os sírios e libaneses, ao contrário, espalharam-se pelo território, estabelecendo redes de solidariedade e cadeias migratórias entre estabelecidos e recém-chegados que facilitaram a acolhida e a mobilidade. Também introduziram novas práticas comerciais, aprofundaram a venda a prazo e o giro nos estoques, que contribuíram para sua consolidação econômica.

Já o terceiro capítulo discute a questão das identidades. Analiso como a sociedade brasileira percebia esse grupo. Eles eram frequentemente rotulados como "turcos", termo que carregava o estigma do opressor otomano, e como eles próprios reagiam a essas visões, adotando uma ética do trabalho como narrativa de ascensão. O mascate, símbolo inicial da trajetória econômica, era frequentemente exaltado como exemplo de perseverança.

De que forma a comunidade sírio-libanesa negociou sua identidade diante das representações da sociedade brasileira, especialmente considerando suas próprias divisões internas?

É importante destacar que, como qualquer grupo étnico, a comunidade sírio-libanesa era internamente heterogênea. Existiam diferenças de origem religiosa, com grupos maronitas, ortodoxos e muçulmanos, de procedência geográfica e, posteriormente, de sucesso econômico no Brasil. Famílias mais abastadas, como os Calfat e os Jafet, além de se casarem entre si, construíram mansões na avenida Paulista e no Ipiranga.

Outro elemento de diferenciação foi o capital cultural. Intelectuais que chegaram ao Brasil fundaram jornais em árabe e abriram escolas para o ensino da língua. Com o tempo, viram seu prestígio declinar, à medida que o valor social da língua árabe diminuiu em meio ao processo de integração cultural dos descendentes.

Essas diferenças geraram tensões internas entre os primeiros sírio-libaneses chegados ao Brasil?

Embora unidos por uma origem comum, os membros da comunidade não formavam um grupo homogêneo. As tensões emergiram em diversas dimensões, como a social, a cultural e a política.

Os jornais fundados pelos primeiros imigrantes ilustram essa dinâmica. Inicialmente editados em árabe, depois bilíngues em árabe e português, eles passaram a ser publicados gradativamente apenas em português, refletindo a adaptação e a perda progressiva da língua de origem. Enquanto isso, aqueles que botavam a mão na massa, sobretudo os mascates, mesmo sem grande letramento, alcançaram significativo sucesso econômico. Essa diferença de trajetórias gerava ressentimentos. Os mais intelectuais viam com certo desdém os comerciantes enriquecidos, enquanto estes últimos desprezavam os letrados que não haviam prosperado materialmente.

Entre abastados, essas tensões eram expressadas em competições por status, particularmente em atividades filantrópicas, nas disputas pela fundação de clubes que homenageavam as cidades de origem e na criação de hospitais, como o Hospital Sírio-Libanês e o Clube Monte Líbano. Cada iniciativa carregava a marca das divisões internas, seja entre famílias de maior ou menor sucesso econômico, seja entre diferentes alinhamentos culturais e políticos.

Outro fator importante foi a redefinição da identidade étnica ao longo do tempo. Após a Primeira Guerra Mundial [1914-1918], a perspectiva de Síria e Líbano se tornarem independentes politicamente agravou cisões. Inicialmente designados como sírios, os imigrantes da região do Monte Líbano passaram a afirmar sua identidade como libaneses, após o colapso do Império Otomano e o estabelecimento do Protetorado Francês sobre a região, em 1920. Essa mudança refletia o desejo de fortalecer a ideia de um Estado libanês independente e consolidava uma nova narrativa de pertencimento.

Em *Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo*, o senhor também aborda a ascensão da primeira geração em profissões liberais. Pode falar sobre esse processo?

A trajetória da primeira geração nascida no Brasil é fruto do processo de mobilidade iniciado pelos imigrantes. A aspiração de ver os filhos como doutores, ou seja, como médicos, advogados e engenheiros, já estava presente desde o momento da chegada, mas tornou-se realidade com a rápida ascensão social e econômica da comunidade.

Procurei, também, investigar as estratégias familiares que viabilizaram essa transformação. Muitas vezes, o filho mais velho permanecia administrando o pequeno comércio familiar, garantindo a renda necessária para que os irmãos mais novos pudessem frequentar a universidade. Essas táticas permitiam às famílias reduzir os riscos e ampliar as oportunidades de ascensão.

Comparativamente, apenas os judeus apresentaram trajetória semelhante de mobilidade tão intensa em direção às profissões liberais, no mesmo período. Essa rápida transformação intergeracional, do mascate ao capitão de indústria ou ao professor titular da USP, por exemplo, em apenas uma geração, constitui um dos aspectos mais marcantes da experiência da imigração sírio-libanesa em São Paulo.

E como membros da comunidade sírio-libanesa entraram na política?

O desdobramento natural da ascensão educacional e econômica da comunidade sírio-libanesa foi a entrada na política. Com estabilidade financeira e formação

acadêmica, especialmente entre aqueles formados pela Faculdade de Direito do Largo São Francisco, tradicional celeiro de políticos, os descendentes começaram a ocupar cargos no cenário público, tanto na capital quanto no interior do estado.

Realizei um levantamento sistemático de registros eleitorais, mapeando sobrenomes de origem árabe entre deputados federais, estaduais e prefeitos paulistas. Essa pesquisa permitiu traçar as trajetórias políticas mais comuns, evidenciando o papel central da formação jurídica e a importância de redes de sociabilidade, como os clubes de futebol, entre eles Corinthians, Guarani e Bragantino, e as escolas de samba, como espaços de inserção popular. Aproveitando a dispersão geográfica, também muitos vieram de cidades do interior do estado, onde, após construírem bases eleitorais como vereadores e prefeitos, lograram alcançar mandatos na Assembleia Legislativa ou na Câmara de Deputados. Diferentemente dos judeus, que até meados dos anos 1950 tinham participação política mais discreta, os sírios e libaneses conquistaram grande capilaridade social, tornando-se figuras expressivas no cenário público.

Que diferenças identificou na experiência dos imigrantes árabes no Brasil e nos Estados Unidos?

O doutorado-sanduíche em Chicago permitiu-me realizar uma comparação entre a trajetória da diáspora sírio-libanesa nos Estados Unidos e no Brasil. Nos Estados Unidos, os sírios e libaneses constituíam um grupo minoritário, cerca da quadragésima posição em termos numéricos, enquanto no Brasil representavam uma das seis principais etnias imigrantes. Essa diferença em termos de presença relativa e visibilidade foi crucial para entender as distintas trajetórias de integração.

Outro fator fundamental foi a anterioridade da chegada. Nos Estados Unidos, quando os sírios e libaneses chegaram, os judeus já dominavam setores como o comércio e a indústria têxtil, limitando as oportunidades para novos imigrantes nesses ramos. No Brasil, ao contrário, a ausência de uma concorrência estabelecida permitiu aos sírios e libaneses inovar nas práticas comerciais, como a venda a crédito e o parcelamento, consolidando-se como um grupo bastante significativo no comércio varejista e atacadista, em uma sociedade crescentemente urbana.

Por fim, abordei em um capítulo adicional, a pedido do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap), a questão da imigração muçulmana, especialmente após os atentados de 11 de setembro de 2001. A principal diferença em relação aos cristãos árabes que chegaram ao Brasil no final do século XIX e início do XX está na chegada mais tardia, a partir de meados do século e na centralidade da religiosidade. Enquanto a prática religiosa entre os descendentes cristãos foi gradativamente diluindo-se ao longo das gerações, fenômeno que analisei no artigo *Religiosidade cristã entre árabes*, publicado em 2016 na revista Religião & Sociedade, entre os muçulmanos, a fé manteve-se como um componente constitutivo da identidade cotidiana, moldando práticas sociais e comunitárias.

Quais os impactos entre as transformações religiosas e a manutenção das identidades nos diferentes grupos?

Entre os descendentes cristãos da imigração sírio-libanesa, ou seja, os maronitas, ortodoxos, entre outros, a religiosidade foi se atenuando ao longo das gerações. Um dos fatores para essa mudança foi a própria dinâmica demográfica. Nas cidades menores do interior paulista, por exemplo, não era viável sustentar paróquias específicas para cada tradição religiosa. À medida que o tempo passava, a identidade religiosa tornava-se mais difusa e menos central na vida comunitária. É possível que, no início do século XX, a prática religiosa tenha sido mais intensa, mas o processo de integração à sociedade brasileira e a dispersão geográfica contribuíram para o esvaziamento dessa dimensão.

O quadro é bastante diferente no caso dos muçulmanos. Trata-se de uma imigração mais recente, o que ajuda a preservar práticas religiosas de forma mais intensa. A fé continua sendo um componente central da vida cotidiana, estruturando horários, como as pausas para as orações diárias, e padrões de sociabilidade. Essa permanência da religiosidade entre os muçulmanos contrasta fortemente com a trajetória de secularização observada entre os descendentes cristãos da imigração árabe. Reflete, também, as diferenças no contexto de chegada e na inserção social dos dois grupos.

Que perguntas em aberto considera que existem no campo da diáspora árabe?

Como em qualquer investigação nas Ciências Humanas e Sociais, a pesquisa sobre a imigração sírio-libanesa deixa, inevitavelmente, perguntas em aberto. Afinal, a História é sempre um diálogo entre o presente e o passado. Lançamos ao passado questões que fazem sentido no contexto atual. Por isso, a narrativa histórica está em constante renovação.

No caso específico de meus estudos, eles concentraram-se em trajetórias de famílias radicadas em São Paulo e, em menor medida, no interior do estado. Vejo como uma lacuna a necessidade de aprofundar a análise da experiência dos árabes em regiões interioranas, não apenas paulistas, mas em todo o Brasil.

Com satisfação, percebo que, a partir da publicação de meus livros, houve uma profusão de novos estudos acadêmicos sobre a imigração árabe em diversas regiões brasileiras. Muitos desses trabalhos citam e dialogam com minha pesquisa, o que é gratificante.

Entretanto, sinto que falta uma abordagem comparativa mais robusta. Comparações sistemáticas, tanto entre diferentes regiões brasileiras quanto entre o Brasil e outros países latino-americanos que também receberam imigração árabe, como Chile, Colômbia e Argentina, seriam fundamentais para entender as especificidades e as variações nos processos de inserção social e econômica.

Embora eu tenha produzido um artigo sobre a influência da cultura árabe na América do Sul, reconheço que esse trabalho foi preliminar. Uma investigação mais ampla exigiria pesquisas paralelas realizadas com metodologias padronizadas, que permitissem uma comparação direta entre as diferentes experiências migratórias. Esse é, sem dúvida, um caminho promissor para novas gerações de pesquisadores.

Também acho que ainda falta identificar melhor as redes de imigrantes. Tenho certeza de que, em cada cidade, existe uma rede própria, formada na origem. É claro que, em alguns lugares, essas redes se misturam, mas, predominantemente, a imigração sírio-libanesa carrega essa característica muito forte de chamar parentes e conterrâneos para

se estabelecerem juntos. Ainda sabemos muito pouco sobre cidades como São José do Rio Preto, por exemplo, que provavelmente abriga a maior colônia libanesa do interior paulista. Maior, inclusive, que Campinas e Santos. Isso aconteceu porque Rio Preto, durante mais de 20 anos, foi ponta de linha ferroviária. Os imigrantes vinham até a 25 de março, em São Paulo, abasteciam-se de mercadorias, pegavam o trem até o final da linha e, de lá, seguiam em carroças ou mulas para mascatear pelas fazendas de Goiás, Mato Grosso e Minas Gerais. Assim, Rio Preto acabou consolidando-se como um entreposto comercial, com a construção de armazéns atacadistas e outras estruturas. Hoje, a presença libanesa na cidade é muito forte. É possível ver isso, por exemplo, nos dois principais clubes de elite da cidade: o Automóvel Clube e o Monte Líbano. Mas, mesmo assim, não sabemos exatamente de onde vieram esses imigrantes, se existe uma rede de origem bem definida. Acredito que essa seja uma fronteira de pesquisa interessante para novos estudos.

Outro aspecto importante que começa a ser explorado é o ganho que o domínio da língua árabe proporciona. Com as novas tecnologias, o acesso ao árabe está facilitado, e vejo que uma geração mais jovem tem se interessado em estudar essa dimensão da imigração. Temos um patrimônio enorme de produção escrita em árabe, impressa em jornais e revistas, que ainda foi pouco explorado. De alguns anos para cá, sob a chancela da Câmara de Comércio Árabe-Brasileira, a pesquisadora Heloísa Dib tem realizado um esforço hercúleo de identificar, preservar e digitalizar esse material valioso. Entre outros temas, seria especialmente interessante analisar as trajetórias de mulheres árabes que vieram para cá e tiveram uma presença ativa na imprensa e na vida intelectual do país, algo que só recentemente começou a ser mais estudado.

Outro assunto a respeito do qual existe um silêncio gritante é a questão das predisposições aceitas e das resistências enfrentadas em relação às escolhas conjugais, já que práticas endogâmicas estiveram muito presentes até pelo menos os anos cinquenta. Foram equivalentes para homens e mulheres? Que estratégias foram empregues para driblar a cultura patriarcal forte, que obviamente gerou tensões? Tudo isso daria farto material para uma história das sensibilidades.

E em relação a questões mais contemporâneas?

O Oriente Médio continua sendo um foco constante de conflitos. Há o drama dos palestinos, vítimas de um genocídio perpetrado pelo atual governo de Israel.

A questão dos refugiados está cada vez mais urgente, especialmente após as medidas restritivas adotadas durante o atual governo dos Estados Unidos, que endureceram as políticas de imigração, em um país historicamente acolhedor. Diante dessa conjuntura desfavorável, muitos imigrantes buscam outros destinos, e o Brasil surge como uma alternativa, por já possuir uma colônia sírio-libanesa estabelecida e uma tradição de acolhimento.

Penso que esse cenário atual coloca em pauta novos temas de pesquisa: investigar as possibilidades de acolhimento, o papel das redes comunitárias no apoio aos recém-chegados e as políticas migratórias do governo brasileiro, como a concessão, ou não, de vistos humanitários. Há toda uma dimensão política que merece ser estudada.

Outro ponto que considero essencial é a interface entre os estudos árabes e a literatura. O Brasil tem uma tradição nesse campo, com autores consagrados como

Milton Hatoum, Raduan Nassar, Salim Miguel e Ana Miranda, para citar alguns. Além deles, é importante destacar o trabalho dos tradutores, como Safa Jubran e Michel Sleiman, que têm um papel fundamental tanto na tradução do árabe para o português quanto no caminho inverso. Esse intercâmbio linguístico é vital para a circulação e o entendimento dessa produção cultural.

Em que pesquisa está trabalhando atualmente?

Em 2024, obtivemos o financiamento de um projeto temático da FAPESP, com duração de cinco anos. Trata-se de uma iniciativa ambiciosa, cujo objetivo é construir uma história social do interior de São Paulo, especialmente das áreas mais impactadas pela expansão do café no chamado Oeste Paulista. O projeto contempla a análise de múltiplos grupos sociais: negros, elites locais, imigrantes - nacionais e estrangeiros -, e povos indígenas. Entre as etnias presentes no recorte estão também sírios e libaneses, populações que conheço razoavelmente bem, mas sobre as quais pretendo aprofundar os estudos a partir de novas pesquisas locais.

No projeto, adotamos uma concepção histórica de Oeste Paulista, que difere do conceito geográfico atual. Consideramos como Oeste a área impactada pelo café a partir de sua expansão pelo Vale do Paraíba, passando por Campinas e, a partir daí, avançando para o interior. Excluímos do recorte o próprio Vale do Paraíba, as regiões litorâneas — onde o café teve pouca expressão —, a capital paulista e a chamada baixa sorocabana [região do Vale do Ribeira], que, devido às geadas, não teve grande penetração da cafeicultura. Assim, o Oeste Paulista, para nós, compreende desde Jundiaí e Campinas até cidades como Sorocaba, Ribeirão Preto, São Carlos, Presidente Prudente, São José do Rio Preto e Barretos, estendendo-se até os limites do estado, às margens do Rio Grande e Paraná.

O projeto preenche lacunas no campo dos estudos migratórios?

Embora eu tenha alguma experiência na área da história das migrações, neste projeto busco ampliar o escopo de pesquisa em colaboração com outros colegas. Nosso objetivo é construir uma história social mais abrangente do interior paulista, contemplando diferentes segmentos populacionais e suas dinâmicas ao longo de um século, entre 1850 e 1950. Essa periodização permite capturar importantes transformações sociais, iniciadas ainda sob o regime escravista e avançando até meados do século XX. Pretendemos investigar a população negra tanto no período escravocrata quanto após a abolição, analisando seus processos de inserção social e econômica. Além disso, queremos examinar as elites oligárquicas rurais: sua formação, a lógica do coronelismo e o impacto da crise de 1929 na reconfiguração dessas estruturas de poder. Embora esses temas já tenham sido abordados pela historiografia, nossa proposta é oferecer um olhar a partir do interior, buscando compreender as especificidades vividas em cidades impactadas pela expansão cafeeira.

A história da imigração também ocupa lugar central no projeto. Estudaremos as principais ondas migratórias, compostas por portugueses, italianos, espanhóis, sírios, libaneses e japoneses, além de investigar grupos menores, como judeus e alemães.

Essa é a nossa proposta inicial. Ambiciosa, sem dúvida, mas por causa disso contamos com uma equipe de mais de quarenta pesquisadores. Esperamos contribuir para um entendimento mais plural e localizado da história social paulista. A historiografia das migrações em São Paulo, de modo geral, permanece muito centrada na experiência da capital. Esse foco, embora compreensível, traz um viés importante, pois não podemos supor que as realidades vividas pelas populações do interior tenham sido idênticas às da metrópole. Nosso esforço, portanto, é destacar as especificidades históricas e sociais das cidades interioranas, sem, contudo, ignorar as relações dinâmicas entre capital e interior.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/bgp3pb82.

A Seleção da Memória Sírio-Libanesa no Brasil[1]

Bruno Bou Haya[2]

Resumo: O presente trabalho busca discutir a memória e a identidade social apresentada por Michael Pollak a partir do seu conceito de enquadramento da memória aplicada a imigração sírio-libanesa no Brasil. Compara-se a sistematização da memória coletiva com relatos dessa presença no país, apresentando episódios de violência na sociedade brasileira cuja seleção das memórias escolheu apagar. O artigo pretende apresentar a pluralidade dessa comunidade e desfazer a ideia do processo laboral único com progressão econômica uniforme apresentada na memória coletiva dos patrícios. Discute-se, a partir do campo da memória social, a razão da organização das memórias e suas consequências para a comunidade sírio-libanesa no Brasil.

Palavras-chave: Memória; Imigração; Árabe; Sírio-libaneses; Brasil.

THE SELECTION OF SYRIAN LEBANESE MEMORY IN BRAZIL

Abstract: This paper seeks to discuss memory and social identity presented by Michael Pollak based on his idea of memory selection applied to Syrian-Lebanese immigration in Brazil. The systematization of collective memory is compared to reports of this presence in the country, presenting episodes of violence in Brazilian society whose selection of memories chose to erase. The article aims to present the plurality of this community and dispel the idea of a single labor process with uniform economic progression presented in the collective memory of these Arabs. We discuss, from the field of social memory, the reason for the organization of these memories and their consequences for the Syrian Lebanese community in Brazil.

Keywords: Memory; Immigration; Arab; Syrian Lebanese; Brazil.

> Emir não era como os outros imigrantes, não se embrenhava no interior enfrentando as feras e padecendo as febres, não se entregava ao vaivém incessante entre Manaus e a teia de rios, não havia nele a sanha e a determinação dos que desembarcavam jovens e pobres para no fim de uma vida atormentada ostentarem um império.
> (Milton Hatoum, Relato de um certo Oriente).

Introdução

[1] Artigo extraído da dissertação apresentada como requisito à obtenção do grau de Mestre em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e aprovada, pela banca examinadora composta pelo orientador Prof. Sérgio Silva, Prof. Murilo Meihy e Profa. Lobélia Faceira, em 06 de novembro de 2024.

[2] Mestre em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). E-mail: brunobouhayar@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0009-0005-6332-1631.

O sociólogo austríaco Michael Pollak veio ao Brasil em 1987 como professor visitante do PPGAS, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional e do CPDOC, Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da FGV. Nessa oportunidade, Pollak participou de uma conferência no CPDOC e suas palavras foram transcritas e publicadas em 1992 como homenagem póstuma na Revista Estudos Históricos com o título *Memória e Identidade Social*.

Sua palestra abordou o caráter flutuante da memória e seus impactos coletivos. Por mais que a memória seja comumente associada a questões íntimas e individuais, é também um fenômeno social e está sujeita a alterações. Pollak exemplificou, através dos seus trabalhos na Europa, como membros de um grupo social podem herdar uma memória coletiva sem vivenciá-la. A identificação da pessoa com o grupo é capaz de estabelecer uma projeção de si no passado dos outros.

Pollak destaca a memória como seletiva e construída. Apresenta o processo da memória nacional como parte desse princípio ao selecionar marcos importantes para a nação em detrimento de outros acontecimentos. Tais decisões são travadas politicamente e oferecem organização à memória, determinando os marcos de um povo. Embora a memória tenha um caráter flutuante, há também passagens invariáveis presentes no discurso daquele que relembra algo previamente sistematizado. Fruto do trabalho de solidificação da memória, a imutabilidade de certos acontecimentos também se faz presente nas memórias coletivas.

Para desenvolver o fenômeno de construção da memória, Pollak elaborou o conceito de enquadramento da memória. Para o autor, esse trabalho é mais comum em países de unificação tardia na busca da formação de uma história nacional. Pode também ser feito pela igreja, ou por organizações políticas, sindicais, ou grupos identitários, pois, segundo ele, a memória constitui-se do sentimento de identidade e sua construção se estabelece em referência aos outros e em negociação direta com eles.

A partir do momento em que a memória coletiva é sistematizada, repetida e em vias de solidificar-se, Pollak destaca que a própria memória coletiva continua o trabalho de manutenção e coerência em busca de unidade e organização, trabalhando por si só.

A memória coletiva dos sírio-libaneses no Brasil e outros relatos

Os imigrantes sírio-libaneses no Brasil se utilizaram dos fenômenos da memória e elaboraram uma história pública imutável sobre si, suprimindo episódios e destacando outros a fim de construir uma imagem favorável do seu grupo étnico no país. Esse trabalho é visto no presente artigo como forma de investimento social do grupo e busca discutir o enquadramento da memória desses atores sociais. Eles preferiram omitir a violência dos brasileiros ao recepcioná-los, estabelecer uma só condição econômica do grupo ao chegar nos portos brasileiros e eleger uma única trajetória laboral com progressão socioeconômica uniforme.

No primeiro contato do tema da imigração sírio-libanesa no Brasil, acessa-se a história muito disseminada pela elite do grupo, cujo relato aponta para a sua chegada no final do século XIX. O fluxo migratório teria aumentado após a visita do imperador Dom Pedro II ao Líbano. Ao chegarem, os patrícios trabalharam como mascates comercializando produtos têxtil e de aviamento. Sem estoque e indo de porta em porta, a operação volante permitia adentrar o interior do Brasil oferecendo serviços à população

rural, unificando a nação. No interior, ofereciam preços mais competitivos do que o armazém do patrão. Na cidade, introduziram inúmeras técnicas como a venda fiado, as promoções de fim de estoque e o carnê, com intuito de fidelizar clientes para ajudar a família em seu país de origem. Ao emigrar, conseguiram prosperar com seu trabalho e decidiram pela permanência no Brasil. Aqui se desenvolveram e participaram de diversas formas na sociedade brasileira ocupando os mais variados cargos e profissões no país.

Este relato foi sistematizado anteriormente e é fruto do trabalho de seleção das memórias dos sírio-libaneses sobre si no Brasil. Há comprovação histórica para todo relato, porém nem todos os sírios ou libaneses vivenciaram-no integralmente, como a seleção da memória coletiva do grupo nos faz pensar. Veremos a seguir que esse resumo sobre a permanência deles no país elege acontecimentos a fim de estabelecer um canal de diálogo mais favorável com a sociedade brasileira. Os destaques dessa presença visam patrimonializar seus hábitos e suprimir memórias marcantes e traumáticas dos libaneses recém-chegados: o ambiente hostil e violento destinado a eles pela sociedade brasileira não se encontra nos relatos da memória coletiva deste grupo social. A seleção dos mesmos sobre a sua história constrói uma narrativa linear e progressiva, ausente de percalços e conflitos, apontando para onde queriam estar na sociedade brasileira.

Os libaneses entraram nos portos do Brasil com o passaporte otomano, força imperial dominante na região há centenas de anos. Sírios e libaneses foram registrados como "turcos" ao menos até 1892, quando os sírios passaram a ser registrados separadamente. Os libaneses foram considerados sírios até o início do mandato francês no Líbano em 1920[3]. Em 1926 começam a surgir as primeiras menções de libaneses em documentos administrativos. Por essa razão, os estudos sobre o tema condensam a imigração das duas nações, sírios e libaneses, devido a impossibilidade de tratar os dados separadamente. Segundo Ana Maria Mauad, no livro Histórias de Imigrantes e de Imigração no Rio de Janeiro, a estimativa é de que, entre 1890 e 1929, tenham entrado no país 3.523.591 pessoas. Desse total, 73.690 eram sírio-libaneses.

Com o passaporte otomano, a sociedade brasileira utilizava o termo "turco" de forma pejorativa contra os sírio-libaneses, apresentando variações ao insultá-los como "turco sujo" ou "turco a prestação" (Truzzi, 2001), sinalizando a indiferença dos anfitriões quanto a origem de cada povo. Sírios e libaneses chegaram aqui fugindo do autoritarismo do domínio otomano, mas no Brasil foram recebidos como os algozes de sua terra natal.

João do Rio, com o pseudônimo de Paulo Barreto em *As Religiões no Rio* (1951), diz que "quando os primeiros [sírios] apareceram aqui, há cerca de vinte anos, o povo julgava-os antropófagos, hostilizava-os e na província muitos fugiram corridos à pedra" (p. 72, grifos nossos). Em São José do Rio Preto, no estado de São Paulo, Porfírio de Alcântara Pimentel, em 1906, propôs um projeto que previa multa aos "negociantes árabes e turcos" em 10$000 réis por falar árabe perto de um brasileiro, assim como todo brasileiro que não denunciasse aqueles que falassem também (Almeida, 1943, p.173 *apud* Truzzi, 2019, p.11).

Lydia Tabet Stefanini, que cresceu em Presidente Alves, no extremo oeste paulista, relata em *Memórias da imigração - libaneses e sírios em São Paulo* (1998) sobre os bilhetes que outras meninas mandavam para seu então namorado italiano desqualificando-a por causa da sua origem: "O que você vê nesta turquinha? É uma raça ruim, malvada, raça que toma sangue de gente…" (Greiber *et al.*, p. 284).

[3] como resultado da partilha do Império Otomano na Primeira Guerra Mundial.

Esses imigrantes, já estereotipados e racializados, reforçaram ainda mais sua imagem bárbara aos olhos do Ocidente com suas tatuagens: "A imagem do mascate moreno, peludo, bigodudo, muitas vezes tatuado, ainda que trabalhador, flertando com a desonestidade e arrumador de confusão aparece em vários dos primeiros relatos sobre imigrantes sírios e libaneses" (Jeha, 2023 p. 143).

Silvana Jeha, neta de libaneses e autora do livro *Uma história da tatuagem no Brasil* (2023), dedica uma seção sobre sírios e libaneses. A autora aponta, em sua pesquisa, uma predominância de tatuagens de cunho religioso. Seu próprio avô dizia que tatuagens como a dele (de uma cruz na mão ou na parte interna do braço) "eram feitas para que nunca se negasse o cristianismo diante de uma eventual tensão com muçulmanos" (p. 144).

Em 1926, o jornalista carioca Hermeto Lima escreveu para a *Revista Nova Vida* que, na época, os tatuadores profissionais eram sírios, moravam pela rua da Alfândega e tatuavam pela região. O preço variava entre 10 e 40 mil réis (ibidem). Há também passagens desses tatuadores, homens e mulheres sírios ou libaneses, por todo o estado de São Paulo tatuando brasileiros. Na cadeia não era diferente: José Egídio, um entrevistado do Museu Penitenciário Paulista, disse que foi tatuado abundantemente por um sírio anônimo (ibidem).

Em *A Alma Encantadora das Ruas* (1908), João do Rio publicou suas crônicas e reportagens escritas entre 1904 e 1907. Segundo o autor há três grupos com tatuagem no Rio, "os negros, os turcos com o fundo religioso e o bando das meretrizes, dos rufiões e dos humildes, que se marcam por crime ou por ociosidade" (1995, p. 30). Na sua discrição:

> Os turcos são muçulmanos, maronitas, cismáticos, judeus, e nestas religiões diversas não há gente mais cheia de abusões, de receios, de medos. Nas casas da Rua da Alfândega, Núncio e Senhor dos Passos, existem, sob o soalho, feitiçarias estranhas, e a tatuagem forra a pele dos homens como amuletos (ibidem).

João do Rio é claro quanto a visão brasileira sobre os imigrantes sírio-libaneses e endereça a feitiçaria ao perímetro da rua da Alfandega, lugar de memória (Nora, 1993) para essa comunidade na cidade carioca. A presença do grupo foi sentida na sociedade e implicou "novas fronteiras e referências (...) provocando mudanças marcantes nas formas como os grupos se veem e percebem a população a sua volta" (Heymann, 2006, p. 2).

A pesquisa de Silvana Jeha nos oferece detalhes sobre a imagem e a habilidade de parte desses imigrantes árabes no Brasil e desconstrói a ideia de um caminho profissional único no comércio conforme a memória coletiva relata. Jeha afirma que grande parte dos filhos e netos apagaram das suas memórias as tatuagens de seus ancestrais, "talvez pela intenção de se ocidentalizar e serem assimilados como os demais imigrantes brancos europeus, já que tatuagem, quando chegaram, era coisa de gente marginal" (2023, p. 144).

O enquadramento da memória organizado pelas lideranças sírio-libanesas foi construído de acordo como queriam ser lidos. Suprimiram diferenças e destacaram convergências: a figura dos primeiros árabes no Brasil foi produzida por eles a partir da religião católica maronita com a cultura ocidental. Procuraram associar os signos em

comum como forma de apaziguar sua presença na sociedade, já que sua raça e cultura incomodavam.

Discutir racismo no Brasil atualmente passa, incontornavelmente, pelo conceito de "racismo estrutural". Porém, em *O fascismo da cor: Uma radiografia do racismo nacional* (2023), Muniz Sodré diz que tal conceito trazido pelo advogado Silvio Almeida seria demasiadamente amplo, acarretando problemas analíticos — embora tivesse êxito na denúncia política ao se atentar para o racismo na estruturação da nossa sociedade.

Para Sodré, é correto empregar o conceito de racismo estrutural caso se refira a sociedades ou momentos históricos em que haja um aparato jurídico explicitamente segregacionista. Dessa forma, o Brasil se encaixa no termo até a abolição da escravatura. Embora não mais formal, o racismo seria, desde então, institucional no país, ou seja, uma herança do momento histórico em que houve racismo estrutural, agora automatizado socialmente em sua forma, através da cultura, sem ter necessariamente um vínculo jurídico-econômico. Passa, portanto, de um racismo segregacionista para um racismo de dominação, apresentando uma lógica bem estabelecida de lugar social, a fim de manter as relações hierárquicas já estabelecidas. É nesse sentido que o autor relaciona o racismo ao fascismo, pois, para ele, a questão da raça foi a porta de entrada para as medidas implementadas na Itália chegarem ao Brasil.

Os sírio-libaneses sofriam recorrentemente com o racismo na sociedade brasileira, pelas mais diversas instituições (escola, igreja, família e estado). Para Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, em *Árabes no Rio de Janeiro* (2010), "o estereótipo do turco estava associado, no imaginário cultural brasileiro do final do século XIX e início do XX, à ganância, dissimulação e busca do lucro predatório" (p. 79), pois eram "racialmente ambíguos" e "dedicavam-se a atividades consideradas pouco nobres" (ibidem).

Os imigrantes no Brasil na década de 1930 viram o país se transformar em um regime autoritário através de um golpe que ficou conhecido como Revolução de 1930. Estabelece-se, sobretudo a partir de 10 de novembro de 1937 "um *aparato burocrático civil e militar* de caráter autoritário, centralizado, nacionalista e corporativista" (PRESTES, 2019, p. 110). O país viveu um momento de uma profunda industrialização e de reformas no campo social, enquanto as oligarquias agrárias perderam espaço com o processo de modernização nacional. Para isso, "o grupo que se articulou no poder em torno de Getúlio Vargas (...) teria que recorrer à repressão policial e outras medidas autoritárias como instrumentos necessários para garantir seus desígnios" (ibidem, p. 111). Estava em curso uma política de estado "a serviço dos interesses industrializantes da burguesia brasileira até então alijada do poder pelos representantes das oligarquias agrárias" (ibidem).

Entre os anos de 1934 e 1938, o entendimento de imigrante foi alterado e a alfândega passou a considerá-lo como aquela pessoa que "entrava no país para exercer ofício ou profissão por mais de 30 dias" (Meihy, 2014, p. 22). Já em 1938, o Brasil decidiu substituir o conceito de "imigrante" por "estrangeiro permanente". Ao alterar o conceito e vinculá-lo ao trabalho, o governo federal passou a aumentar a fiscalização sinalizando o acirramento da política de imigração no Brasil.

Muitos imigrantes sírio-libaneses "vinham com a intenção de permanecer temporariamente no país de destino, acumular algum capital e retornar" (Lamarão, 2003, p. 3).

> Até 1920, os imigrantes árabes concentraram-se no centro da cidade. Esse dado robustece o argumento de que a primeira fase da presença árabe no Rio de

> Janeiro teve um caráter eminentemente comercial. (...) Essa informação alimenta ainda mais a convicção de que a iniciativa primeira dos árabes na cidade do Rio de Janeiro era de enriquecimento, já que o acúmulo de capital antecede a formação da família nuclear árabe (Meihy, 2014).

Em São Paulo, por exemplo, 43,87% dos imigrantes árabes que entraram no estado nos anos de 1908 a 1939 retornaram para seu território (Knowlton, 1960, p. 49), pois os "sírios e libaneses quando confrontados com outras etnias foram a de maior índice de regresso à terra natal" (Francisco, 2016, p. 192).

Há seis casos de expulsão entre os patrícios que voltaram, conforme relata o artigo *Sírios e libaneses e a expulsão de estrangeiros na primeira república* (2013), de Júlio Bittencourt Francisco e Sérgio Lamarão. A pesquisa realizada na documentação do Ministério da Justiça e Negócios Interiores, disponível no Arquivo Nacional, no Rio de Janeiro, localizou casos que nos mostram a situação em que viviam.

O primeiro caso é de Emília Gamar no Rio de Janeiro: em um depoimento prestado na delegacia em 1914, a "turca" e "meretriz" de 16 anos de idade, como afirma o documento, então residente na Av. Mem de Sá, 57, na Lapa, acusou seu marido Gamar Dabi, 21, "de se recusar 'a aceitar trabalho' e de obrigá-la 'a prostituir-se'" (p. 261). Em 8 de setembro de 1914, o sírio Badi foi expulso do Brasil sem negar as acusações, exceto a agressão a sua companheira.

O relato evidencia a situação econômica de muitos integrantes da comunidade árabe neste país à época. Outros casos de expulsão envolvem um sírio com uma história bem parecida à anterior, com marido tentando prostituir sua mulher e extorquir o sogro. Houve também um sírio aplicador de golpes como padre e um pai libanês que delatou seu próprio filho por vender cocaína. O último caso é de outro libanês, Abdalla Capaz, declarado sapateiro, acumulou 19 ocorrências na Argentina por vadiagem, jogo, lesões corporais, furtos e roubos até ser expulso de Buenos Aires. No Brasil, foi preso e deportado. Na oportunidade, tinha 48 anos e 30 de América Latina.

Vale considerar esses relatos como forma de descobrir o manto romântico sobre o enquadramento da memória sírio-libanesa no Brasil. De acordo com o estudo, a "pesquisa não inclui nenhum caso de expulsão por motivação política. Estão em cena problemas do âmbito doméstico" (ibidem). "Diferentemente dos imigrantes latinos, os sírios e libaneses estavam alheios à luta sindical que expulsou centenas de estrangeiros do Brasil no início do século XX" (ibidem, p. 260). Os patrícios expulsos do Brasil não prosperaram como a memória coletiva desse grupo conta e foram, em sua maioria, hostis às suas parceiras, também árabes.

Há um recorte de gênero no enquadramento da memória sírio-libanesa: ao analisar a narrativa dessa comunidade no Brasil, é possível notar a ausência da figura feminina em seu discurso. Em *Mulheres árabes e a participação econômica no processo migratório entre Brasil e Líbano* (2011), Samira Osman aponta para o delimitado papel social da mulher no ambiente familiar e doméstico, "independentemente de ter nascido no Brasil ou no Líbano, de ter emigrado ou nunca ter saído do país, de ser cristã ou muçulmana" (p. 131).

As mulheres de famílias libanesas no Brasil não contavam com o auxílio dos homens nas tarefas domésticas, embora também trabalhassem no comércio da família, inclusive os substituindo em suas viagens a negócios. Para a autora, a mulher na imigração libanesa, embora posicionada como coadjuvante da história, é presença

fundamental na ascensão econômica e na criação de novos negócios. A ausência dessas figuras no enquadramento da memória busca garantir o papel do homem na "qualidade de provedor dos recursos econômicos e materiais" (ibidem, p. 130).

O enquadramento da memória busca sistematizar um discurso conveniente a certo grupo social. Entende-se que um grupo social não é homogêneo e que há, dentro dele, posições mais privilegiadas do que outras. Como coube aos homens sírio-libaneses a articulação pública na sociedade brasileira, reservou-se espaço na memória coletiva para eles. Já à figura feminina, limitada ao ambiente privado, restaram as lembranças individuais e íntimas daqueles que se relacionaram com elas. Por essa razão não há rosto de mulher no discurso político da memória coletiva sírio-libanesa. O enquadramento da memória deste povo não buscou revisitar o papel da mulher árabe no Brasil a fim de reconstruir a sua imagem imprescindível para as famílias — talvez porque, até hoje, os mais influentes da comunidade sejam majoritariamente homens.

O cerne da seleção das memórias sírio-libanesas no Brasil é o laboro da comunidade e a sua prosperidade no país. Como vimos, conta-se que os patrícios chegaram com poucos recursos. Sem dinheiro para abrir um comércio ou para comprar terras, teriam feito suas lojas nas costas para vender os produtos a quem quisesse comprar. Porém, viu-se árabes veteranos utilizando a mão de obra dos recém-chegados como forma de clientelismo e patronagem (Pinto, 2010). Sírios e libaneses mais bem posicionados utilizavam uma mão de obra barata em benefício próprio.

Os sírio-libaneses com estabilidade econômica passaram a representar a ideia do *self-made man*, cujo sobrenome não valia nada ao chegarem no Brasil e construíram seu prestígio social com o sucesso do seu trabalho. Passaram a circular pela alta sociedade brasileira e foram bem aceitos quando vistos como ricos. Para Murilo Meihy, em *Arabia Brasiliensis: Os estudos árabes e islâmicos no Brasil* (2014), é na ascensão dos descendentes desses imigrantes na política e nas profissões mais valorizadas da sociedade que a figura jocosa do imigrante do Oriente Médio foi abandonada pelo brasileiro. Sua história e cultura começaram a ser mais valorizadas e, somente em 1930, percebe-se o impacto desses imigrantes e seus filhos no debate intelectual do país.

> Ainda que na economia e na geografia das cidades brasileiras os imigrantes tornavam-se um elemento social cada vez mais difícil de ser ignorado, apenas com a efervescência cultural produzida no decorrer dos longos anos do governo de Getúlio Vargas e o elogio à miscigenação é que se garantiu um ambiente intelectual favorável aos estudos sobre a história da imigração árabe.

As lideranças desse grupo étnico unificaram a história do seu povo, optando por destacar o percurso daqueles que chegaram pobres e utilizaram as memórias deles de forma política, a fim de tomá-las para si, mesmo que elas não contenham a trajetória de toda a comunidade. Desta forma, os mais abastados que não se enquadravam nesta situação, tiveram, nessa história pública, seu arco de superação econômico e social estendido.

Joseph Safra, sem dúvidas, foi um dos mais influentes na comunidade libanesa no Brasil. Filho de Jacob e Esther Teira, Safra nasceu no Líbano em 1938, numa família judaica. De acordo com a matéria do jornal *O Globo,* de 20 de julho de 2024[4], a fortuna da

[4] A matéria "Fortuna de Vicky Safra, mulher mais rica do Brasil, tem raízes no Império otomano; entenda origem de patrimônio" não é assinada por nenhum jornalista e trata dos negócios da família Safra.

família Safra vem da empresa Safra Frères & Cie, fundada em 1840 em Aleppo, na Síria, local estratégico para os mercadores e importante para os banqueiros. O negócio dos Safra financiou as caravanas de camelos que cuidavam do comércio no Império Otomano e realizava o câmbio de diferentes moedas de países da Ásia, África e Europa. O empreendimento familiar abriu filiais em Istambul, Alexandria e Beirute, que acabou sendo a sede do Banco Jacob Safra. Com a II Guerra Mundial, decidiram expandir os negócios em direção às américas.

A família veio ao Brasil nos anos 50 e aqui fundou a Safra Importação e Comércio, uma empresa de importação, comércio de metais, máquinas e gado. Antes de se juntar aos pais e irmãos, Joseph Safra estudou na Inglaterra e trabalhou no Bank of America, nos EUA. Joseph, Moise e Edmond passaram a comandar os negócios da família com a morte de Jacob, em 1963. Em 1967, os três filhos fundaram a financeira Safra, compraram o Banco Nacional Transatlântico e, depois, o renomearam para Banco de Santos. Adquiriram o Banco das Indústrias, que, em 1972, passou a ser Banco Safra S. A. Três anos depois, abriram outras duas empresas, uma de investimentos, a Safra Asset Management, e a Safra Corretora. Edmond fica encarregado dos negócios fora do Brasil e, em 2006, Joseph comprou a parte de Moise e unificou as instituições financeiras dos dois. Além do Banco Safra, Joseph também era dono do J. Safra Sarasin, um banco suíço, e de 50% da Chiquita Brands International, um dos maiores produtores de banana do mundo. Sua fortuna foi estimada em 23,3 bilhões de dólares em 2020 e, neste seu último ano de vida, foi considerado o homem mais rico do Brasil e o 82° do mundo, de acordo com a Forbes. Em 2024, a fortuna da viúva de Joseph Safra, Vicky, foi avaliada em US$ 20,6 bilhões e ela foi considerada, pela mesma revista, como a brasileira mais rica do mundo. Recentemente, a família divulgou[5], sem muitos detalhes, o acordo feito por Alberto, filho de Joseph, seus irmãos e sua mãe. Alberto movia na justiça uma disputa judicial pela herança, mas, as partes chegaram a um acordo e Alberto firmou que o patrimônio de seu pai havia sido "devidamente distribuído de acordo com seus desejos".

João Jorge Saad foi também uma figura proeminente na comunidade árabe e é filho de Jorge João Saad e Raquel Amate Saad, ambos libaneses. Seus pais chegaram ao Brasil em 1910 pelo porto de Santos e foram morar em Monte Azul Paulista, interior de São Paulo. João Jorge nasceu nesta cidade em 22 de julho de 1919 e, aos 5 anos, foi para a capital do estado. A história pública de sua vida traz consigo características de um *self-made man* que trabalhou cedo no comércio com seu pai, na rua 25 de Março, até completar 21 anos, passando a percorrer o país como mascate. Porém, não dá detalhes como casou-se com Maria Helena de Barros Saad, em 1947. O pai de Maria era Ademar de Barros, ex-governador de São Paulo e dono da Rádio Bandeirantes. João Saad assumiu a rádio de Ademar em julho de 1948. Em 1967, funda a TV Bandeirantes e começa a surgir o Grupo Bandeirantes de Comunicação. Atualmente, esse conglomerado de mídia conta com duas redes de televisão aberta, um canal via satélite aberto, quatro canais por assinatura, cinco redes de rádio, outras cinco estações de rádio locais independentes, duas publicações impressas e uma gravadora. Em 1998, Saad foi admitido pelo presidente Fernando Henrique Cardoso à ordem do Mérito Militar no grau de Comendador Especial e virou nome da avenida que liga a estação Morumbi ao estádio. Morreu em 10

[5] De acordo com a matéria de Rennan Setti do jornal O Globo "Família Safra diz que guerra judicial entre irmãos terminou 'amigavelmente'", publicada em 19/07/2024.

de outubro de 1999 vítima de câncer, deixando 5 filhos. Com a morte de João Jorge Saad, a presidência da Rede Bandeirantes passou para seu filho, João Carlos Saad, também conhecido como Johnny Saad. Em 12 de fevereiro de 2019, por 3 votos a 2, o conselho de administração do conglomerado decide afastá-lo da presidência, depois de um pedido feito pelas irmãs Márcia e Maria Leonor Saad. O pedido foi rejeitado após decisão judicial que respeitou o acordo de 2014 entre os acionistas, garantindo ao Johnny Saad a permanência à frente da Band até 2026.

Há, ainda, a trajetória da família Jafet no Brasil. Talvez sua história seja a mais organizada e acessível ao público com inúmeras entrevistas de seus membros, o que mostra sua influência e protagonismo em São Paulo. Raul, em entrevista ao Jornal da Gazeta, conta que seu tio-avô, Nami Jafet, compareceu a uma reunião com o Imperador do Brasil, Dom Pedro II, no Líbano. Os relatos desse encontro fizeram Benjamin Jafet, irmão de Nami, ser o primeiro da família a desembarcar no Brasil em 1887. Os membros da família relatam que seus antepassados mascatearam e inovaram na prática do comércio varejista. Antes de virarem uma família tradicional e misturarem sua história ao estado paulista, foram donos de uma das primeiras lojas na rua 25 de março e da primeira grande fábrica de tecidos de São Paulo, a Tecelagem Ipiranga Jafet. Foram um dos mais influentes na comunidade libanesa e criaram um dos maiores grupos empresariais familiares do Brasil, atuando no ramo têxtil, de mineração, metalurgia, siderurgia, serviços financeiros e navegação. Adma Jafet, esposa de Basílio Jafet, foi cofundadora do hospital Sírio-libanês e, depois, substituída por sua filha Violeta Jafet, presidente da instituição por 50 anos. O controle sobre a história da família impressiona: garantem a atualização da árvore genealógica e afirmam que, em 2017, eram 1.276 membros descendentes dos seis irmãos que desembarcaram no Brasil, chamados por eles de pioneiros. Atualmente, a família atua na mineração e no mercado imobiliário.

As três histórias indiscutivelmente dizem respeito às famílias que prosperaram em sua migração. A trajetória da família Safra é clara: chegaram ricos e nada tem a ver com a memória coletiva sírio-libanesa. A história de João Saad carece de mais detalhes: de acordo com a sua própria biografia, João teria iniciado sua carreira autônoma aos 21 anos como mascate e aos 28 teria como sogro o chefe do poder executivo do estado de São Paulo. Tal qual a família Saad, os Jafet também dizem ter trabalhado como mascates e ambas as famílias têm ligação com a 25 de março. A história da família Jafet é a imagem e semelhança do relato fruto do enquadramento da memória sírio-libanesa no Brasil, pois teriam participado de muitos momentos desse grupo no país. Porém, a probabilidade de um imperador reunir-se no exterior com pessoas comuns que, ao chegarem ao Brasil foram vendedores ambulantes, é muito baixa. Seria mais factível um encontro selecionado entre o imperador e pessoas influentes e ricas com educação e cultura formal à altura do visitante. Torna-se, portanto, improvável a ideia de que a família Jafet tenha chegado pobre no Brasil para bater de porta em porta, principalmente tendo um de seus membros com formação de nível superior em Artes e Ciências pela Universidade Americana de Beirute no século XIX, como Nami Jafet.

Abrahão Jabour, um libanês no Brasil

Há ainda uma figura muito interessante e pouco estudada no tema da imigração árabe no Brasil: Abrahão Jabour foi um famoso beneficiador de café. A Jabour

Exportadora era uma sociedade com seus irmãos e foi a maior exportadora dessa *commodity* no mundo à época. Ao analisarmos a vida desse libanês, encontraremos novamente a trajetória de *self-made man* com um percurso que encontra semelhanças e divergências com o enquadramento da memória sírio-libanesa.

Como vimos até aqui, essa imigração foi fruto de um processo social que se apoiou na própria comunidade no Brasil. Por isso, é impossível analisar sua história sem considerar sua família. Elias, seu pai, aportou em 1883, em um fluxo intenso de sírio-libaneses no país. Mascateou e cruzou o oceano três vezes em sintonia com seus conterrâneos e abriu um armazém em Providência, Minas Gerais. Quem desvirtuou da prática foi seu primogênito Abrahão: por mais que seu sucesso tenha sido na área comercial, não houve tantos imigrantes libaneses na agricultura. Nesse sentido, sua história rompe com a alegoria do árabe que enriqueceu no Brasil na loja ou na indústria têxtil.

Por outro lado, Abrahão foi um intermediário como tantos outros sírio-libaneses. Enriqueceu como beneficiário do arroz e do café: teve sucesso como atravessador entre produtores e consumidores. Depois, fez a mediação entre o estado e os moradores do Jabour, ao estimular o interesse na área, cuidando das necessidades daqueles que habitavam a região, ficando entre estes e o poder público, como veremos a seguir.

Eric J. Hobsbawm, em *A era do capital (1848 – 1875)*, descreve a burguesia, o ambiente e a lógica dessas pessoas no Norte Global. A figura de Abrahão se encaixa perfeitamente na descrição de um burguês europeu do século XIX. Em busca de mobilidade social, utilizou uma roupa para passar-se por capitalista do arroz em São Paulo e construiu um lar capaz de o colocar na elite carioca de maneira altiva. A tese *Sob o Signo da imagem* (1990), de Ana Maria Mauad, discute a representação social da elite da cidade do Rio, estuda o acervo fotográfico da sua avó, Mariana Jabour Mauad e analisa os elementos da imagem e seus significados. Tal qual a sociedade burguesa, a família Jabour não foi só uma unidade social básica, mas uma imprescindível peça para o sistema de propriedade e modelo de negócios. A diversidade na atuação de seus membros ofereceu articulação e recursos com comendador, político, freira e empresários no núcleo familiar.

Na década de 1960, Abrahão e seu irmão João perceberam que o ciclo do café terminava e buscaram diversificar seus investimentos. Em viagem à Argentina, João teve a oportunidade de comprar um lote de ações do Banco do Brasil e esse movimento os enriqueceu bastante como sócios. Em 1964, decidiram desfazer a sociedade e repartiram o patrimônio.

Nesse momento, Abrahão Jabour passou a ter uma atividade filantrópica, expressão utilizada nos periódicos da época. Em 1970 inaugurou e financiou a Cidade dos Velhinhos, beneficiando idosos em situação de vulnerabilidade socioeconômica. O terreno de 130.00 m² em Jacarepaguá, foi cedido por ele à Associação São Vicente de Paulo. A responsável pela criação da instituição foi sua irmã Carmen, que dedicou a vida aos mais pobres e, como freira, passou a se chamar irmã Zoé.

A religião na família Jabour é algo que merece atenção devido a influência de Zoé na sociedade carioca, fortalecendo o capital político da família. Destacada, Zoé recebeu o prêmio "A mãe do ano" pelo jornal O Globo em 1975 e o Prêmio Internacional para a Dignidade da Velhice em 1992 e uma moção de felicitações da ALERJ. Por toda sua obra, recebeu, da entidade católica Ordem Soberana de Malta, o troféu Matilde Maresca di Ferrapricola e a Medalha de Honra da Associação Cultural Internacional Gibran.

Percebe-se, ao longo da presença da família Jabour no Rio de Janeiro, um deslocamento das missas da Igreja Ortodoxa, na rua Gomes Freire, na Lapa, para a Igreja Imaculada Conceição, na praia de Botafogo. Nota-se tal fato ao comparar o local da missa de sétimo dia do patriarca Elias Jabour (27/10/1948) com a missa de um ano de falecimento de Abrahão (22/02/1981). Como tantas famílias libanesas, ortodoxos e maronitas migraram de seu grupo confessional no Líbano para frequentar a Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil. (Hajjar, 1985). Como forma de exemplificar esse jogo de sobreposições de grupos religiosos, Abrahão nomeou uma praça do Bairro Jabour com o nome do seu pai, Elias, frequentador da Igreja Ortodoxa e nela construiu a Paróquia Santa Inês, submetida à Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro.

O Bairro Jabour foi outro projeto social de Abrahão, iniciado na década de 1960. Com a venda da Companhia Federal de Fundição para uma firma norte-americana, Abrahão renunciou ao dinheiro como um dos acionistas majoritários da empresa para ficar com o terreno árido e deserto de 200 a 300.000 m².

Entre Bangu e Senador Camará, a área teria 14 ruas com calçadas largas e 560 lotes divididos em: 30 lotes para edificação de lojas comerciais e o resto para edificação de casas e edifícios residenciais. O bairro planejado por Jorge Mauad Jabour, previu três escolas (o ginásio Abrahão Jabour e a escola municipal Jorge Jabour, bem como o primário Rainha Fabíola), a praça, a igreja Santa Inês, um ambulatório médico e a maternidade Santa Helena, todos doados pelo patrono do bairro. Somados à área residencial, formavam um centro cívico.

Em 1972 construiu-se o edifício Maracanã, depois 8 prédios de quatro andares com 32 apartamentos em cada edificação. Em seguida adicionaram ao projeto mais 7 prédios de 10 andares com 72 apartamentos em cada, todos com garagem e *playground*. Os moradores do Jabour destacam a facilidade no financiamento habitacional e o frequente perdão da dívida. Ao comparar o bairro com seu entorno, o Jabour é visto de maneira distinta por seus moradores.

O fato de Abrahão não ter dedicado especialmente o Bairro Jabour para seus semelhantes o afasta, ainda mais, da história pública e intensamente trabalhada pelos sírio-libaneses. Contudo, ao sincronizar a jornada dos imigrantes com o surgimento do bairro, veremos que os sírio-libaneses já haviam se dissipado do centro pela cidade em busca de uma casa para suas famílias. Esse processo deu lugar a um convívio menos frequente da comunidade árabe em comparação aos encontros diários na rua da Alfândega e região. Aliado a isso, nos anos 60 e 70, a imigração libanesa para o Rio de Janeiro já minguara. Dessa forma, a conjuntura dos imigrantes já estabelecidos, com contato mais escasso entre si (Hajjar, 1985) e a ausência de patrícios recém-chegados podem ter pavimentado o caminho sem libaneses no Bairro Jabour.

Porém, é possível ver as heranças libanesa no bairro. Há 5 ruas com nome de cidades do Líbano: Beirute, Saida, Trípoli, Baalbeck e Byblos. De acordo com o Jornal *O Globo* de 18 de setembro de 1988, os nomes foram uma homenagem dos moradores a Abrahão em agradecimento pela facilidade na compra dos imóveis (p. 13).

É provável que a ideia do bairro tenha surgido com a experiência da Igreja Ortodoxa, à qual Abrahão estava ligado. Graças à atuação empresarial do Arquimandrita[6] Basílio Chahin, "o primeiro investimento árabe na expansão urbanística do Rio de Janeiro foi o bairro São Nicolau, criado pela Sociedade Ortodoxa de São Nicolau em São João de

[6] Na Igreja ortodoxa, o Arquimandrita é o superior de um mosteiro.

Meriti" (Pinto, 2010, p. 137) na década de 40. Com esse dinheiro, a Igreja de São Nicolau conseguiu erguer um anexo de 11 andares para abrigar os padres (ibidem, p. 138).

O caso de Abrahão no Bairro Jabour encontra semelhanças com Gabriel Habib em Areal. Lá, Habib conseguiu persuadir as autoridades a criar uma escola no bairro e a estender a luz elétrica até o local. No início, Gabriel Habib abriu uma olaria para produzir tijolos e telhas necessárias para as futuras construções. Fez "uma padaria, açougue, armazém quitanda e barbearia, criando um núcleo comercial que na visão dele atrairia moradores para a região" (ibidem, p. 139). O entorno se desenvolveu com estradas valorizando a área e Gabriel investiu em casas populares, enquanto a primeira loja de armarinho de Areal foi de sua família.

De acordo com Berliet Júnior, em *O romance de um imigrante: vida e obra de Gabriel Habib* (1988), o investimento em moradia popular e no entorno feito por ele estava na ordem moral em agradecimento à sociedade brasileira. Em *Brimos* (2020), Diogo Bercito também atribui a criação do Hospital Sírio-Libanês, pela conterrânea Adma Jafet, a um desejo de gratidão ao Brasil. Nesses casos, circunscritos à elite libanesa no Brasil, existe um discurso que se repete nos chamando atenção para o caráter político da narrativa, tal qual o enquadramento da memória da comunidade.

Embora o projeto em Areal não tenha um caráter tão filantrópico quanto no Jabour, não parece coincidência que Habib e Abrahão tenham empreendido em moradias: como imigrantes, conhecem a busca por um lugar para morar. Dessa forma, ambos fizeram desses projetos "instrumento de intervenção social junto às classes populares (...) que legitimaria e consolidaria sua inserção privilegiada na sociedade carioca" (Pinto, 2010, p. 147).

Contudo, deve-se contextualizar a criação do Bairro Jabour com o momento histórico do país. A retomada do conservadorismo no Brasil veio com a instauração da ditadura militar, encerrando o governo progressista de João Goulart (PTB) em 1964. O golpe de caráter civil-militar adotou medidas impopulares capazes de "assegurar os lucros dos grupos financeiros internacionais e dos seus aliados internos" (Prestes, 2019, p. 115). O golpe "contou com a participação do grande empresariado nacional e estrangeiro e de políticos civis de direita (...) e dele resultou o estabelecimento de uma *ditatura militar*" (ibidem, p. 116). Uma vez estabelecida, a ditadura brasileira (1964-1985) sofre, de acordo com a historiadora Anita Prestes (2019), um processo de fascistização com o Ato Institucional n°5, decretado em 13 de dezembro de 1968, para controlar as lutas populares dos trabalhadores e do movimento estudantil.

Abrahão, na elite da cidade, esteve no ambiente do poder com Carlos Lacerda, Chagas Freitas e com seu irmão Jorge, deputado federal udenista, entre outros. A frase atribuída a Abrahão por sua irmã, a Zoé, coloca-o em consonância com a situação política do país e com as visitas que recebia em seu palacete na Urca. Segundo Zoé, para Abrahão, "quando o pobre se torna proprietário, deixa de tornar-se comunista" (1981, p. 36). O imóvel próprio era a certeza da anestesia da luta por igualdade e justiça social, favorecendo o *status quo* e garantindo sua fortuna. Dessa forma, a generosidade de Abrahão, muito presente na sua biografia, começa a ter outros contornos ao ser contextualizada com o momento político do país.

Mansour Chalita, na apresentação do livro da Irmã Zoé (1985), fala da desigualdade do país sem relacioná-la ao regime político vigente, a ditadura militar: "Os super-ricos ainda não descobriram que se deixassem aos herdeiros 52 bilhões em vez de 58, ou 180 em vez de 186 e gastassem o saldo em obras humanitárias os herdeiros não

sentiriam a diferença, mas os pobres a sentiriam, o país a sentiria" (p. 14). Embora Mansour tenha escrito a frase para diferenciar Abrahão dos outros ricos, a frase do Abrahão Jabour sobre comunistas o iguala aos ricos "menos solidários": a alta classe brasileira, seja de qual etnia for, lucra com a desigualdade. Nem sempre Abrahão exerceu sua hegemonia dentro do estado pelo lucro, pois renunciou a ele mesmo sendo "a coisa mais importante pela qual os burgueses lutavam" (Hobsbawm, 1982, p. 243) quando "trazia riqueza em quantidade adequada" (ibidem).

Tal qual a maioria dos ricos no Brasil, Abrahão não se interessou em emancipar a classe trabalhadora, mas, diferentemente deles, buscou impactar uma área de forma notável construindo e equipando um bairro, contribuindo socialmente para o regime político dos seus aliados. A ideia de ordem social é vista como um mecanismo de garantia de estabilidade política e econômica para os bens e investimentos da elite. Ao temer o comunismo, pode-se dizer que o que foi visto historicamente como um trabalho filantrópico por Abrahão, teve, na verdade, um caráter ideológico buscando prevenir seus investimentos e aplicações financeiras.

De acordo com o morador Jaime Dias, o bairro foi beneficiado pela ditadura militar. Os governadores biônicos da Guanabara[7] indicados pelo governo federal favoreciam o local por ser um bairro de militares, aplicando os investimentos nos equipamentos públicos. Segundo o morador, que reside no Jabour desde seu nascimento, o ginásio do bairro, isto é, o atual 6º ao 9º ano, foi considerado a terceira melhor oferta de educação escolar do município, com cinema, laboratório de química, curso de música e de língua estrangeira. Segundo ele, por mais que a escola fosse pública, somente os moradores do bairro podiam estudar ali, o que impedia, por exemplo, seus amigos residentes no complexo da Coréia e adjacências de serem seus colegas de sala. Jaime acredita que essa exclusão não qualificou a escola como ótima, mas provou como a seleção de alunos com mais condições sociais foi importante para atingir o reconhecimento da escola pelo poder público municipal.

Abrahão Jabour faleceu em 22 de fevereiro de 1980 aos 96 anos. De acordo com o jornal O Globo, "em seu enterro havia pobres, políticos, freiras, grandes empresários, representações de escolas, velhinhos, enfim pessoas que foram agradecer ou levar a última homenagem a um homem que só procurava fazer o bem" (p.12). A matéria o destacou como homem pobre que se tornou rico e destinou sua fortuna em benefício a milhares de pessoas. Não há dúvidas quanto ao êxito de seus projetos sociais no enriquecimento de sua imagem pública.

Considerações finais

Os árabes, tal qual Abrahão, se valeram da imagem de negociantes que o Brasil tinha deles e se propuseram a negociar — ocupando com propriedade o ideal burguês. Se no primeiro momento a sociedade brasileira com resquícios de aristocracia rural não os favoreceu, organizaram um grupo de pressão e disputaram a política de patrimonialização: oficializaram datas, inauguraram monumentos e praças relacionados a sua identidade, institucionalizando sua presença no país.

[7] A Guanabara foi um estado do Brasil de 1960 a 1975, que existiu no território correspondente à atual localização do município do Rio de Janeiro. Em sua área, esteve situado o antigo Distrito Federal.

Contudo, havia, desde a chegada dessa imigração nos portos brasileiros, uma diferença econômica entre os patrícios e essa heterogeneidade econômica refletiu nos diferentes padrões de vida. Com os mecanismos do enquadramento da memória, omitiram episódios de violência e achincalhe público para normalizar suas presenças. A ascensão econômica e a estabilidade social trazida por ela proporcionaram a articulação da elite sírio-libanesa no centro do poder em benefício próprio, acentuando ainda mais a disparidade socioeconômica dentro da comunidade.

No campo da memória social, o produto simbólico desta desigualdade está na preservação da identidade árabe no seio das famílias sírio-libanesas mais abastadas, pois tiveram condições de garantir e conhecer sua origem e, em muitos casos, de manter contato com familiares remanescentes na região do Levante. Lidar com a memória é complexo e sofisticado: segundo Michael Pollak, quanto maior for sua hegemonia dentro do grupo, maior será sua influência sobre a memória da sociedade a qual pertence. Aqueles sírios e libaneses que não prosperaram economicamente no Brasil foram apagados pela seleção da memória coletiva do seu grupo étnico e desvinculados da identidade que os distinguia no país.

Por mais que a memória articule o passado, ela disputa o presente. Existe uma parcela significativa de descendentes sírio-libaneses no Brasil que desconhece a origem e a cultura dos seus ancestrais. O direito à memória é uma luta constante de diferentes grupos sociais na busca pela prioridade de suas pautas sobre as demais. Porém, nesse caso, o que se vê é uma apropriação da trajetória dos pobres sírio-libaneses mascates para apagá-los através do enquadramento da memória organizado pelas lideranças do grupo. O processo de enquadramento da memória é sobre selecionar, mas é, antes de tudo, sobre tomada de decisão. Nunca é tarde para a memória: ela se renova e é passível de ser reescrita.

Referências bibliográficas

Barreto, P. (1951). *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro, RJ: Organização Simões.

Bercito, D. (2021). *Brimos: Imigração sírio-libanesa no Brasil e seu caminho até a política*. São Paulo, SP: Fósforo.

Do Rio, J. (1995). *A alma encantadora das ruas*. Rio de Janeiro, RJ: Coleção Biblioteca Carioca.

Francisco, J. (2016). Brasileirando: Pedidos de cidadania de imigrantes sírios e libaneses nas primeiras décadas do século XX. *Acervo, 29*(1), 189–206.

Francisco, J., & Lamarão, S. (2013). Sírios e libaneses e a expulsão de estrangeiros na Primeira República. *Acervo, 26*(2), 256–266.

Greiber, B. L., et al. (1998). *Memórias da imigração: Libaneses e sírios em São Paulo*. São Paulo, SP: Discurso Editorial.

Hajjar, C. (1985). *Imigração árabe: 100 anos de reflexão*. São Paulo, SP: Ícone.

Heymann, L. (2006). O *devoir de mémoire* na França contemporânea: Entre a memória, história, legislação e direitos. Rio de Janeiro, RJ: CCPDOC.

Hobsbawm, E. (1982). *A era do capital: 1848–1875*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.

Jeha, S. (2023). *Uma história da tatuagem no Brasil: Do século XIX à década de 1970*. São Paulo, SP: Veneta.

Lamarão, S. (2003). Identidade étnica e representação política: Descendentes de sírios e libaneses no Parlamento brasileiro, 1945–1998. In *Anais do 22º Simpósio Nacional de História*, João Pessoa, PB. São Paulo, SP: Associação Nacional de História, 1–16.

Mauad, A. (1990). *Sob o signo da imagem: A produção da fotografia e o controle dos códigos de representação social da classe dominante, no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XX* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ.

Mauad, A. (2000). Donos de um certo olhar: Trajetória familiar e imigração libanesa no Rio de Janeiro. In *Histórias de imigrantes e de imigração no Rio de Janeiro* (pp. 104–138). Rio de Janeiro, RJ: 7Letras.

Meihy, M. (2014). *Arabia Brasiliensis: Os estudos árabes e islâmicos no Brasil*. Évora: CIDEHUS. *Hamsa*, 18–28. https://doi.org/10.4000/hamsa.865.

Nora, P. (1993). Entre memória e história: A problemática dos lugares. *Projeto História*, (10), 7–28.

Osman, S. (2011). Mulheres árabes e a participação econômica no processo migratório entre Brasil e Líbano. *Mandrágora, 17*(17), 115–133.

Pinto, P. (2010). *Árabes no Rio de Janeiro: Uma identidade plural*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Cidade Viva.

Pollak, M. (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos, 5*(10), 200–212.

Prestes, A. (2019). Três regimes autoritários na história do Brasil republicano: O Estado Novo (1937–1945), a Ditadura Militar (1964–1985) e o regime atual (a partir do golpe de 2016). *Revista de História Comparada, 13*(1), 108–129.

Sodré, M. (2023). *O fascismo da cor: Uma radiografia do racismo nacional*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

Truzzi, O. (2001). O lugar certo na época certa: Sírios e libaneses no Brasil e nos Estados Unidos – um enfoque comparativo. *Estudos Históricos*, (27), 89–106. *(paginação estimada; ajustar se necessário)*

Truzzi, O. (2019). Sírios e libaneses no oeste paulista – décadas de 1880 a 1950. *Revista Brasileira de Estudos de População, 36*, 1–24.

Zoé, I. (1985). *Meu irmão Abrahão*. Rio de Janeiro, RJ: Associação Cultural Internacional Gibran.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/jep7b407.

Retratos de um Povo Invisível: como a Mídia Brasileira Retratou os Imigrantes Árabes no Início do Século XX

Muna Omran [1]

Resumo: Este artigo examina as representações dos imigrantes árabes na imprensa brasileira durante o período de maior fluxo migratório sírio-libanês, em especial na primeira década do século XX. Analisando periódicos demonstramos como a mídia construiu narrativas ambivalentes sobre esses imigrantes, oscilando entre a exotização e a estigmatização. O estudo revela três eixos principais de representação: (1) a persistente denominação genérica como "turcos", apesar da maioria ser composta por sírios e libaneses cristãos; (2) a dualidade discursiva que alternava entre o elogio ao "mascate laborioso" e a crítica ao "comerciante astuto"; e (3) a gradual assimilação desses imigrantes como empreendedores bem-sucedidos nas décadas de 1920-1930. Fundamentado nos conceitos de orientalismo e poder simbólico, o artigo argumenta que a imprensa atuou como mecanismo de inclusão subalterna, integrando os árabes à narrativa nacional, mas atribuindo-lhes um lugar marginal na hierarquia étnica brasileira. A análise evidencia como os estereótipos veiculados – desde as caricaturas do "turco mascate" até as representações do "comerciante bem-sucedido" – refletiam tanto preconceitos arraigados quanto o processo de construção de identidades no Brasil pós-abolição. Além de contribuir para os estudos sobre imigração e representação midiática, o artigo problematiza o papel da imprensa na formação de imaginários sociais, demonstrando como as narrativas jornalísticas do período ajudaram a moldar percepções sobre a presença árabe no Brasil que perduram até hoje.

Palavras-chave: Imigração Árabe; Imprensa Brasileira; Orientalismo; Representação Midiática; Identidade Nacional.

PORTRAITS OF AN INVISIBLE PEOPLE: HOW THE BRAZILIAN MEDIA DEPICTED ARAB IMMIGRANTS IN THE EARLY 20TH CENTURY

Abstract: This article examines the representations of Arab immigrants in the Brazilian press during the peak period of Syrian Lebanese migration, particularly in the first decade of the 20th century. By analyzing newspapers, we demonstrate how the media constructed ambivalent narratives about these immigrants, oscillating between exoticization and stigmatization. The study reveals three main axes of representation: (1) The persistent generic labeling as "Turks," despite most being Syrian and Lebanese Christians; (2) The discursive duality that alternated between praising the "hardworking peddler" and criticizing the "cunning merchant"; (3) The gradual assimilation of these immigrants as successful entrepreneurs in the 1920s – 1930s. Grounded in the concepts of *Orientalismo* (Edward Said) and *O Poder Simbólico* (Pierre Bourdieu), the article argues that the press functioned as a mechanism of subaltern inclusion, integrating Arabs into the national

[1] Doutorado em Teoria e História Literária pela Unicamp. Professora Colaboradora no Curso de Especialização de Literatura Infanto-Juvenil da Universidade Federal Fluminense (UFF). Coordenadora do Alfarabi - Grupo de Estudos sobre Mundo Árabe e Islâmico. E-mail: munaomran2016@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8267-1286.

narrative while assigning them a marginal place in Brazil's ethnic hierarchy. The analysis highlights how the stereotypes conveyed – from caricatures of the "Turkish peddler" to representations of the "successful merchant" – reflected both deep-seated prejudices and the process of identity construction in post-abolition Brazil.Beyond contributing to studies on immigration and media representation, this article interrogates the press's role in shaping social imaginaries, demonstrating how journalistic narratives of the period helped mold perceptions of the Arab presence in Brazil – perceptions that endure to this day.

Keywords: Arab Immigration; Media Representation; Orientalism; Brazilian Press; National Identity.

Introdução

De acordo com pesquisa encomendada pela Câmara de Comércio Árabe-Brasileira ao Ibope Inteligência e a H2R Pesquisas Avançadas, em 2020, a comunidade árabe representa 6% da população brasileira, o equivalente a 11,6 milhões de árabes e descendentes. Esse resultado foi importante, pois rompe com um dos mitos da imigração no que se refere ao número, uma vez que esses podem variar de seis a dezoito milhões. Essa comunidade de imigrantes tem significativa importância no cenário nacional com representantes na política, na literatura, nas artes em geral e no mundo empresarial. Por isso, é importante compreender as dinâmicas desta imigração e sua representação na imprensa da primeira metade do século XX, maior fluxo migratório, uma vez que os árabes não eram vistos com bons olhos pelas elites do país.

O início dos grandes fluxos migratórios, no Brasil, data do século XIX. Oriundos do Império Otomano, os imigrantes árabes partiam da chamada Grande Síria (*Bilad Al Sham*) ou as terras do Levante, região que compreendia os atuais Estados Modernos Líbano, Síria, Palestina/Israel e Jordânia até o final da Primeira Guerra Mundial. Foram muitas as causas que provocaram a vinda de sírios e libaneses ao Brasil. No século XIX, o Líbano era um grande produtor de seda, no seu auge, estima-se que existiam cerca de 200 fábricas de seda em operação no país, especialmente nas regiões montanhosas, como o Monte Líbano. Esta produção era um dos pilares da economia libanesa naquela época, impulsionada pela alta demanda europeia e pela presença de empresas francesas, que investiram na modernização da produção. Cidades como Bsharri, Zahlé e Beiteddine tornaram-se importantes centros de fabricação. No entanto, com a abertura do Canal de Suez (1869), a concorrência com a seda asiática, que oferecia seda de alta qualidade e preços mais baixos, e a crise do bicho-da-seda (devido a doenças), a indústria entrou em declínio no final do século XIX e início do XX. Consequentemente, isso diminuiu a competitividade da seda libanesa no mercado internacional. Além das questões econômicas, havia a tentativa de escapar do impacto das perseguições religiosas impostas pelos otomanos, ou ainda a imposição do serviço militar no exército Otomano (Pinto, 2010), principalmente após a tomada de poder pelo movimento Jovens Turcos (1908). Os conflitos sociais, políticos e a 1ª Guerra Mundial que resultaram na dissolução do Império Otomano, trouxeram a maior leva de imigrantes, tanto cristãos quanto muçulmanos para o Brasil. Registra-se, em 1913, a entrada de mais de onze mil imigrantes de origem árabe no Brasil (Truzzi, 1997).

O maior fluxo migratório foi em 1887, marcando assim, a chegada da primeira etapa da imigração que findaria com o início da Segunda Guerra Mundial. A maioria

desses imigrantes vinha da região do Monte Líbano, e eram cristãos, porém chegavam aqui com o passaporte que trazia os símbolos do Império Otomano em seus documentos, e sendo assim, eram classificados como "turcos". Esta denominação, mesmo com o estabelecimento das fronteiras que marcam o atual Oriente Médio, continuou por um longo período ao longo do século XX, classificando, dessa maneira, todos os árabes que aqui aportavam. Quando Edward Saïd, em *Orientalismo* (2003), demonstra como o Ocidente construiu uma imagem homogênea e distorcida do Oriente, associando-o a características como irracionalidade, exotismo e atraso, percebemos que esse discurso foi adaptado para classificar os imigrantes sírios e libaneses, assim "turcos" seria um termo genérico que ignorava suas origens diversas.

Essa identificação pejorativa incomodava os árabes, em especial os sírios e libaneses que não queriam nenhum vínculo com os turcos, na medida em que neles havia um forte ressentimento e o nacionalismo árabe refletia a total desvinculação com os seus antigos dominadores. Um dos maiores exemplos deste rechaçamento está no personagem Nacib, do romance *Gabriela, Cravo e Canela*, de Jorge Amado, que reagia sempre com irritação quando era chamado de turco, "turco é a mãe!" (Amado, 2004, p.24).

Além da documentação destes primeiros imigrantes, a ausência de uma classificação racial contribuía para a qualificação de "turcos" e a inferiorização desses imigrantes. Quando chegavam ao Brasil, os árabes não se enquadravam em nenhum perfil racial, pois não eram brancos como os europeus, nem amarelos e muito menos negros. (Pinto, 2010). O léxico, assim, não só revelava a ausência de um conhecimento sobre este grupo, como também, contribuía para a construção de mais um estereótipo que passaria a cercar os árabes. Já instalados na nova terra, o termo "turco" passava a identificar todos os que trabalhavam como mascates, associando-se ainda a essa imagem de "trapaceiros" e "oportunistas". A partir daí, a carga negativa que envolvia o adjetivo pátrio "turco", substantivava-se para identificar esses árabes, passando a ser sinônimo de vendedor ambulante ou alguém ligado à ganância, à dissimulação e à busca do lucro a qualquer preço. Portanto, o termo trazia em si uma identidade marcada por uma alteridade cultural, negativa e um preconceito cristalizado nele.

> Ao "turco" empregado pejorativamente associou-se também a capacidade de fazer qualquer negócio. Hajjar menciona que a expressão mais dolorosa para os árabes do Brasil era a famosa 'turco de prestação', encontrada no dicionário. (...) Outros elementos pejorativos irão, na maior parte das vezes correlacionar-se a essa marca, como por exemplo as referências ao rendoso assunto dos casos de trapaça em que se envolveram. Ao defenderem-se, lambuzavam-se, mostravam que de certa forma o assunto fazia sentido, compartilhando das acusações e, como sempre, acontece nesses casos, fornecendo uma base real para o desenvolvimento de visões estereotipada, do preconceito. (Truzzi, 1997, p. 69)

No entanto, conforme esses imigrantes ascendiam socialmente e se adaptavam à cultura do novo país, o seu nome de origem ia sofrendo transformações, num processo de adaptação e assimilação, como bem nos relata o escritor Salim Miguel, em seu romance *Nur na Escuridão* ao contar como a assimilação de sua família libanesa foi se estabelecendo a partir da alteração de nome de seu pai: "[...] vindo para o Brasil e virando Miguel [...] talvez pelo passaporte francês, Michel, talvez pela dificuldade na pronúncia em português do sobrenome, logo que cheguei ao Brasil virei Miguel, mais rápido que José ou "seu Zé Gringo", durante um bom tempo um estranho Yussef [...] (Miguel, 2004, p. 21).

Ou ainda, como podemos ver na peça “Meu, Remédio” (2024), texto de Mouhamed Harfouch, cuja temática é a identidade e a integração dos imigrantes árabes no sistema de produção do país. Em busca disto, o protagonista conta como seu pai alterou seu nome para poder se estabelecer no comércio local: “[...] qual é o nome do meu pai? É Aladim! Isso, o da lâmpada mesmo! [...] Em registro mesmo o nome dele é Nadim, mas eu mesmo nunca o vi se chamar assim, desde que chegou em solo brasileiro, adotou o ‘Aladim’ [...]” (Harfouch, trecho da peça).

Porém, a mudança e substituição de nomes árabes por versões portuguesas ou cristãs constituiu um dos mecanismos mais evidentes de assimilação cultural entre os imigrantes sírio-libaneses no Brasil. Como observa Bourdieu em *A Economia das Trocas Linguísticas* (2022), o nome próprio funciona como um marcador simbólico de identidade, e sua modificação reflete a submissão às estruturas de poder do campo social receptor. No contexto brasileiro, onde vigorava um projeto de nacionalização baseado no apagamento de diferenças étnicas (Schwarcz, 1993), a “abrasileiração” de nomes como "Ali" para "Elias" ou "Anice" para "Eunice” ou “Alice”, por exemplo simbolizava a assimilação local numa negociação entre preservação identitária e aceitação social. Essa prática, porém, não era neutra: como alerta Saïd (2003), a ocidentalização de nomes orientais perpetuava uma hierarquia cultural que privilegiava a "legibilidade" europeia em detrimento da alteridade árabe.

Desta maneira, a identidade diaspórica era construída com diversas conexões. E assim, em vez de uma assimilação passiva, havia uma articulação, um processo ativo no qual o sujeito seleciona, combina e reinterpreta elementos culturais e os adapta, já que sua identidade é uma identidade em trânsito (Hall, 1996). Logo, nessa articulação com o novo espaço, os imigrantes sírio-libaneses venciam a primeira barreira imposta para sua aceitação.

Al Mahjar, A Imprensa e o Brasil

Os imigrantes das primeiras décadas do século XX, ao contrário da leva migratória do final do século XIX, que tinha um espírito mais aventureiro para fazer a América, seguintes continuavam a chegar por vontade própria, porém incentivados e apoiados por familiares, amigos, conhecidos da cidade de origem, que já tinham conquistado seu lugar nas atividades comerciais e com isso estimulavam novas levas migratórias.

> Uma vez iniciada a emigração para o Brasil, ela expandiu-se em rede, pois muitos imigrantes que já estavam aqui estabelecidos chamavam outros membros da família para ajudá-los nos negócios em expansão, ou serviam como referências que atraíam outros emigrantes de suas aldeias de origem. Algumas localidades como Zahle, Ghazze e Sultan Yaqub, viram mais da metade da sua população emigrar para o Brasil. (Pinto, 2010, p. 52)

No início do século XX, antes da Primeira Guerra, o Império Otomano já colapsava e as reformas políticas impostas pelo Movimento Jovens Turcos provocavam mudanças impostas aos súditos. Dentre outras normas, obrigava o serviço militar no exército Otomano e acirrava a repressão contra os seus oponentes, que em sua maioria eram nacionalistas ligados ao movimento Panárabe, esse ambiente de violenta opressão, trazia uma leva migratória com um novo perfil para o Brasil. Chegavam, agora, os árabes com

sua identidade nacional já definida pelas fronteiras estipuladas pela Conferência de San Remo, em 1920. Eram sírios e libaneses nacionalistas, não tinham o espírito aventureiro da geração anterior e eram um pouco mais instruídos do que seus antecessores. Em sua maioria eram jovens, com novas ideias e já com um pequeno capital. No início do século XX, enquanto a maioria dos imigrantes árabes (principalmente sírios, libaneses e palestinos) chegava ao Brasil para trabalhar como mascates e comerciantes, um grupo significativo, da segunda leva, era formado por intelectuais, escritores e artistas que fugiam do domínio otomano e das crises políticas no Oriente Médio, traziam, ainda, um sentimento nacionalista acentuado. Esses imigrantes, muitas vezes com formação acadêmica e cultural refinada, desempenharam um papel crucial na vida intelectual das Américas, integrando-se ao que ficou conhecido como Movimento *Mahjar*.

Jornalistas, escritores e professores, influenciados pelo movimento *Nahda* (Renascimento Árabe), fundaram periódicos para preservar sua cultura, debater política e integrar-se criticamente à sociedade brasileira. Esses intelectuais transformaram a imprensa étnica em um espaço de resistência e modernidade, onde a língua árabe e as discussões anticoloniais coexistiam com o projeto de adaptação ao Brasil. Esses jornais, muitos escritos integralmente em árabe ou em edições bilíngues, não eram apenas veículos de nostalgia — eram projetos políticos e culturais. Criticavam o colonialismo francês e britânico no Oriente Médio, defendiam a modernização sem abandonar a herança cultural e respondiam ao orientalismo da imprensa brasileira, que reduzia árabes a "turcos" ou "mascates", oferecendo uma autorrepresentação sofisticada.

Por isso, financiados pelos imigrantes já estabelecidos e com capital, foram criados vários jornais com vigorosa força étnica, em especial Rio e São Paulo, entre as décadas de 1920 e 1950. Jornais como *Al-Tawhid* (São Paulo) e *Al-Jadid* (Rio de Janeiro), se tornaram instrumentos de preservação cultural e debate político. Esses periódicos cumpriam uma dupla função: mantinham os laços com as lutas anticoloniais no Oriente Médio (especialmente contra os mandatos francês e britânico) e, ao mesmo tempo, construíam pontes com a sociedade brasileira, contestando os estereótipos orientalistas difundidos pela grande imprensa. Editores como Mikhail Maalouf e Shukri al-Khoury transformaram essas publicações em espaços de resistência intelectual, onde a herança árabe - da poesia clássica aos ideais da *Nahda* (Renascimento Árabe) – dialogava com os desafios da imigração, criando uma singular síntese cultural que marcou a formação da comunidade árabe-brasileira.

> No Rio de Janeiro, houve cerca de 50 jornais e revistas árabes publicados entre 1896 e 1950. Os primeiros jornais árabes eram orientados para temas ligados ao Império Otomano. A Orientação liberal de *Al – Raqib* fez com que ele fosse alvo da censura otomana. Na virada do século XX, surgiram no Rio de Janeiro os jornais *Al Sauab* (A Razão) que circulou de 1900 a 1920 (...). A partir de 1910, os jornais passaram a expressar os diferentes projetos nacionalistas que circulavam entre os imigrantes árabes no Rio de Janeiro. (Pinto, 2010, p. 98)

Porém, o campo de atuação destes intelectuais ficou restrito à colônia, os "intelectuais da colônia" no dizer de Oswaldo Truzzi, uma vez que "não detinham nenhuma expressão rendosa fora dela e acabaram dependendo de favores, empregos e financiamentos de compatriotas bem-sucedidos economicamente." (Truzzi, 1997, p.108). Essa nova leva aportava no Brasil, e já tinha uma "rede de solidariedade", no dizer de Paulo

Hilu da Rocha Pinto (2010) estabelecida por familiares, amigos ou conhecidos, o que facilitava sua inserção no sistema produtivo, conseguindo uma maior integração no país.

Outrossim, esses imigrantes do início da década de 1920, tinham a pré-disposição para renegociar sua identidade, desvinculando-se da imagem do "turco negociador", 'turco aventureiro", "turco de prestação" e tantas outras imagens negativas, e assim forjariam uma identidade voltada para os países de onde eram oriundos. Então, a etnicidade "grupo imigrante é mobilizada por acontecimentos políticos na terra de origem, sírios, e sobretudo libaneses, trataram de reivindicar seus pontos de vista, marcando mais enfaticamente as diferenças" (Truzzi, 1997, p. 96). Há de se observar, no entanto, que essa leva já não só estava ligada à ideia de força de trabalho no comércio, mas também era instruída e "pertencentes até mesmo a certa elite política e intelectual do mundo árabe" (Curi, 2023, p. 252).

E na renegociação dessa identidade, apesar das representações estereotipadas os imigrantes sírio-libaneses mantinham um profundo orgulho de seu passado cultural, reafirmando sua identidade através de tradições, língua e valores familiares. Muitos deles destacavam-se por celebrar a riqueza histórica do mundo árabe — desde as contribuições científicas e filosóficas da Idade de Ouro Islâmica até a resistência política contra o domínio otomano. Esse orgulho se manifestava na preservação do árabe literário em jornais étnicos, na fundação de associações culturais e na transmissão oral de histórias sobre cidades como Beirute, Cairo e Damasco, vistas como centros de saber e sofisticação. Mesmo em meio às dificuldades da adaptação no Brasil, essa conexão com as raízes servia não apenas como consolo, mas como afirmação de uma identidade que resistia aos estereótipos orientalistas.

Estabelece-se, a partir daí, uma perspectiva ambivalente desse elemento diaspórico, já que a imprensa brasileira, refletindo os valores das elites intelectuais e políticas, desenvolveu um discurso que mesclava admiração por sua capacidade empreendedora com profundos preconceitos étnicos e culturais. Porém, na maioria das vezes, prevalecia na imprensa a representação estereotipada, num cenário orientalista da qual nos fala Edward Saïd. Em adição à percepção de Saïd, Pierre Bourdieu, em *O Poder Simbólico* (1989), argumenta que a mídia não apenas reflete a realidade, mas a constrói, atuando como um campo onde se disputam classificações sociais. No caso dos imigrantes árabes, a imprensa brasileira funcionou como um mecanismo de legitimação de hierarquias, definindo quem era "desejável" ou "indesejável" no projeto nacional. A mídia do início do século XX estava vinculada às elites intelectuais e políticas, que viam os imigrantes árabes com desconfiança. Ao descrevê-los como "inassimiláveis" ou "meramente comerciantes", a imprensa reforçava sua exclusão de espaços de maior prestígio social (como a política ou a academia), restringindo-os a um lugar subalterno na economia.

Nesse horizonte, o Orientalismo será caracterizado por estereótipos, simplificações e hierarquias de poder. Na mídia, o Orientalismo se apresenta na reprodução de narrativas que contribuem para a criação de uma imagem distorcida e homogênea das culturas não ocidentais, reforçando hierarquias de poder e justificando a dominação política e cultural, impondo o projeto civilizatório do Ocidente. Saïd aponta que o Orientalismo é uma forma de violência simbólica, pois nega a agência e a complexidade das sociedades orientais. Ao impor uma visão distorcida e inferiorizada do Oriente, o Orientalismo desumaniza as pessoas e justifica sua subjugação e a imprensa terá papel importante nesta construção para justificar a superioridade do Ocidente (Saïd, 2003).

Imigração e Imprensa

Pierre Bourdieu, em seu livro *Sobre a Televisão* (1996), analisa como os meios de comunicação, incluindo a imprensa, funcionam como campos de poder que influenciam a percepção e a construção da realidade social. Embora o foco principal do livro seja a televisão, suas reflexões são amplamente aplicáveis à imprensa escrita e a outros meios de comunicação. Para o sociólogo francês, a imprensa não é um simples veículo de informação neutra, mas um campo onde se disputam interesses simbólicos, políticos e econômicos. Ele destaca que a mídia tem o poder de construir a realidade ao selecionar, hierarquizar e enquadrar os fatos que serão noticiados. Essa seleção não é aleatória, mas reflete as estruturas de poder e as lógicas de mercado que operam no campo jornalístico. Sob esse viés, Bourdieu alerta para o risco de homogeneização do discurso na imprensa. Como os meios de comunicação estão sujeitos a pressões econômicas e políticas, eles tendem a reproduzir visões hegemônicas e a marginalizar vozes dissidentes. Isso limita a diversidade de opiniões e reforça o *status quo*.

Logo, formam-se indivíduos que internalizam visões de mundo, valores e normas dentro de uma determinada visão, fazendo da imprensa um agente crucial na reprodução das estruturas sociais e culturais cujo resultado é uma uniformização do pensamento e uma perda da pluralidade de perspectivas (Bourdieu,1996). Já um dos aspectos mais criticados por Saïd é a homogeneização do Oriente. O Orientalismo trata o Oriente como uma entidade monolítica, ignorando a diversidade de culturas, línguas, religiões e histórias que existem na região. Essa homogeneização serve para simplificar e controlar a narrativa sobre o Oriente. Assim, a imprensa brasileira consolidaria modelos e visão única e apresentando visões distorcidas não só em relação ao imigrante, como também às notícias vindas do Oriente, substituindo as vozes locais por narrativas ocidentais (Saïd, 2003). Em um contexto de crescimento do nacionalismo brasileiro pós-República (1889), parte da imprensa via os imigrantes árabes como uma “ameaça” à economia local. Nessa ótica, reportagens destacavam casos isolados de fraudes comerciais ou conflitos jurídicos envolvendo comerciantes árabes, generalizando esses episódios como sendo um perfil de toda a comunidade. Além disso, jornais sensacionalistas associavam esses imigrantes a atividades ilícitas, como “comércio clandestino” e o “contrabando”, reforçando a ideia de que eram “indesejáveis”. Essa criminalização ignorava o fato de que muitos sírios e libaneses prosperaram como empresários e integravam-se legitimamente à sociedade brasileira.

Já nas décadas de 1920-30, muitos árabes já eram empresários bem-sucedidos, e a imprensa passou a retratá-los como "exemplos de mobilidade". Dessa maneira, voltando o olhar para as representações desses imigrantes na imprensa brasileira no início do século XX, observa-se uma tensão entre a exotização e a estigmatização. No entanto, essa mudança não eliminou o orientalismo: agora, eram vistos como "a exceção que confirma a regra", mantendo-se a ideia de que a maioria dos árabes era "problemática". Se por um lado, eles eram vistos como exemplos de mobilidade e simultaneamente figuras pitorescas e exóticas, que traziam consigo costumes e tradições "diferentes", por outro lado, eram frequentemente retratados como astutos, enganadores e incapazes de se integrar plenamente à sociedade brasileira. Essas narrativas estavam enraizadas em preconceitos étnicos e culturais, que os viam como

"outros" em relação à identidade nacional brasileira. Sendo assim, reproduziam-se os estereótipos que associam o Oriente ao "exótico", ao "atrasado" e ao "irracional". Ao retratar esses árabes como "diferentes" e "estrangeiros", a mídia brasileira contribuía para a construção de uma imagem que reforçava a hierarquia entre o "nós" (o Brasil ocidentalizado) e o "eles" (os árabes orientais). Um olhar mais atento para a maioria dos periódicos brasileiros do início do século XX, percebe-se que se dava atenção ao Oriente Médio, ainda sob domínio Otomano. Os imigrantes, por sua vez, eram representados ambiguamente, ou de forma crítica e preconceituosa ou de maneira mais condescendente, quando esses agiam de forma que mostrasse sua adaptação ao meio nacional.

Como podemos ver em algumas pequenas notícias do Correio da Manhã, de 1910[2], mostra em pequenas notas como os "árabes" eram representados na imprensa brasileira. Nas quatro notícias aqui apresentadas, chama a atenção o aspecto negativo dado aos árabes, atribuindo a eles condutas bárbaras. Na primeira notícia, "somem com um cão", na segunda, "atracam-se em luta corporal", na terceira, "os dois criminosos", na quarta, chama a atenção que a "pancadaria" acontece por causa da "invasão", a falta de ética dos compatriotas que disputavam a mesma clientela, na quinta, novamente a discussão entre patrícios que resultou em agressão física. Mas, na sexta, no mesmo periódico, temos a notícia de que os imigrantes sírios[3] de Pernambuco, lamentam a morte de Joaquim Nabuco, expressa-se assim, a tentativa de inserção dos árabes ao Brasil.

Notícia 1, publicada no Correio da Manhã, em 8 de janeiro de 1910, edição 03097.

> Chronica Policial
> Elvira Louzada, residente á rua do Hospício n.136, tinha um cão mestre no acto de conduzir embrulhos.
> Defronte ao commodo que ella habita, também, habitam os árabes Antonio José, Jo´se Same, Elias Ceuda e Antonio José Caucha.
> Estes industriaram o cão, e hontem o animal na ausência da dona do quarto, avançou num pequeno embrulho, onde encontrava a quantia de 40$, levando-o para logar ignorado. A lesada procurou a policia do 4º districto e deu queixa, atribuindo a pilhéria aos árabes.

Notícia 2, publicada no Correio da Manhã, em 12 de janeiro de 1910, edição 03101.

> Luta Corporal
> Os árabes Elias Jorge e José Carmo, ambos residentes em Santa Cruz, tiveram hontem naquela estação uma forte contenda, atracando-se em luta corporal. Ambos saíram feridos e foram presos e autoados na delegacia local.

Notícia 3, publicada no Correio da Manhã, em 15 de janeiro de 1910, edição 03104.

> Assassinato de Guaratyba
> À polícia do 25 districto apresentaram-se hontem, os árabes Nicolao Jorge e João Elias, os assassinos de Paulo Barros Lia, facto que foi largamente nos ocupámos.

[2] Correio da Manhã, edições 03101, 03104, 03138, 03294, 03294, 03109 respectivamente;

[3] Ainda nesta data a Síria moderna ainda não tinha suas fronteiras delimitadas, provavelmente, ainda uma referência à Grande Síria (*Bilad Al Sham*).

> Os dois criminosos foram mandados apresentar à polícia do 26º disctricto, onde ocorreu o fato.

Notícia 4, publicada no Correio da Manhã, em 18 de fevereiro de 1910, edição 03138.

> Entre Patrícios
> O Encontro fatal
> Há muito que os irmãos Domingos de Lima e Abrahão Lima andavam desgostosos com os seus compatriotas árabes Jorge Elias e José Elias que carregavam caixas e metros, lhes haviam invadido a zona de Copacabana a retirar-lhe a freguesia a que se julgavam com direito.
> Hontem à tarde, os quatro se encontraram na rua Nossa Senhora de Copacabana e depois de baterem e atravessada língua, atiraram a fazenda e armados com os metros estabeleceram o mais tremendo dos conflito.
> A polícia apareceu e poz termo à pancadaria, prendendo-os em flagrante, para depois manda-los apresentar-se ao posto Central de Assistência, onde o Dr.Carlos Lelere deu-se ao trabalho de curar-lhes as feridas.
> Na métrica pugna foram feridos Domingos Lima, nas regiões occipital e parietal direita; José, na região frontal esquerda. Depois dos curativos, no vermelho automóvel da Força Policial foram transportados para o 7º districto e recolhidos ao xadrez.

Notícia 5, publicada no Correio da Manhã, em 25 de julho de 1910, edição 03294.

> Entre Árabes
> Duas facadas
> Os árabes Kalil Barbudes e Sahia Tahan estavam hontem, á noite, no botequim da rua da Constituição n.55, quando entre ambos originou-se uma contenda em meio da qual foi um ferido pelo outro.
> O ferido foi Sahia que recebeu dois golpes de faca na região episgástrica, sendo por isso preso em flagrante o agressor que foi apresentado na delegacia do 4º districto.
> O ferido, cujo estado é grave, depois de medicado na Assistência, foi removido para a Santa Casa.

Notícia 6, publicada no Correio da Manhã, em 25 de julho de 1910, edição 03109.

> Recife – Em nome dos syrios residentes em Pernambuco, aceita sinceros pezames pela irreparável perda do dr. Joaquim Nabuco, uma das mais luminosas estrellas do Brasil - José Elias, Paulono Nezarino, Gabriel Nosme, Antonio Nunes e Miguel Antonio Jorge.

O mesmo jornal, ainda em 1910, na edição 030109, publica uma carta aberta dos líderes da comunidade no Brasil, destacando a sua isenção nas questões da política brasileira, uma forma para a sua aceitação no cenário nacional.

> Colônia Syria
> Escrevem-nos:

> Exmo. Sr. Redactor – Permitta-me v.ex. oppôr uma simples contestaão á local inserta hontem no seu conceituado jornal à supposta representação da colonia syria na manifestação politica levada a effeito em honra de s. ex.o sr. Marechal Hermes da Fonseca.
> A attitude mantida pela colônia syria em face de todos os acontecimentos políticos deste paiz tem sempre merecido o mais rasgado elogio por parte das diferentes facções políticas; e não havia de ser agora, quando a luta está mais accesa, que os syrios hão de quebrar essa linda de conducta, manifestando-se a favor desta ou daquela candidatura. Assim, pois, não é verdade que os syrios nomearam comissão para represental-os nas manifestação aludida, porquanto nem a colônia se reuniu, nem tão pouco deliberou, e muito menos outorgou direitos a quem quer que seja para represental-a.

Em outra posição, os nacionais se ressentiam pelo “procedimento incorreto” que os árabes tiveram por ocasião da morte do Barão do Rio Branco, em 1912, como se vê na nota da edição 03859, do mesmo jornal, reforçando a ideia sua "incapacidade de assimilação" à cultura brasileira:

> Procedimento incorreto
> Em Nictheroy, muitas casas comerciais, principalmente as pertencentes a syrios e alguns portugueses, não tiveram a delicadeza de acompanhar as manifestações de pezar que partem de todas as classes pela morte do barão do Rio Branco. Isso foi motivo para que muitos protestos de populares se levantassem pela desconsideração do luto nacional.

Ainda no processo de marginalização do elemento árabe no Brasil, esses eram descritos como "mascates" e “figuras pitorescas” que perambulavam pelas ruas de São Paulo, carregando as “mercadorias ", reforçando uma imagem de pobreza e rusticidade ou ainda, como demonstrado no Jornal Estado de São Paulo, em uma série de reportagem em 1908, em que procuravam reforçar o estereótipo do árabe como esse "esperto" e "traiçoeiro”. Era essa imagem com fotografias que se faziam. A imprensa trazia uma narrativa que refletia uma visão etnocêntrica que via os imigrantes como "outros" que não se integravam plenamente à sociedade brasileira.

Por fim...

A análise da imprensa brasileira à luz de Bourdieu e Saïd revela como os discursos midiáticos não são neutros, mas instrumentos de poder que definem pertencimento e exclusão. Os estereótipos criados no início do século XX ainda ecoam hoje, seja na representação de árabes como "estrangeiros eternos", seja na desconfiança velada contra muçulmanos.

A desconstrução dessas narrativas exige reconhecer que a mídia não apenas informa, mas forma imaginários — e que, como demonstram os imigrantes árabes, a resistência cultural é uma forma de contestar o poder simbólico que busca silenciá-los. A imprensa brasileira no início do século XX desempenhou um papel importante na construção da imagem dos imigrantes árabes, frequentemente retratando-os de maneira estereotipada e preconceituosa. Entre 1900 e 1920, o *Correio da Manhã*, um dos jornais mais influentes do Rio de Janeiro, construiu uma representação ambivalente e

frequentemente estereotipada dos imigrantes árabes que chegavam ao Brasil. Sua cobertura oscilava entre a curiosidade em relação ao exótico e a desconfiança aberta, refletindo tanto os preconceitos da época quanto o projeto nacional de assimilação cultural. Nesse período, os sírios e libaneses – genericamente chamados de "turcos" devido à sua origem no Império Otomano – eram retratados por meio de duas narrativas principais: a do mascate laborioso e a do estrangeiro indesejável, ambas marcadas por um olhar orientalista que reforçava sua alteridade.

As páginas do jornal frequentemente descreviam os árabes como figuras pitorescas, destacando seus trajes "típicos" e costumes "curiosos". Reportagens sobre suas lojas no centro do Rio ou sobre festas religiosas enfatizavam um suposto exotismo oriental, enquadrando-os como personagens de um mundo distante, mesmo quando já integrados ao cotidiano brasileiro. Essa abordagem, alinhada ao orientalismo descrito por Edward Saïd, reduzia culturas complexas a clichês, como a associação constante entre árabes e o comércio de tecidos – atividade que, embora real, era apresentada como uma característica inata e não como uma estratégia de sobrevivência migrante.

Ao mesmo tempo, o jornal reproduzia estereótipos negativos, especialmente em crônicas policiais ou debates sobre imigração. Os árabes eram acusados de "falta de higiene" ou "práticas comerciais desleais", generalizações que ecoavam o racismo científico em voga no período. Em 1915, por exemplo, uma nota do *Correio da Manhã* descrevia os "turcos" como "incapazes de assimilação", argumento usado para justificar restrições à sua entrada no país. Essa retórica contrastava com o tratamento dado a imigrantes europeus, vistos como mais "desejáveis" para o projeto de branqueamento.

Curiosamente, o mesmo jornal que estigmatizava os árabes também registrava seu êxito econômico. Nas décadas de 1910 e 1920, pequenas notas elogiavam lojistas sírios e libaneses que prosperavam no comércio carioca. No entanto, esse reconhecimento vinha carregado de ressalvas: seu sucesso era atribuído a uma suposta "astúcia inata", e não ao trabalho árduo, perpetuando o estereótipo do "turco negociante". Essa ambiguidade revela o lugar contraditório que ocupavam na sociedade brasileira: úteis para a economia, mas ainda vistos como culturalmente inferiores.

Enquanto o *Correio da Manhã* reproduzia essas narrativas, os próprios imigrantes árabes criavam seus próprios jornais (como *Al-Jadid*) para contestar tais representações. A grande imprensa, no entanto, raramente dava espaço a essas vozes. O resultado foi a invisibilidade de suas perspectivas, consolidando uma imagem unidimensional que ignorava sua diversidade religiosa (cristãos, muçulmanos), intelectual (muitos eram letrados e politizados) e social.

A abordagem do *Correio da Manhã* não era isolada – *O Estado de S. Paulo*, *A Gazeta*, *O Malho*, e revistas como *Careta*, reforçaram narrativas que oscilavam entre o exótico e a estigmatização, refletindo preconceitos étnicos e culturais profundamente enraizados, e isso refletia um consenso midiático que via os árabes através das lentes do orientalismo e do racismo estrutural. Essas representações não apenas influenciaram a percepção pública dos imigrantes árabes, mas também contribuíram para a construção de uma identidade nacional que via esses grupos como "outros". A análise dessas narrativas à luz do conceito de orientalismo revela como a imprensa pode ser um veículo de perpetuação de estereótipos e hierarquias de poder.

Seu legado, porém, foi duradouro: muitos dos estereótipos difundidos naquela época ainda ecoam hoje, seja na associação entre árabes e comércio, seja na

desconfiança em relação a suas tradições. Está feito o convite para mergulhar numa maior reflexão sobre essas representações para entender não apenas a história da imigração, mas também os mecanismos pelos quais a imprensa pode reforçar hierarquias sociais.

Referências bibliográficas

Bourdieu, P. (1989). *O poder simbólico*. Bertrand Brasil.

Bourdieu, P. (1996). *Sobre a televisão*. Zahar.

Bourdieu, P. (2018). *A economia das trocas linguísticas*. Edusp.

Curi, G. (2023). *O Mahjar é aqui*. IDEOGRAF.

Hallack, M. (2012). *Imigrantes árabes no Brasil: História e literatura*. Editora Saraiva.

Lesser, J. (2001). *A negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. Editora Unesp.

Pinto, P. G. H. da R. (2010). *Árabes no Rio de Janeiro: Uma identidade plural*. Cidade Nova.

Said, E. (2003). *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia das Letras.

Schwarcz, L. M. (1993). *O espetáculo das raças*. Companhia das Letras.

Truzzi, O. (1997). *Patrícios: Sírios e libaneses em São Paulo*. Hucitec.

Periódicos

Hemeroteca Digital – (Copyright 2025). Biblioteca Nacional Digital. https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/dt5at615.

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

Gustavo Racy [1]

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 Willians (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 preconcepções 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.

Descobrindo-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 brasileirismo 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 recai 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 propele, 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 *fatos*, 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 ressignificação 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 Saboungi 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.

Notas autoetnográficas sob escombros: desenterrando os últimos vestígios do patrimônio árabe cristão entre Antioquia e o Brasil

José Rafael Medeiros Coelho[1]

Resumo: Este artigo autoetnográfico analisa o impacto dos terremotos de fevereiro de 2023 a Antioquia (Hatay), província na fronteira entre a Turquia e a Síria, e os desafios para minha pesquisa de doutorado sobre a emigração dos cristãos árabes antioquinos para o Brasil nos séculos XIX e XX. O texto aborda as dificuldades do trabalho de campo em meio à destruição e à urgência de preservar a memória da diáspora cristã árabe antioquina. Propõe-se uma metodologia etnográfica e arquivística sob escombros, com enfoque na reconstrução da memória antioquina através do desenterrar de fragmentos — testemunhos orais, fotografias e outros vestígios da migração das famílias entre o Brasil e a Antioquia. O artigo explora a intersecção entre a perda de patrimônio tangível e intangível, identidade, pertencimento e a resiliência da comunidade em sua terra natal. Contribui para o debate sobre a preservação de memórias e identidades diaspóricas em contextos de desastre e reconstrução, destacando a relação entre a terra natal e a diáspora. Além disso, busca trazer à tona a identidade dos antioquinos como povos originários e enfatiza a importância de estudar a história de sua emigração, uma narrativa ainda pouco reconhecida, especialmente no contexto da diáspora síria pós-otomana no Brasil.

Palavras-chave: Antioquia; Brasil; Diáspora Cristã Árabe; Patrimônio Cultural, Terremotos de 2023.

AUTOETHNOGRAPHIC NOTES UNDER RUBBLE: UNEARTHING LAST TRACES OF CHRISTIAN ARAB HERITAGE BETWEEN ANTIOCH AND BRAZIL

Abstract: This autoethnographic article examines the impact of the February 2023 earthquakes in Antioch (Hatay), a province situated on the border between Turkey and Syria, and the challenges these events presented to my doctoral research on the migration of Antiochian Arab Christians to Brazil in the 19th and 20th centuries. The article addresses the difficulties encountered in conducting fieldwork amidst the widespread destruction and underscores the urgency of preserving the oral history of the Antiochian Arab Christian diaspora. It proposes an multi-sited ethnographic and archival methodology under the

[1] Doutorando no Departamento de Estudos do Oriente Médio da Universidade de Groningen. Seu projeto investiga as migrações pós-otomanas das comunidades cristãs árabes entre Antioquia e São Paulo (séculos XIX-XX), com foco no mapeamento desses processos migratórios e na preservação da memória e do patrimônio cristão árabe antioquino no contexto pós-terremoto. Possui um mestrado em Estudos Críticos e Culturais (Universidade do Bósforo, 2021), onde realizou um projeto etnográfico sobre políticas contemporâneas de espaço e identidade na fronteira da Turquia com a Síria, e um mestrado de pesquisa em Estudos Comparativos de História e Sociedade (Universidade Koç, 2024), com ênfase nas migrações otomanas e nas relações diplomáticas com o Brasil. É também editor da recém-publicada coletânea *Deprem Sonrası Antakya: Tanıklıklar, Miras ve Gelecek* (Antioquia no Pós-Terremoto: Testemunhos, Patrimônio e Futuro) (J. R. M. Coelho & A. M. Beylunioğlu, Eds., Istos, 2025). E-mail: j.r.medeiros.coelho@rug.nl. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8593-8433.

rubble, focusing on the reconstruction of Antiochian memory through the unearthing of fragments — oral testimonies, photographs, and other remnants of the migration to Brazil. The article further explores the intersection of the loss of tangible and intangible heritage, identity, belonging, and the resilience of the community in their homeland. It contributes to ongoing debates on the preservation of diasporic memories and identities in contexts of disaster and reconstruction, emphasizing the relationship between the homeland and the diaspora. Additionally, it seeks to draw attention to the identity of Antiochians as autochthonous peoples and underscores the importance of studying the history of their migration — an often overlooked narrative, particularly within the broader context of the Post-Ottoman Syrian diaspora in Brazil.

Keywords: Antioch; Brazil; Christian Arab Diaspora, Cultural Heritage, 2023 Earthquakes.

A Terra Natal Olha por seus Filhos: o Mercado de Ourives como espaço de encontro entre São Paulo e Antioquia

Durante meu campo etnográfico em Antioquia[2], em 2020, fui hospedado por Ali[3] – um alfaiate árabe alauíta[4] de longa trajetória – e sua família. Em uma manhã, após passar a noite em sua casa, como prometido no dia anterior, ele me levou ao *Uzun Çarşı* (Longo Bazar)[5], um bazar que se estende por 3,5 quilômetros e cuja história remonta à antiguidade, quando Antioquia, situada entre o Mediterrâneo e a Anatólia, era um dos grandes centros comerciais da Rota da Seda. Ao longo dos séculos, a cidade foi um ponto de encontro entre diversas civilizações, como egípcios, assírios, romanos, persas, árabes e otomanos, sendo considerada um dos berços do cristianismo. O *Uzun Çarşı,* especialmente, se destaca como um símbolo duradouro dessa história entrelaçada — não só como um centro comercial, mas como um espaço onde culturas, tradições e povos coexistiram ao longo dos tempos até os dias atuais. Entre os labirintos de ruas e barracas lotadas, Ali conhecia o *Uzun Çarşı* como a palma da mão. Ele entendia seu ritmo, seus segredos e suas histórias. Durante 25 anos, trabalhou em ateliês, criando laços com uma rede de artesãos, comerciantes e frequentadores — cristãos, alauítas, sunitas e judeus — que davam vida ao bazar.

Ali gesticulava enquanto caminhávamos, apontando lojas antigas onde famílias trocavam mercadorias há gerações e oferecendo vislumbres das vidas daqueles que, em

[2] Em contextos oficiais, Antioquia (em árabe أنطاكية; em turco Antakya) refere-se ao distrito central (capital) da província de Hatay, localizada no sudeste da Turquia, na fronteira com a Síria. Historicamente, a região fez parte do Império Otomano sob a jurisdição de Aleppo, passou pelo Mandato Francês da Síria, no Sanjaco de Alexandreta (Khadduri, 1945) e pela República do Hatay, antes de ser incorporada oficialmente pela Turquia em 1939, quando a província passou a ser chamada de Hatay (Duman, 2016). Apesar disso, até hoje, as comunidades autóctones continuam a usar o nome Antioquia para se referirem a toda a província. Com base nessa perspectiva, neste artigo, utilizo "Antioquia" como sinônimo da província de Hatay. No entanto, ocasionalmente, emprego Hatay quando me refiro à província em seu sentido administrativo, especialmente em relação às leis provinciais e delimitações oficiais. Já ao mencionar o distrito da Antioquia, estou falando especificamente da capital da província, ou seja, da área onde se encontra o centro histórico da Antioquia, incluindo os bairros que a formam.

[3] Neste artigo, foram utilizados nomes fictícios para preservar a segurança dos interlocutores.

[4] Em Antioquia, o termo Nusayri é utilizado em documentos otomanos e estudos contemporâneos para se referir aos alauítas árabes, embora a população local não se identifique com ele devido às conotações pejorativas. Em vez disso, preferem se identificar como Alevi, e alguns usam o termo Árabe Alauíta (em turco, Arap Alevi) para se distinguir dos alauítas/alevis anatolianos (Mertcan, 2013). Neste artigo, utilizo o termo Árabe Alauíta para destacar sua identidade étnica e cultural como um povo originário da província.

[5] "Longo Bazar", tradução do turco para o português.

outro tempo, chamavam a cidade de lar. Ele falava de uma época anterior à fragmentação da cidade, antes das feridas deixadas pelos eventos do século passado — a queda do Império Otomano; a disputa entre a França e a Turquia, que levou à partição da província com a Síria em 1939, da migração em massa de antioquinos e daqueles que, apesar das dificuldades, permaneceram na cidade; e mais recentemente, o aumento do autoritarismo na Turquia e as consequências da guerra da Síria sobre a cidade, que então abrigava centenas de refugiados. "Pessoas vêm e vão," ele disse, "mas o mercado permanece. É o coração desse lugar, um símbolo da vida que continua, apesar de tudo".



Figura 1 – Entrada do centro histórico, Igreja Grega Ortodoxa Antioquina. Foto de Bora Selim Gül, 2022. Acervo Nehna.

Enquanto nos movíamos pelo mercado, senti uma profunda conexão com o passado da cidade, uma sensação de continuidade que resiste às forças que tentam apagá-la. Foi ali, no coração do bazar, que encontrei as primeiras peças da história que vim contar — a história da comunidade cristã árabe de Antioquia, entre São Paulo e sua terra natal, sua sobrevivência, seu deslocamento e as memórias que carregam consigo.

Atravessamos as vielas do bazar e chegamos ao *Mercado de Ourives*[6]. Ali me levou até a loja de Corc[7], um joalheiro de renome. Sua família, os Stephan[8], assim como outras de origem cristã árabe[9], manteve a tradição de ourivesaria no mercado por décadas, com algumas lojas com mais de cem anos. Quando Corc avistou Ali, seus olhos se iluminaram, como se fosse um encontro de velhos amigos que cresceram juntos no mesmo mercado. Cumprindo a tradição da hospitalidade antioquina, já nos convidava para dentro de sua loja. Sentamos em bancos e, de repente, ouviu-se o eco do vendedor de café chamando:

— *Kahve*, *kahve*?[10]

Imediatamente, Corc ergueu a voz para fora da loja:

— *Bize üç kahve!*[11]

Em instantes, o vendedor apareceu com uma bandeja equilibrada, trazendo xícaras fumegantes de café antioquino, seu aroma intenso preenchendo o ambiente.

— Qual é o seu nome, *habib*?[12] — perguntou ele, com um sorriso acolhedor e uma curiosidade genuína, a mistura de turco e árabe fluindo suavemente, carregada do calor do sotaque antioquiano.

— Rafael — respondi, sorrindo.

Ele repetiu meu nome, como se algo lhe fosse familiar. Perguntou:

— Rafael… De onde você é? Você é da nossa *cemaat*?[13]

Eu já esperava essa pergunta, pois era algo que enfrentava frequentemente em campo.

— Na verdade, sou do Brasil — respondi.

— De que cidade? — perguntou ele, com interesse.

— São Paulo — respondi.

Diferentemente de outras ocasiões, quando outros antioquinos ficariam surpresos ao encontrar um brasileiro falando turco, Corc não demonstrou surpresa. Pelo contrário, seus olhos brilharam, e sua expressão se encheu de entusiasmo. Sem dizer uma palavra, ele começou a procurar algo na loja. Esticava-se para alcançar algo no canto superior esquerdo da loja. As prateleiras, avermelhadas pelo desgaste do tempo, exibiam a marca do artesanato antioquino — madeira esculpida à mão, com detalhes meticulosamente trabalhados. Ao longo da parede, colares, brincos, crucifixos e pulseiras de prata refletiam suavemente a luz, criando uma atmosfera acolhedora e atemporal. O tempo parecia se alongar enquanto eu observava, imerso naquele ambiente de lembranças e relíquias. Finalmente, Corc encontrou o que procurava. Com um sorriso de vitória, ele segurou o objeto e se virou para mim.

---

[6] "Kuyumcular Çarşısı", original em turco.
[7] Pronunciado como "Jorji" em turco, equivalente a Jorge em português.
[8] Em Antioquia, muitas famílias de origem árabe adotaram nomes e sobrenomes turcos ao longo do tempo. No entanto, cada família árabe tradicionalmente possui um sobrenome familiar (laqab em árabe, lakap em turco), usado por gerações e amplamente reconhecido pela comunidade.
[9] Neste artigo, refiro-me ao termo Cristão Árabe para descrever a comunidade antioquina, embora reconheça os diversos rótulos de identidade utilizados por indivíduos nas diásporas local e internacional, conforme observam Kaymak e Beylunioğlu (2018). Estes incluem termos como Arap Ortodoks (Ortodoxo Árabe), Arap Hristiyan (Árabe Cristão), Antakyalı Arap Ortodoks (Ortodoxo Árabe Antioquino), Arapça konuşan Rum Ortodoks (Ortodoxo Grego Falante de Árabe) e Antakyalı Hristiyan (Cristão Antioquino).
[10] "Café", tradução do turco para o português.
[11] "Três cafés para nós!", tradução do turco para o português.
[12] "Querido", tradução do árabe latinizado para o português. Expressão carinhosa em Antioquia, usada por pessoas mais velhas ao se dirigirem a mais jovens, demonstrando afeto e proximidade.
[13] "comunidade" tradução do turco para o português.

— Olhe! Eu também sou brasileiro — disse, com a voz transbordando de orgulho, enquanto mostrava uma fotografia antiga em preto e branco. Peguei a foto com cuidado. As bordas estavam desgastadas e a superfície levemente desbotada pelo tempo, mas a imagem ainda era nítida. O porta-retrato, feito da mesma madeira avermelhada das prateleiras ao redor, parecia conectar o objeto com o ambiente da loja. Ao examinar a foto, percebi que ela mostrava uma mulher segurando um bebê nos braços, cercada por seis crianças. Um homem estava sentado ao lado, com outra criança no colo. No verso da fotografia, uma inscrição em tinta desbotada revelava: *Miryan Nenem ve Çocukları*[14].

— Essa é minha tia-avó — explicou Corc, a voz suavizada com a emoção.

— Irmã da minha avó.

Virei a foto novamente e perguntei:

— São Paulo? Foi então que notei outro detalhe: uma data — 1927.

Naquele instante, ao segurar uma fotografia que datava quase um século, percebi que Antioquia e São Paulo já não eram apenas pontos distantes no mapa, mas extremos de um único laço, entrelaçado nas histórias de famílias inteiras que cruzaram o Atlântico em direção ao Brasil. Enredos que se repetiam a cada esquina do Mercado de Ourives, no pátio da igreja, entre goles de café. Era como se cada narrador, ao falar de seus parentes e de suas jornadas de migração, ecoasse memórias vivas, testemunhos de um pertencimento de um povo originário que ultrapassa fronteiras temporais e nacionais, conectando gerações. Preservada em cada fragmento de memória — fotografias, cartas e depoimentos — a história da diáspora antioquina ao Brasil se recontava, entre partidas e retornos, exílios e reencontros, jamais se desfazendo. Em meio a esses relatos, das quase 370 famílias que restaram na cidade, sempre surgia o nome de Fernando Haddad. "O avô dele era daqui", "Fernando é Antioquino", diziam com um sorriso, mostrando que, mesmo do outro lado do oceano, a terra natal ainda se lembrava e olhava para seus filhos[15].

A experiência no Mercado de Ourives foi apenas uma das muitas que vivi durante minha pesquisa de mestrado, intitulada *Paisagens Contestadas de Pertencimento na Fronteira Turco-Síria: a (re)criação da Antioquia e Defne* (Coelho, 2021). Durante esse período, busquei compreender os contrastes entre as narrativas oficiais da cidade que se apresentam como o Jardim das Civilizações[16], e as formas de pertencimento construídas pelas comunidades autóctones antioquinas, explorando como esses sentidos de identidade se manifestam no espaço urbano[17]. As circunstâncias difíceis, como a guerra civil na Síria e a intervenção militar turca[18], mudaram o ambiente de pesquisa na fronteira,

[14] Tia Avó Miryan e Filhos, tradução do turco para o português.

[15] Vinheta etnográfica, baseada em anotações de campo de 2020 em Antioquia.

[16] Em turco Medeniyetler Bahçesi. Para mais estudos sobre a narrativa oficial da cidade como exemplo de convivência inter-religiosa, expressa em lemas como Medeniyetler Bahçesi a cidade da paz (barış), fraternidade (kardeşlik) e tolerância (hoşgörü), veja Lewis e Coelho (2024), Dağtaş (2020, 2025) e Doğruel (2009).

[17] Por pertencimento autóctone antioquino, refiro-me à relação histórica, cultural e territorial das comunidades árabes com a cidade de Antioquia, anterior à criação da província de Hatay em 1939. Apesar das mudanças administrativas, a cidade permanece como um símbolo de pertencimento, transcendendo divisões religiosas, políticas e territoriais.

[18] Durante minha pesquisa na província de Hatay, fronteiriça com Afrin, na Síria, enfrentei grandes desafios devido à Operação Ramo de Oliveira, em janeiro de 2018, e à ocupação turca da região. A presença militar intensificada e a vigilância turca criaram um ambiente de medo e desconfiança, com pesquisadores e jornalistas vistos como ameaças. Esse cenário, aliado à proximidade com as zonas de conflito, criou um ambiente de ansiedade, características frequentemente observadas em contextos de pesquisas etnográficas em tempos de guerra, conforme destacam Johler, Marchetti e Scheer (2010). Para mais informações sobre Afrin sob controle turco, consulte Al-Hilu (2019).

afetando as dinâmicas locais e ampliando as complexidades do contexto. A prática de caminhar pela cidade, inspirada por Michel de Certeau (2011), tornou-se um instrumento metodológico fundamental para desvendar as dinâmicas dos espaços urbanos e os deslocamentos cotidianos. Cada passo pelas ruas de Antioquia, como os que dei no bazar, revelava não apenas a geografia material da cidade, mas também as disputas simbólicas que permeavam seus espaços residenciais, comerciais, de lazer e de culto. Ao longo desse processo, meus passos se cruzaram com os de Ali, cuja presença foi decisiva para minha interpretação da paisagem cultural da cidade, transcendendo as fronteiras visíveis.

Entre 2018 e 2020, durante minha pesquisa de mestrado, acompanhei o impacto da Lei nº 6360, implementada em 2012, que redefiniu as fronteiras da província de Hatay e resultou na criação do distrito de Defne[19]. Essa reorganização territorial dividiu a capital de Antioquia, separando bairros centrais históricos que antes faziam parte do distrito da capital incorporando-os ao novo distrito de Defne. A mudança gerou uma divisão entre a população local, com a maioria sunita em Antioquia e uma significativa presença de não-sunitas, como os alauítas e cristãos árabes, em Defne. Esse processo intensificou as divisões étnico-sectárias e reconfigurou as relações de pertencimento na cidade. A partir da minha pesquisa etnográfica, analisei as implicações sociopolíticas dessa transformação, evidenciando como essas comunidades contestam a marginalização e reivindicam seu patrimônio cultural e identidade por meio de práticas espaciais, culturais e ideológicas na esfera pública. O estudo revelou, assim, as dinâmicas de poder que sustentam essa nova cartografia da fronteira turco-síria, contrastando as narrativas oficiais com as experiências locais e trazendo à tona as lutas contínuas por pertencimento e reconhecimento na região.

[19] Para uma análise mais aprofundada sobre o impacto da reconfiguração territorial na província de Hatay, o processo de redistritamento partidário e a reprodução de novas fronteiras étnico-sectárias, consulte Coelho (2021), Lewis e Coelho (2024), Duman (2020) e Can (2020).



Figura 2 – Mapa artístico da província de Hatay com suas novas fronteiras, o Distrito de Defne, e o Jardim das Civilizações, criado em 2018, utilizando a técnica de pirogravura.[20]

Embora tenha concluído meu mestrado em 2021, o encontro com Corc, uma representação viva da conexão entre Antioquia e São Paulo, foi mais do que um momento memorável no meu campo etnográfico[21]. Ele se tornou um ponto de partida para a direção da minha pesquisa, revelando os laços familiares que unem as comunidades antioquinas entre o sudeste da Turquia e a América do Sul. Era uma história das famílias cristãs árabes e seus processos migratórios que, há mais de 100 anos, buscaram exílio e novas oportunidades no Brasil. A fotografia de sua tia-avó, datada de 1927, foi o ponto de partida para uma investigação mais profunda sobre como as memórias, preservadas em objetos e histórias orais de familiares, carregam a memória diaspórica antioquina,

[20] A fotografia foi digitalizada pelo autor e o mapa, criado por um artista antioquino em 2018, tem permissão para uso, com o nome do artista mantido em sigilo.

[21] A pandemia teve um impacto significativo na minha trajetória acadêmica, especialmente entre 2020 e 2022, período durante o qual iniciei meu doutorado em História. Para detalhes biográficos e aspectos acadêmicos da minha trajetória, consulte o artigo "Terremotos na Turquia impactaram trajetória de pesquisador brasileiro", de Patricia Mariuzzo, publicado na seção Itinerários de Pesquisa da Revista Pesquisa FAPESP, em 16 de fevereiro de 2025, disponível em: https://revistapesquisa.fapesp.br/terremotos-na-turquia-impactaram-trajetoria-de-pesquisador-brasileiro/.

perdurando através do tempo e da distância. O que começou nas vielas do *Uzun Çarşı* me levou a um programa de doutorado em 2022, com o objetivo de documentar essa diáspora, traçando os vestígios e os laços familiares que entrelaçam o sentimento de pertencimento dos antioquinos, tanto na diáspora quanto em sua terra natal[22]. Com planos de iniciar minha pesquisa etnográfica e arquivística em Antioquia em fevereiro de 2023 e, posteriormente, no Brasil em 2024, estava pronto para começar a trabalhar. Mas, antes que eu pudesse dar o primeiro passo, algo inesperado aconteceu. Um acontecimento que interromperia minha investigação. Um evento devastador, repentino e irreversível, que não apenas ameaçou apagar as histórias e vestígios do patrimônio cultural que eu buscava preservar, mas também silenciou vozes, deixando apenas ruínas à beira do esquecimento.

Patrimônio Soterrado: os terremotos de 2023 e o destino da memória árabe cristã[23]

Sete vezes caiu, sete vezes ressurgiu das cinzas – a eterna Antioquia.[24]

Era 5 de fevereiro de 2023, por volta das 21h, quando liguei para Ali, ansioso para saber como ele e sua família estavam. A conversa, por vídeo chamada, foi repleta de entusiasmo. Eles estavam empolgados com minha volta a Antioquia e eu sentia uma mistura de nostalgia e expectativa. Já conhecia bem os membros de sua família que viviam no mesmo edifício de quatro andares e, entre risos e planos, discutíamos o que faríamos quando eu chegasse. Ali me lembrou do nosso desejo de voltar ao *Uzun Çarşı* e de como ainda queria documentar a foto da tia-avó de Corc, algo que não consegui fazer na última vez que estivemos juntos. A conversa seguiu, com planos de reencontros e novas descobertas. No entanto, algumas horas depois, enquanto a noite passava para o dia 6 de fevereiro de 2023, o silêncio da madrugada foi brutalmente interrompido. Às 4h17 (horário local), um terremoto de magnitude 7,8, com epicentro em Kahramanmaraş, Turquia, sacudiu o sul da Turquia e o norte da Síria. Hatay e seu distrito central, Antioquia, foram devastados (U.S. Geological Survey, 2023). Mas o pesadelo não terminou ali. Nove horas depois, às 13h24, um novo tremor, de magnitude 7,5, com epicentro também em Kahramanmaraş, atingiu a região, causando ainda mais destruição.

Os tremores foram sentidos em diversos países, incluindo Síria, Chipre, Líbano, Irã e até na Jordânia, com danos estimados em aproximadamente 350.000 km² e afetando cerca de 14 milhões de pessoas (Hüseyinoğlu, 2024). O que antes eram sons vibrantes da vida cotidiana de Antioquia, agora foram substituídos por gritos de dor, pavor e pedidos

[22] Neste artigo, ao utilizar o termo "terra natal", estou me referindo ao conceito proposto por Sökefeld (2006) que destaca a importância da relação entre a diáspora e a terra natal para a constituição da identidade transnacional. O estudo da diáspora, em minha pesquisa de doutorado, não se limita a estudar o deslocamento e a vida na diáspora, mas também busca compreender como as narrativas da terra natal se entrelaçam com as da diáspora, tanto no Brasil quanto na fronteira da Turquia com a Síria. Ao traçar os laços familiares e as histórias de migração das famílias, é possível articular uma percepção transnacional da antioquinidade que transcende fronteiras físicas e temporais.

[23] Este artigo faz parte do crescente corpo acadêmico de relatos autoetnográficos em Antioquia no contexto pós-terremoto, como exemplificado por Arslan (2025), Hüseyinoğlu (2024 e Coelho (2024).

[24] O provérbio antioquino "Sete vezes caiu, sete vezes ressurgiu das cinzas" ecoa a resiliência da cidade diante de diversos terremotos, como os de 115 d.C. e 526 d.C., que causaram cerca de 260 mil e 250 mil mortes, respectivamente. Entre 148 a.C. e 1896 d.C., Antioquia sofreu 89 tremores, com mais de 100 no século XX. Os eventos de 1822 e 1872, ambos de magnitude 7, alteraram profundamente a cidade. Consulte Tekin (2025) para mais detalhes sobre os terremotos históricos e Tezer (2025) para uma análise do impacto de 2023.

de socorro. Tentei ligar para Ali várias vezes, mas a comunicação foi interrompida na região. A única pessoa com quem consegui falar foi sua filha, que, com a voz trêmula, disse: "Estamos vivos!", antes da linha ser cortada. Como Ali, outros amigos e famílias que haviam me hospedado, agora, estavam silenciados. O coração apertado pela incerteza me acompanharia por semanas, até que finalmente soubesse algo sobre eles.

O custo humano foi imensurável: mais de 50 mil vidas perdidas, 100 mil feridos, e 2 milhões de pessoas enfrentando problemas habitacionais, enquanto ao menos 5 milhões migraram para diferentes regiões em busca de refúgio e segurança (International Labour Organization, 2023). Em Antioquia, o impacto foi ainda mais devastador: 25 mil mortes e 563.751 moradores forçados a abandonar suas casas, sem saber o que os aguardava (VOA Türkçe, 2024).[25] Ali, que não tinha condições de se deslocar para outra cidade, perdeu sua casa e entes queridos, sendo forçado a viver em tendas no jardim da residência em ruínas. O mesmo destino atingiu outras famílias alauítas e cristãs árabes que haviam me acolhido ao longo da minha pesquisa de mestrado. A destruição as arrancou de suas raízes e as lançou em uma existência incerta e precária, sem saber quando, ou se, poderiam retornar para casa.[26]



Figura 3 – Igreja Grega Ortodoxa de Antioquia antes dos terremotos. Foto de Evlin Hüseyinoğlu, Acervo Nehna, 2022.

[25] Os dados apresentados pelo governo eram comumente contestados pela população com quem tive contato em campo.

[26] É importante destacar que, embora o desastre tenha sido natural, a destruição não foi apenas causada pelos terremotos, mas também pela negligência do Estado turco e pela falta de ação imediata da Presidência de Gestão de Desastres e Emergências da Turquia, que direcionou seus esforços de resgate principalmente para áreas com maior potencial eleitoral para o governo, além dos problemas de urbanização precária, resultantes de um discurso neoliberal de governança municipal. Para mais detalhes sobre a história do terremoto de 2023 em Antioquia, a negligência do Estado turco e o impacto da urbanização precária, consulte Coelho (2025).

Em 2023, os terremotos de fevereiro devastaram a Antioquia, resultando em danos irreparáveis à cidade e ao seu patrimônio histórico. Em termos de danos materiais, 80.323 estruturas colapsaram ou ficaram inabitáveis, representando 80% da perda do território de Antioquia (VOA Türkçe, 2024). Com uma história que se estende por milênios, a cidade perdeu 21 de suas principais construções históricas — símbolos da cidade, como hospitais, escolas, edifícios públicos, a Mesquita Habib-i Nejjar, a Mesquita Ulu, a Sinagoga Antioquina e o edifício do parlamento, todos completamente destruídos. Para a comunidade árabe cristã, a perda foi profunda. A Igreja Ortodoxa Grega de Antioquia[27], símbolo de fé e história, foi reduzida a escombros, assim como o *Uzun Çarşı* e a *Saray Caddesi*[28] — locais que, mais do que mercados, representavam pontos centrais da vida social e cultural da comunidade. A destruição dessas estruturas não significou apenas o colapso de paredes e alicerces, mas o desmoronamento de uma história intangível, de arquivos da igreja, elementos fundamentais de um vínculo profundo com a terra natal. O terremoto se revelou, assim, uma ameaça à continuidade da identidade e pertencimento dos cristãos árabes. Das 370 famílias cristãs árabes que habitavam a cidade, apenas 20 permaneceram, enfrentando uma realidade incerta, com um patrimônio irreconhecível e uma memória coletiva soterrada.[29] A ameaça ao legado dessa comunidade, à sua história, cultura e fé, já fragilizada pela condição de minoria na Turquia, intensificou-se dramaticamente com os terremotos, colocando em risco não apenas sua presença na cidade, mas a própria continuidade de sua identidade e memória.



Figura 4 – Igreja Grega Ortodoxa de Antioquia após os terremotos. Foto de Evlin Hüseyinoğlu, Acervo Nehna, 2023.

[27] Em turco, “Antakya Rum Ortodoks Kilisesi”. A Igreja Ortodoxa de Antioquia ocupa um lugar importante na história do cristianismo. Registra-se que o primeiro nome de cristão foi dado em Antioquia e que a igreja fundada lá cresceu com os ensinamentos de Pedro e Paulo. O Patriarcado de Antioquia é um dos quatro grandes patriarcados do mundo ortodoxo, e, ao longo da história sofreu vários ataques e desastres, incluindo a recente destruição causada pelo terremoto. A estrutura e a disposição interna da igreja refletiam influências da arquitetura bizantina.

[28] “Rua do Palácio”, tradução do turco para o português.

[29] A informação sobre as 370 famílias cristãs árabes e as 20 que permaneceram no distrito central foi fornecida pela Fundação da Igreja Grega Ortodoxa de Antioquia, conforme seus registros de 2024. Uma parte se deslocou para Arsuz e Alexandretta, distritos localizados dentro da província, enquanto outra migrou para Istambul, Ancara, Mersin e alguns para o exterior.

Entre os escombros, restou um silêncio profundo, marcado pela ausência de notícias sobre Corc, sua família e tantos outros cujos destinos se tornaram incertos. A destruição que atingiu a cidade me mergulhou em uma angústia indescritível. Será que a loja de Corc havia sido destruída? Sua família e amigos sobreviveram? A foto da tia de Corc, com os rostos borrados pelo tempo, persistia em minha mente, talvez agora soterrada sob escombros, acompanhada pela sensação de uma missão inacabada. O desejo de retornar e resgatar àquelas histórias, agora mais frágeis do que nunca, se tornava um fardo pesado, um lamento constante, um silêncio de luto pela impossibilidade de preservar o que restava da memória da diáspora brasileira na terra natal.

Desenterrando Fragmentos: a pesquisa da diáspora cristã árabe brasileira sob os escombros de Antioquia

Como conduzir uma pesquisa etnográfica e arquivística quando a história de uma comunidade está sob escombros? Como documentar os testemunhos e memórias das famílias que partiram ou desapareceram, quando grande parte da população se deslocou ou, pior ainda, se foi para sempre? Essas perguntas surgiram após os terremotos, quando a magnitude da destruição me levou a repensar os caminhos da pesquisa. Contudo, a urgência de lidar com as necessidades básicas dos sobreviventes prevaleceu sobre o impulso acadêmico. Assim, entre 2023 e 2024, em vez de iniciar o trabalho de campo, vi-me imerso nas atividades humanitárias da organização Nehna,[30] em Istambul e Ancara, auxiliando nas ações de assistência aos afetados pelo terremoto. Essa imersão no cenário de dor e reconstrução tornou a retomada da pesquisa emocionalmente difícil, quase impensável. O contato diário com famílias em luto, a dor nos olhos de quem perdeu tudo e a ideia de reviver histórias de uma cidade ainda coberta pelos escombros, com memórias soterradas, faziam-me questionar se o trabalho acadêmico ainda fazia sentido.

[30] Nehna é uma plataforma criada por um grupo de pessoas de diferentes origens socioeconômicas e culturais, unidas pelo desejo de explorar, compreender e preservar o patrimônio cultural da comunidade cristã árabe ortodoxa antioquina. Para mais informações, acesse: https://www.nehna.org/biz.



Figura 5 – Vestígios da Presença Cristã Árabe: sob escombros da casa de um membro da comunidade. Foto de J.R.M. Coelho, Arquivo Pessoal, Antioquia, 2024.

No entanto, esse confronto com a devastação me levou a repensar os caminhos da pesquisa. Em vez de buscar exclusivamente o que foi perdido em documentos intactos, fontes primárias ou nos espaços de convivência da comunidade que desmoronaram, como a Igreja Grega Ortodoxa de Antioquia, a investigação se transformou em um trabalho de reconstrução e mapeamento da memória diaspórica cristã árabe antioquina a partir dos fragmentos remanescentes: testemunhos orais de sobreviventes, objetos recuperados, arquivos da igreja resgatados, genealogias de famílias e outros vestígios que, tal como um arqueólogo que escava um sítio, revelam camadas de história, auxiliando na documentação da emigração antioquina ao Brasil e conectando-a diretamente à terra natal e às raízes dessa memória.



Figura 6 – Celebração da Páscoa. Foto cortesia da Fundação da Igreja de Antioquia, 2023.

Essa perspectiva e metodologia sob escombros permitiriam que meu estudo dessa história entrelaçada, visto sob a perspectiva da terra natal, fosse crucial para entender as complexas relações entre identidade, pertencimento e as condições históricas que moldaram o processo migratório da diáspora antioquina ao Brasil. Ao olhar para esses fragmentos de memória, poderia ser possível desenterrar o que foi silenciado nas historiografias nacionais e arquivos, resistindo à homogeneização e à diluição da identidade antioquina como povo originário, que muitas vezes se perde sob rótulos mais amplos, como o da identidade nacional síria, brasileira ou turca.[31] Compreender essa história permitiria destacar as contribuições únicas dessa comunidade e o senso de pertencimento que permanece vivo, apesar dos riscos de assimilação e da perda de suas raízes culturais autênticas.[32]

[31] Nesse contexto, a comunidade antioquina, com raízes profundas em Antioquia, representa uma história migratória única dentro da diáspora síria no Brasil, ainda pouco reconhecida. Embora compartilhem vínculos com a identidade síria, sua singularidade se destaca, especialmente em relação aos oriundos de Aleppo, região com a qual Antioquia esteve associada com Império Otomano. Contudo, a falta de compreensão sobre sua história e a ligação com a Turquia faz com que muitos antioquinos sejam absorvidos por uma identidade síria homogênea. Esse processo de homogeneização, observado em comunidades como a de São Paulo, apaga as contribuições dos árabes antioquinos, que continuam a lutar pelo reconhecimento de sua origem em Antioquia. Reconhecer essa identidade é essencial para preservar sua especificidade e compreender sua contribuição, identidade e pertencimento, tanto no Brasil quanto na terra natal.

[32] Ver Duman e Can (2024) para uma abordagem sobre história oral em Antioquia e Altuğ (2002, 2020) para estudos que desafiam os paradigmas da historiografia nacionalista francesa, turca e síria. Ver Neyzi (2004) e Matkap (2009) para estudos baseados na história oral de antioquinos.



Figura 7 – "Geri Döneceğiz!" – "Nós Voltaremos!", Antioquia, 2023. Foto de Nesime Kareteke.

A reflexão sobre a busca pelos vestígios diaspóricos, dentro de uma metodologia que emerge dos escombros, levou ao desenvolvimento de uma pesquisa multicampo que ultrapassa fronteiras físicas e temporais.[33] As redes de solidariedade antioquina, que surgiram ao longo de quase dois anos de trabalho humanitário, se entrelaçaram com meu projeto, assim como eu me envolvi com a causa deles. O desejo de reconstruir a terra natal, expressado nas palavras grafitadas nas paredes que ainda restaram de pé em Antioquia, nas frases simbólicas de retorno — "*Geri Döneceğiz!*"[34] e "*Hon khilikna. Hon binmuut*"[35] — reverberava nos corações dos antioquinos espalhados pelo mundo.[36] Com o retorno das famílias de diversas comunidades e a reabertura do *Uzun Çarşı*, renovou-se a esperança de documentar a memória da diáspora antioquina. Após quase um ano e sete meses, essa urgência me levou de volta a Antioquia, com a certeza de que, onde quer que os antioquianos estivessem, ali também seria meu campo de pesquisa. Desse modo, sigo com minha pesquisa, atravessando o sudeste da Turquia, a Anatólia, chegando ao Mediterrâneo e, por fim, ao Atlântico, nas ruas de São Paulo, convencido de que, em cada vestígio e memória fragmentada, a terra natal se estende, sempre olhando para seus filhos, onde quer que se encontrem.

[33] Para uma visão contemporânea que abrange reflexões das ciências da Informação sobre estratégias e metodologias para documentar a memória dos árabes cristãos antioquinos no período pós-terremoto, ver Coelho e Espírito Santo (2025).
[34] "Nós Voltaremos", tradução do árabe para português.
[35] "Nós nascemos aqui. Nós morreremos aqui", tradução do árabe antioquino latinizado para português.
[36] O dialeto árabe antioquino é escrito utilizando o alfabeto latino turco, com exceção dos livros eclesiásticos, que são tradicionalmente escritos em árabe para fins litúrgicos.

De volta ao campo: um café, um século, uma memória que persiste

Depois de uma viagem de dezesseis horas de Istambul à Antioquia, o motorista me deixou no meio da cidade.[37] Olhei ao redor e vi apenas uma nuvem de poeira cobrindo a paisagem urbana. O som das escavadeiras cortava o silêncio, como se toda a cidade tivesse se transformado em um canteiro de obras. Tudo que consegui ver primeiro foi a montanha *Habib-i Neccar Dağı*[38]. Tentei me localizar às margens do Asi,[39] na esperança de me reorientar. Entre os escombros, percebi que estava onde antes ficava a estação central, nos arredores do *Uzun Çarşı*, perto do centro histórico. Mas agora não havia mais rodoviária, apenas um terreno plano, adjacente a uma avenida larga e próximo ao leito seco do Asi. Meu telefone tocou. "Onde você está? Você já desceu?", perguntou Ali. Repeti para mim mesmo: "Onde estou?". "Boa pergunta", respondi. "Acho que estou onde ficava o antigo terminal de ônibus." Ele disse: "Siga o Asi, eu te encontro em frente ao *Meclis Binası*".[40] Segui o rio vazio, castigado pela estiagem. Caminhando em direção ao centro histórico, fui tomado por uma tristeza profunda ao perceber que a cidade que eu conhecia tão bem agora existia apenas em minhas memórias. Como um ente querido que morre, permanecia viva na lembrança, mas materialmente soterrada. Enquanto caminhava, olhei para o que restava do *Uzun Çarşı*. O bazar, que antes se estendia pelo Asi, agora era um amontoado de contêineres transformados em lojas improvisadas. O governo turco havia realocado os comerciantes cujas lojas foram destruídas nesses corredores temporários dentro do bazar. Por um segundo, minha vontade era entrar nesse labirinto de contêineres e tentar encontrar Corc. Mas Ali me aguardava, e se mal conseguia me situar em uma avenida reta, imagine dentro de um novo *Uzun Çarşı*, que outrora apenas com um guia experiente como Ali eu aprendi a percorrer.



Figura 8 – Lojas de Contêineres do *Uzun Çarşı* – Antioquia, 2024. Foto de Nesime Kareteke.

[37] Vinheta etnográfica, baseada em anotações de campo de 2024 em Antioquia.
[38] A montanha antiga que paira sobre Antioquia do Orontes.
[39] O rio Asi (العاصي, al-ʿāṣī, em árabe, significando "o Rebelde"), também conhecido como Orontes, nasce no Líbano, atravessa a Síria e deságua no Mediterrâneo, na região de Antioquia, no sul da Turquia.
[40] "Prédio do parlamento", tradução do turco para português. "Prédio do parlamento".

Depois de quinze minutos, cheguei à ponte em frente ao *Meclis Binası*, agora em reconstrução. O edifício, outrora parlamento francês durante o Sanjaco de Alexandreta, e mais recentemente um centro cultural, foi onde muitas vezes sentei para comer *knafeh*,[41] com amigos, admirando o Asi. Avistei Ali. *Hoşgeldin* (Bem-vindo), ele disse. Nos abraçamos, celebrando o reencontro após tanto tempo. Eu o havia visitado apenas quatro meses antes do terremoto de 2023 e, desde então, tantas emoções se acumulavam. Depois de quinze meses em uma tenda e sem apoio do governo, ele estava de volta à própria casa. Como tantos outros em Antioquia, foi deixado à própria sorte. Para recomeçar, vendeu o carro e construiu uma casa térrea, pois qualquer andar a mais seria arriscar demais diante dos tremores que ainda persistiam. Apesar da destruição e da perda, Antioquia voltava a pulsar. Os que permaneceram, como Ali, eram as sementes para um novo começo. Perguntei se ele tinha notícias de Corc. Ali disse que perdera contato com muitos amigos desde o terremoto. Não sabia dele nem de outros conhecidos. Para ele, era difícil retornar a certos lugares; perdera muitas pessoas queridas. Eu disse que iria procurá-lo e traria notícias. Mas, no fundo, temia o pior.



Figura 9 – Ruínas da Igreja Grega Ortodoxa de Antioquia, 2024. Fotografia de J.R.M. Coelho.

[41] Knafeh (também chamada de künefe) é uma sobremesa típica do Oriente Médio, feita com fios finos de massa recheada com queijo e regados com calda adoçada. Em Antakya (Antioquia), na Turquia, ganhou fama como künefe de Antakya, sendo uma iguaria tradicional da região.

Naquele dia, não pude ir ao bazar. No caminho de casa, passamos pela *Saray Caddesi*, antes vibrante, agora irreconhecível entre os escombros. Minha respiração travou ao ver a Igreja Grega Ortodoxa de Antioquia ainda em ruínas, quase dois anos depois, esquecida pela negligência do Estado. A comunidade arrecadou fundos para a restauração, mas segue sem permissão para iniciar as obras. Entre as ruínas, fragmentos de vida: fotos, objetos quebrados, lembranças de uma história interrompida. A família de Ali estava ansiosa pela minha visita e preparara um grande jantar para me receber. Planejava ficar um mês na região antes de seguir para Alexandreta, no litoral mediterrâneo. O deslocamento em massa fez com que meu campo de pesquisa se expandisse para onde as famílias se reinstalaram. Os bairros históricos de Antioquia tornaram-se inabitáveis, transformados em comunidades de contêineres. Os cristãos árabes que tinham casas de veraneio na costa mudaram-se para lá, ainda esperando um dia retornar ao centro de Antioquia. Lá, seria hospedado por famílias que haviam migrado para Istambul e agora retornavam para a província, aguardando minha chegada para apoiar minha pesquisa. Depois de meses trabalhando com a comunidade em Istambul e Ancara, foi o apoio dessas famílias que me fez retornar. Elas queriam que suas histórias fossem contadas. Foi quando conheci um ourives cristão árabe em Alexandreta, que sabia do paradeiro de Corc. Ele me contou que Corc e sua esposa haviam se mudado para os Países Baixos após o terremoto, apoiados pelos laços familiares que já existiam por lá, mas, recentemente, voltaram para reabrir sua loja. Ele me deu seu número, mas decidi não ligar. Eu iria até lá e o veria pessoalmente.



Figura 10 – Fragmentos do Mercado de Ourives, parte que permaneceu de pé após os terremotos, Antioquia, 2024. Foto de Nesime Kareteke.

Ao retornar ao que restava do Mercado de Ourives, apesar das perdas, percebi que ainda pulsava com a energia de uma Antioquia antiga, cheia de vida. Entre os corredores improvisados e as fachadas desgastadas, surgiam ecos da cidade que existiu, onde

memórias e encontros resistiam ao tempo e à destruição. Encontrei a loja de Corc milagrosamente intacta. Ele e sua família estavam seguros, seus filhos agora estudavam nos Países Baixos, e a foto da Tia Avó dele, com parentes que emigraram para São Paulo, ainda repousava na prateleira, desafiando os terremotos. Com sua permissão, digitalizei a imagem, um gesto que, naquele momento, trouxe um alívio quase catártico. Enquanto conversávamos, um vendedor de café passou. Corc acenou para ele e pediu dois cafés. Ele colocou um na minha frente e sorriu. Foi como se o tempo tivesse voltado: um *déjà-vu*, como o café que bebemos anos atrás. Mas, desta vez, ele acrescentou algo que não me dissera antes. "*Bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı vardır*", ele disse.[42] Explicou que, em Antioquia e na cultura turca, acredita-se que um café compartilhado cria um laço de quarenta anos de memórias. Sorri, absorvendo o peso das palavras. O café, forte e escuro, fumegava em um copo fino e curvado, no estilo tradicional da cidade. "Parece que nos conhecemos há mais de quarenta anos, *habib*," acrescentou, misturando o árabe antioquino com o turco. "E que essa xícara de café selará mais quarenta." Mal saberíamos que, pouco depois, o governo demoliria o que restava do *Uzun Çarşı*, varrendo os últimos vestígios do mercado de ourives. Sob o pretexto de restaurar, apagaria as lojas, silenciaria as marcas do tempo impressas nas paredes, nos caminhos, nos gestos habituais de quem ali sobreviveu. Corc e sua loja seriam deslocados para o novo bazar de contêineres, um espaço provisório, metálico e estéril, incapaz de conter a alma de um lugar que levara séculos para se formar.



Figura 11 – Tia avó Miryan e seus filhos, 1927, São Paulo. Arquivo Pessoal da Família Stephan, com autorização para uso. Digitalizado por J.R.M. Coelho, 2024, Antioquia.

[42] O ditado turco/antioquino "Bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı vardır" pode ser traduzido como "Uma xícara de café carrega quarenta anos de memória". Na cultura turca e antioquina, essa expressão significa que compartilhar uma xícara de café com alguém cria um vínculo que transcende o tempo e a distância. Os 'quarenta anos' não são literais, mas servem como uma metáfora para a durabilidade da memória e o valor duradouro dos momentos compartilhados, especialmente ao encontrar velhos amigos ou conhecidos.

Restava a foto. Digitalizada, suspensa entre o passado do Mercado de Ourives e o que já se anunciava como ruína, ela se tornava um fragmento de resistência — uma lembrança preservada na iminência do desaparecimento — uma prova silenciosa dos últimos traços da diáspora brasileira, preservados por aqueles que permaneceram. Ela era testemunha do laço centenário que ligava Antioquia a São Paulo, formando uma rede de pertencimento que resistia à queda e à ressurgência da terra natal, insistindo em não se desfazer.

Referências bibliográficas

Al-Hilu, K. (2019). Afrin under Turkish control: Political, economic and social transformations. Middle East Directions (MED), Wartime and Post-Conflict in Syria. https://hdl.handle.net/1814/63745.

Altuğ, S. (2002). Between colonial and national dominations: Antakya under the French mandate (1920–1939) [Master's thesis, Boğaziçi University].

Altuğ, S. (2020). The Turkish-Syrian border and politics of difference in Turkey and Syria (1921–1939). In Syria: Borders, boundaries, and the state (pp. 47–73). Palgrave Macmillan.

Arslan, Z. (2025). Şubat 2023 depremlerinin otoetnografisi: Zorunlu göç ve dayanıklılık hikayesi. REFLEKTİF Sosyal Bilimler Dergisi, 6(1), 191–212.

Can, Ş. (2020). Spatialization of ethno-religious and political boundaries at the Turkish-Syrian border. In Syria: Borders, boundaries, and the state (pp. 127–149). Palgrave Macmillan.

Coelho, J. R. M. (2021). Contested landscapes of belonging at the Turkish-Syrian border: The (re)making of Antakya and Defne [Master's thesis, Boğaziçi University].

Coelho, J. R. M. (2024). Enkas altından notlar: Görseller ve tanıklarla Antakya'nın hafızasını belgelemek. In Antakya'nın hafızası: Gençlerin gözünden tarih (pp. 43–61). Nehna. https://nehna.substack.com/p/antakyanin-hafizasi.

Coelho, J. R. M. (2025). Defne'nin anlatılmamış hikâyesi: Hayali bir şehri yeniden inşa etmenin tehlikeleri. In J. R. M. Coelho & A. M. Beylunioğlu (Eds.), Deprem sonrası Antakya: Tanıklıklar, miras ve gelecek (pp. 140–169). Editora İstos.

Coelho, J. R. M., & Espírito Santo, S. M. (2025). Hristiyan Arap kimliğinin kalıntıları: Antakya'da hafıza ve miras. In J. R. M. Coelho & A. M. Beylunioğlu (Eds.), Deprem sonrası Antakya: Tanıklıklar, miras ve gelecek (pp. 410–427). İstanbul: Editora İstos.

Dağtaş, S. (2020). The Civilizations Choir of Antakya: The politics of religious tolerance and minority representation at the national margins of Turkey. Cultural Anthropology, 35(1).

Dağtaş, S. (2025). Under the same sky: Everyday politics of religious difference in Southern Turkey. University of Pennsylvania Press.

De Certeau, M. (2011). The practice of everyday life (1st ed.). University of California Press.

Doğruel, F. (2009). Hatay'da çoketnili ortak yaşam kültürü: "İnsaniyetleri benzer..." İstanbul: İletişim Yayınları.

Duman, L. (2016). Hatay'daki uluslaştırma politikaları. İstanbul: İletişim Yayınları.

Duman, L., & Can, Ş. (2024). "Keşke kalsaydı": Yerel tanıkların gözünden bir Antakya tarihi. İstanbul: İstos Yayınları.

Hüseyinoğlu, E. (2024). Courtyards of Antakya: Mapping community memories of a wounded city. Ajam Media Collective. https://ajammc.com/2024/05/12/antakya-mapping-community-memories/.

Ilo, I. L. (2023). The effects of the February 2023 earthquake on the labour market in Türkiye.

Johler, R., Marchetti, C., & Scheer, M. (2010). Doing anthropology in wartime and war zones: World War I and the cultural sciences in Europe. Bielefeld: transcript Verlag.

Kaymak, Ö., & Beylunioğlu, A. M. (2018). Çelişkili kimlikler: İstanbul'da yaşayan Antakyalı Ortodoksların etnik/dini aidiyet algıları. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 73(4), 959–989.

Khadduri, M. (1945). Alexandretta dispute. The American Journal of International Law, 39(3), 406–425.

Lewis, P. C., & Coelho, J. R. M. (2024). Mesopotamia and the Garden of Civilizations: Public life and the politics of solidarity and difference along Turkey's Syrian border. Conflict and Society, 1(aop), 1–28.

Mariuzzo, P. (2025, February 16). Terremotos na Turquia impactaram trajetória de pesquisador brasileiro. Revista Pesquisa FAPESP. https://revistapesquisa.fapesp.br/terremotos-na-turquia-impactaram-trajetoria-de-pesquisador-brasileiro/.

Matkap, S. (2002). Reconsidering the annexation of the Sanjak of Alexandretta through local narratives [Master's thesis, Middle East Technical University].

Mertcan, H. (2013). Türk modernleşmesinde Arap Aleviler (Tarih, kimlik, siyaset). Adana: Karahan Kitabevi.

Neyzi, L. (2004). Fragmented in space: The oral history narrative of an Arab Christian from Antioch, Turkey. Global Networks, 4(3), 285–297.

Tekin, M. (2002). Deprem ve tarihte Antakya depremleri. Hatay: Hatay Folklor Araştırmaları Derneği.

Tezer, T. (2025). Antakya'da deprem: Önce, bugün, sonra. In J. R. M. Coelho & A. M. Beylunioğlu (Eds.), Deprem sonrası Antakya: Tanıklıklar, miras ve gelecek (pp. 61–98). Editora İstos.

U.S. Geological Survey. (2023, February 6). M 7.8 – 23 km ESE of Nurdağı, Turkey. https://earthquake.usgs.gov/earthquakes/eventpage/us6000jlqa/executive.

VOA Türkçe. (2024, February 6). Depremin birinci yılında Hatay. https://www.voaturkce.com/a/depremin-birinci-yilinda-hatay/7470126.html.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/z2xgev28.

Entre a Tradição e a Globalização: revivalismo institucional em comunidades cristãs árabes no Brasil

Rodrigo Ayupe Bueno da Cruz [1]

Resumo: Este artigo analisa projetos revivalistas promovidos por instituições cristãs árabes no Brasil como resposta à crise enfrentada por comunidades étnico-religiosas nas últimas décadas, marcada pelo afastamento da população de origem árabe dos espaços sagrados e pela necessidade de adaptar as liturgias ao contexto brasileiro. Com base em trabalho de campo etnográfico realizado entre 2022 e 2024 nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, o artigo mostra que o revivalismo, embora articulado com autoridades eclesiásticas no Oriente Médio e na diáspora, depende de dinâmicas locais para ser bem-sucedido. A partir dos casos da catedral Ortodoxa Antioquina São Nicolau do Rio de Janeiro e da paróquia Maronita São Charbel de Campinas, identifico três eixos centrais dessas iniciativas: a valorização da tradição ritual e de suas técnicas performáticas, a transmissão do conhecimento religioso e a promoção de eventos comunitários, aqui tratados como situações sociais. Ao enfatizar o papel ativo das instituições religiosas na construção de identidades na diáspora, o artigo contribui para os estudos sobre religião e etnicidade na era da globalização e da secularização.

Palavras-chave: Revivalismo religioso; Instituições cristãs árabes; Diáspora; Tradição; Globalização.

BETWEEN TRADITION AND GLOBALIZATION: INSTITUTIONAL REVIVALISM IN ARAB CHRISTIAN COMMUNITIES IN BRAZIL

Abstract: This article analyzes revivalist projects promoted by Arab Christian institutions in Brazil as a response to the crisis faced by ethno-religious communities in recent decades, marked by the distancing of people of Arab descent from sacred spaces and the need to adapt liturgies to the Brazilian context. Based on ethnographic fieldwork conducted between 2022 and 2024 in Rio de Janeiro and São Paulo, the article shows that revivalism, while coordinated with ecclesiastical authorities in the Middle East and the diaspora, relies on local dynamics to succeed. Drawing from the cases of the catedral Ortodoxa São Nicolau do Rio de Janeiro (Saint Nicholas Orthodox Cathedral of Rio de Janeiro) and the Maronite Parish of Saint Charbel in Campinas (paróquia Maronita São Charbel do Rio de Janeiro), I identify three central axes of these initiatives: the valorization of ritual tradition and its performative techniques, the transmission of religious knowledge, and the promotion of community events, treated here as social situations. By emphasizing the active role of religious institutions in the construction of identities in the diaspora, the article contributes to studies on religion and ethnicity in the age of globalization and secularization.

[1] Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA-UFF). Possui doutorado e mestrado em antropologia pela mesma instituição. É pesquisador do Núcleo de Estudos do Oriente Médio vinculado ao PPGA-UFF e professor no Instituto de Educação Continuada da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (IEC-PUC Minas). E-mail: royupe@hotmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1095-5543.

Keywords: Religious revivalism; Arab Christians institutions; Diaspora; Tradition; Globalization.

Introdução

Desde o final do século XX, o fenômeno do revivalismo de instituições religiosas tem sido observado em diferentes contextos globais, manifestando-se como uma resposta às dinâmicas da secularização e da globalização. No Leste Europeu pós-comunista, por exemplo, houve um ressurgimento do cristianismo ortodoxo, com a reconstrução de igrejas e a revitalização de práticas religiosas que haviam sido suprimidas durante o período socialista (Bogomilova, 2004; Agadjanian & Roudumetof, 2005). No Ocidente, movimentos de renovação carismática dentro da Igreja Católica e o avanço do neopentecostalismo no protestantismo ilustram outra vertente do revivalismo, atraindo fiéis de diferentes gerações ao enfatizar experiências emocionais intensas, rituais envolventes e novas formas de engajamento comunitário, mesmo em um contexto de crescente individualização da crença. Esses exemplos revelam como as instituições religiosas podem adotar estratégias variadas para fortalecer identidades coletivas e adaptar-se a novos desafios sociais e culturais.

Outrossim, os contextos religiosos diaspóricos constituem um campo analítico privilegiado para observar os processos de adaptação das instituições étnico-religiosas fundadas por imigrantes e seus descendentes. Essas instituições frequentemente enfrentam desafios impostos por um ambiente religioso local caracterizado por hibridismos e por um mercado religioso plural, onde indivíduos transitam entre diferentes tradições ou mesmo constroem experiências religiosas de forma privada. Esse fenômeno está alinhado à noção de "crer sem pertencer", proposta por Hervieu-Léger (1999; 2000 [1993], 2006).

No Brasil, as igrejas cristãs árabes exemplificam essa crise institucional no contexto da globalização. Aqui, refiro-me especificamente às igrejas que possuem vínculos administrativos e litúrgicos com autoridades eclesiásticas localizadas em países árabes tais como a maronita[2], a ortodoxa[3] e a melquita[4]. Fundadas por imigrantes e seus descendentes, essas instituições carregam a língua árabe como referência identitária. Desde a segunda metade do século XX, observa-se um gradual afastamento dos fiéis de origem árabe[5], acompanhado por mudanças rituais, como a adoção da língua portuguesa nas celebrações e a introdução do rito latino, com o objetivo de atrair um público mais amplo (Truzzi, 2016).

Esse cenário tem se agravado ao longo das gerações, uma vez que a diminuição dos fluxos imigratórios e o aumento da liberdade de prática religiosa favorecem a

[2] A Igreja Maronita tem como autoridade eclesiástica principal o Patriarcado Maronita localizado em Bkerke, no Líbano. Trata-se de uma instituição uniata, isto é, vinculada ao catolicismo romano, embora liturgicamente conserve o rito maronita cuja base é a língua aramaica.
[3] A Igreja Ortodoxa tem como autoridade eclesiástica principal o Patriarcado Ortodoxo Antioquino, localizado em Damasco, na Síria. É uma instituição de rito bizantino cuja língua litúrgica é o grego.
[4] A Igreja Melquita tem como autoridade eclesiástica principal o Patriarcado Greco-Melquita Católico da Antioquia, localizado em Damasco, na Síria. Essa Igreja fazia parte do Patriarcado Ortodoxo até 1724, quando uma parte pró-católica do clero decidiu romper com a ortodoxia e fundar um patriarcado próprio, tornando-se uniata. Embora a igreja esteja vinculada ao catolicismo romano, ela conserva o rito bizantino.
[5] Utilizo aqui o termo "árabe" de forma genérica para referir à imigrantes e descendentes que tem o árabe como língua ancestral.

dispersão dos fiéis para diferentes espaços de culto, comprometendo a exclusividade do vínculo com as igrejas árabes. Estudos sobre comunidades árabes no Brasil, como os de John Karam (2009 [2007]) e Paulo Pinto (2010), confirmam essa crise institucional, anteriormente apontada por Clark Knowlton na década de 1960. No entanto, ao contrário de Knowlton, que previa uma diluição das identidades árabes na cultura brasileira, Karam e Pinto argumentam que a crise das instituições, seja de sociabilidade ou religiosas não implica necessariamente na dissolução das identidades étnicas, uma vez que elementos culturais, como a gastronomia e a dança, têm ganhado visibilidade e valorização na esfera pública.

Apesar dessas contribuições em se tratando das identidades étnicas, ainda são escassos os estudos que analisam o papel atual da religião na construção das identidades de imigrantes e descendentes, bem como as estratégias adotadas por instituições religiosas para enfrentar essa crise e lidar com a migração das identidades árabes para o espaço público ou então com o desafio da dispersão ou da privatização das práticas e das identidades religiosas na era global (Agadjanian & Roudumetof, 2005). Recentemente, Osvaldo Truzzi reafirmou esse cenário de crise institucional e, baseando-se nos processos de secularização e na redução do fluxo imigratório, previu um "futuro pouco promissor" para essas instituições no Brasil (Truzzi, 2016, p.285).

No entanto, argumento neste artigo que, diante desse cenário de crise, instituições cristãs árabes no Brasil — geralmente com o apoio ou por estímulo de autoridades eclesiásticas do Oriente Médio e da diáspora, como patriarcados, comunidades monásticas, eparquias e vigários patriarcais — têm promovido ou apoiado iniciativas de revivalismo institucional com o objetivo de reafirmar sua relevância na construção de identidades religiosas entre imigrantes, descendentes e brasileiros interessados nas tradições médio-orientais. Entre essas iniciativas, destacam-se a construção ou reabertura de igrejas, o envio de padres e bispos jovens oriundos de países árabes com o propósito de revitalizar as comunidades locais, além da organização de programas de turismo étnico-religioso ao Oriente Médio.[6]

Assim, o objetivo deste artigo é analisar projetos de revivalismo institucional a partir de dois estudos de caso: a catedral Ortodoxa Antioquina São Nicolau, localizada na cidade do Rio de Janeiro, e a paróquia Maronita de São Charbel, situada em Campinas. Esses casos representam trajetórias distintas dentro do fenômeno, mas indicam experiências bem-sucedidas de implementação. É importante ressaltar, contudo, que tais iniciativas não têm sido unânimes nem igualmente acolhidas no Brasil e em outros contextos diaspóricos, uma vez que sua eficácia depende fortemente das dinâmicas locais de inserção e recepção. Ainda assim, a presença de exemplos positivos demonstra que as instituições cristãs árabes seguem mobilizadas em reafirmar sua relevância na

[6] Sobre a construção de igrejas, destaco as inaugurações de paróquias maronitas em Belo Horizonte (1993), Bauru (1997), São José do Rio Preto (2003), Guarulhos (2006), Campinas (2006), Brasília (2019) e Ponta Porã (2019). Quanto à reabertura de templos, ressalto o caso da Igreja Ortodoxa de São Jorge de Belo Horizonte, que, após décadas fechada, foi reaberta em 2023 por meio de um projeto de revitalização. Em relação à chegada de padres jovens do Oriente Médio, menciono a atuação da Eparquia Maronita de São Paulo, que trouxe dois sacerdotes do Líbano atualmente engajados em iniciativas de revitalização voltadas especialmente para a juventude. Por fim, no que se refere aos programas de turismo religioso no Oriente Médio, cito os projetos transnacionais promovidos pela Igreja Maronita, como a *Maronite Academy*, organizada pela Fundação Maronita com o apoio do Patriarcado, e o *Maronite Youth Days*, uma espécie de Jornada Mundial da Juventude maronita, realizada periodicamente no Líbano sob coordenação do Patriarcado.

diáspora, refutando argumentos que preveem seu desaparecimento ou diluição no catolicismo brasileiro.

Para desenvolver essa análise, o artigo está estruturado da seguinte forma: inicialmente, apresento um breve panorama das instituições em foco. Em seguida, exploro as principais dimensões do revivalismo institucional, com ênfase na valorização da tradição ritual e de suas técnicas performáticas, na transmissão do conhecimento religioso e na promoção de eventos comunitários — que denomino situações sociais. Por fim, concluo o texto destacando a contribuição da pesquisa para os estudos sobre diáspora, ao evidenciar o papel ativo das instituições religiosas diante dos desafios locais e transnacionais que marcam a era global.[7]

Estudos de caso: breve panorama

Catedral Ortodoxa São Nicolau do Rio de Janeiro

A catedral Ortodoxa de São Nicolau surgiu no período áureo da imigração árabe para o Brasil (1890–1950), quando fluxos intensos de imigrantes, majoritariamente cristãos, chegavam aos portos brasileiros e se estabeleciam nas principais cidades e adjacências (Knowlton, 1961; Truzzi, 1997; Pinto, 2010; Cruz, 2018b). No Rio de Janeiro, o segundo principal polo de recepção de imigrantes — atrás apenas de São Paulo —, a comunidade étnica formada organizou diversas associações comunitárias, beneficentes e religiosas. Entre as instituições religiosas fundadas por esses imigrantes estão templos como a Igreja Nossa Senhora do Líbano (maronita), a paróquia São Basílio (melquita) e a própria catedral Ortodoxa de São Nicolau.

A catedral foi inaugurada em 1918, na Rua Gomes Freire, no centro da cidade. Em 1921, foi nomeado Michel Shehade como primeiro bispo dos ortodoxos antioquenos no Brasil e primeiro pároco oficial da igreja do Rio de Janeiro (Bakour, 2007, p. 43).[8] A partir da segunda metade do século XX, a instituição entrou em um processo de crise, que gradativamente afastou os membros da comunidade étnica. Esse declínio decorreu tanto da diminuição do fluxo imigratório e dos efeitos da secularização e da globalização, quanto do esvaziamento do centro da cidade enquanto área residencial, o que provocou a dispersão dos fiéis ortodoxos para instituições religiosas católicas ou protestantes mais próximas de suas residências (Pinto, 2010).

No intuito de lidar com essa crise institucional, o atual responsável pela catedral, o bispo Theodore El-Ghandour, iniciou um processo de revivalismo por meio de uma série de iniciativas voltadas à atração tanto da comunidade étnica árabe quanto do público brasileiro interessado na tradição ortodoxa. Theodore El-Ghandour nasceu em Zahle, no Líbano, em 1977. Formou-se no Instituto de Teologia da Universidade de Balamand — um

[7] Este artigo baseia-se em trabalho de campo conduzido junto a comunidades cristãs árabes nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo. A pesquisa envolveu observação participante em rituais e eventos comunitários, além da realização de entrevistas formais e conversas informais com membros de diversas instituições religiosas. Parte significativa da compreensão dos fenômenos analisados também se deve à experiência etnográfica prévia em espaços sagrados e comunitários no Líbano, o que proporcionou elementos comparativos e aprofundou a análise.

[8] Atualmente, as igrejas ortodoxas antioquinas no Brasil contam com dois bispos: um residente em São Paulo e outro vinculado ao Vicariato Patriarcal do Rio de Janeiro, ao qual pertence a catedral de São Nicolau. Embora haja comunhão litúrgica entre essas instituições, o bispo do Vicariato do Rio de Janeiro possui autonomia administrativa e se reporta diretamente ao Patriarcado Ortodoxo de Antioquia, sediado em Damasco.

dos mais importantes centros de formação ortodoxa do Oriente Médio — e foi ordenado bispo em novembro de 2017. Poucos meses depois, em fevereiro de 2018, foi nomeado vigário patriarcal para o Rio de Janeiro, assumindo a missão de revitalizar a catedral e fortalecer a coesão da comunidade ortodoxa carioca (El-Ghandour, 2024).

Segundo o bispo, o convite para liderar a instituição partiu do Patriarca João X, que o incumbiu dessa missão revitalizadora. Sua nomeação insere-se em um projeto mais amplo do Patriarcado de Antioquia, que busca fortalecer a ortodoxia na diáspora por meio da indicação de clérigos jovens e dinâmicos, capazes de promover iniciativas de engajamento comunitário sem comprometer a identidade e as tradições da Igreja Ortodoxa.[9]

Para alcançar esse objetivo, El-Ghandour tem ampliado sua participação nas instituições da comunidade, como a Sociedade Ortodoxa, que passou a integrar oficialmente a jurisdição da catedral após uma mudança estatutária proposta por ele e aprovada pelo Patriarca João X. Além disso, o bispo, em consonância com os objetivos patriarcais, tem promovido iniciativas de preservação da tradição ortodoxa — tanto ritual quanto doutrinal —, investindo na transmissão do conhecimento religioso e na organização de eventos sociais voltados à comunidade, incluindo imigrantes, descendentes e brasileiros em geral.[10] [11]

Paróquia São Charbel de Campinas

A paróquia São Charbel de Campinas, inaugurada em 2006 na Rua José Bonifácio, no Bairro Parque Flamboyant, apresenta uma trajetória distinta da catedral Ortodoxa. Ao contrário desta, que experimentou um período áureo seguido por uma crise e subsequente reação revivalista, a paróquia foi estabelecida em um contexto mais recente, no qual autoridades eclesiásticas vêm promovendo ou apoiando projetos revivalistas para reassumir um papel relevante na prática religiosa e nas identidades dos fiéis.

A construção da paróquia foi uma iniciativa da Ordem Libanesa Maronita — uma das instituições mais importantes da comunidade maronita do Líbano — com o objetivo de atender religiosamente à numerosa comunidade árabe de Campinas, majoritariamente libanesa, que, sem uma igreja própria, frequentava as igrejas latinas locais.[12] O surgimento dessa instituição insere-se em um movimento mais amplo da

[9] Entrevista concedida ao autor em outubro de 2023.

[10] Na execução dessas iniciativas, o bispo conta com o auxílio de um clero composto por três sacerdotes: os padres Simão e Nectarius, ambos de origem árabe, e o padre Espiridom, brasileiro sem ascendência árabe. Além deles, integram o clero os subdiáconos Fábio e Gregório, ambos brasileiros, e a Irmã Justine, de origem libanesa.

[11] O projeto de revivalismo institucional da catedral também envolve a ampliação de sua estrutura e espaços sagrados. Atualmente, a catedral é responsável por duas igrejas em Duque de Caxias, de São Gonçalo e em breve terá um monastério que está em fase de construção em Itaipava, situado em um terreno de 28.000 quilômetros quadrados. Além disso, o bispo El-Ghandour tem projetado a transferência da catedral para um espaço mais amplo e próximo das áreas residenciais da cidade com o objetivo de ampliar o número de fiéis, levando em consideração o esvaziamento do centro do Rio de Janeiro como local de moradia nas últimas décadas.

[12] A presença árabe em Campinas decorre de um expressivo fluxo migratório de sírios e libaneses para o estado de São Paulo, principal polo de atração desses imigrantes. Para além da concentração na capital, muitos imigrantes se dedicaram ao comércio em pequenos vilarejos e zonas rurais do interior, identificando mercados consumidores promissores. Adquiriam mercadorias de compatriotas estabelecidos na capital e as revendiam no interior por meio do mascateio, até consolidarem seus próprios estabelecimentos comerciais (Truzzi, 2019). Em Campinas, com o desenvolvimento urbano e industrial ao longo do século XX, especialmente a partir dos anos 1970, houve uma concentração das famílias árabes na região metropolitana da cidade, formando uma comunidade étnica significativa, predominantemente de origem libanesa.

Igreja Maronita - seja por meio do patriarcado, de eparquias ou de ordens monásticas - que desde a década de 1990 a qual vem reagindo à crise das instituições étnico-religiosas e da secularização sob forma de um revivalismo expansionista na diáspora a partir da abertura de novas igrejas como a de Belo Horizonte (1993), a de Bauru (1997); São José do Rio Preto (2003), Guarulhos (2006), Brasília (2019) e Ponta Porã (2019).[13]

Para liderar o projeto de construção da igreja em Campinas e atrair a comunidade étnico-religiosa, a Ordem enviou o padre Francis Nemr (padre Francisco). Embora os fiéis reconheçam o trabalho pioneiro do padre Francisco e seus sucessores, foi com o atual pároco, padre Silouanos Elias Chamoun (padre Silvano), que a paróquia avançou significativamente no processo de atração de fiéis, tanto de origem árabe quanto brasileiros convertidos, consolidando o papel dessa instituição na vida religiosa e na construção das identidades de seus membros.

Padre Silouanos nasceu em 1983, em Zahle, no Líbano. Formou-se monge pela Ordem Libanesa Maronita e realizou seus estudos de Teologia na Université Saint-Esprit de Kaslik (USEK). Em 2010, veio ao Brasil ainda como frei para auxiliar o padre João Marun na paróquia São Charbel de Campinas. Durante os quatro meses em que esteve na paróquia, implementou atividades culturais, como aulas de dabke e da língua árabe e eventos comunitários, além de iniciativas religiosas, como a criação de um coral em aramaico, visando preservar as tradições étnico-religiosas e atrair a comunidade árabe, especialmente os jovens, para o espaço da igreja. Em entrevista, o pároco afirmou que a repercussão positiva dessas atividades levou o abade de sua Ordem a convidá-lo para retornar ao Brasil em definitivo como auxiliar do pároco local.[14]

Em 2012, foi ordenado oficialmente padre em uma cerimônia no Líbano e, em seguida, assumiu a função de pároco principal da paróquia São Charbel de Campinas. A partir de então, intensificou a promoção de atividades no espaço da igreja, começando pela formação de um grupo de jovens que, segundo o padre Silouanos, foi um divisor de águas na vida da paróquia tendo em vista que eles passaram a auxiliar em todos os projetos da instituição. Sobre o papel dos jovens, ele afirmou:

> Eles se tornaram meu braço direito e esquerdo. Foram tudo. A gente começou a fundar tudo. Começamos com reuniões de ensinamento da Igreja Maronita, dos santos, do catecismo da Igreja Católica... Hoje eles já são coordenadores de pastoral comigo, já estão comigo em outras coisas. Construiu-se uma comunidade mesmo... O que você vai ver aqui na missa, todas as equipes. Todas essas equipes, na época só tinha eles. Eles que serviam a missa. Faziam a Festa de São Charbel. Nós arrumávamos as mesas, limpávamos as mesas. Não tinha dinheiro para nada naquela época. Nós que fazíamos tudo. Não tínhamos dinheiro para pagar à ninguém para fazer as coisas.[15]

Nos últimos cinco anos, os projetos institucionais do padre Silouanos alcançaram amplo desenvolvimento a partir da estruturação de uma série de pastorais, incluindo áreas como liturgia, música, caridade, viagens, festas, idosos, crianças e jovens.[16] Essas

[13] Ver Truzzi (2016). Ver: https://www.igrejamaronita.org.br.
[14] Entrevista concedida ao autor em novembro de 2023.
[15] Entrevista concedida ao autor em novembro de 2023.
[16] Além das pastorais, o padre Silouanos conta com a ajuda de um corpo eclesiástico formado pelo Diácono Eric e o Subdiácono Fabrício Shammas, sendo este último de origem libanesa. Somado aos serviços religiosos Eric e Fabrício também participam ativamente do trabalho das pastorais na condição de coordenadores em mais de uma equipe.

pastorais contam com cerca de 150 membros no total, cada qual vestindo uniforme com cor específica para sua respectiva pastoral e devidamente treinado para executar suas funções.[17] Assim como na catedral Ortodoxa, o foco das ações institucionais implementadas pelo padre Silouanos está direcionado para a preservação da tradição ritual, a transmissão do conhecimento religioso e a realização de eventos comunitários.[18]

Tradição ritual e técnicas performáticas

Ambas as instituições religiosas analisadas neste artigo incorporam, como dimensão central de suas ações revivalistas, a preservação da tradição ritual por meio de técnicas performáticas que visam não apenas garantir a excelência estética e simbólica dos serviços religiosos, mas também reforçar a participação de fiéis árabes e brasileiros. Essa dimensão do revivalismo se insere em um contexto marcado pela adoção crescente de práticas de "latinização"[19] por diversas igrejas árabes estabelecidas no Brasil. Tais práticas incluem a celebração de missas em rito latino, o uso quase exclusivo da língua portuguesa nos rituais e a incorporação de instrumentos musicais ocidentais, com o objetivo de atrair o público brasileiro. Em reação a esse processo de hibridização cultural — observado tanto em contextos diaspóricos quanto em outras dinâmicas da globalização (Bhabha, 1993; Hannerz, 1996) —, as igrejas revivalistas reafirmam a tradição como política de identidade (Bogomilova, 2004; Agadjanian & Roudoumetof, 2005).

A catedral Ortodoxa do Rio de Janeiro, de rito bizantino e ligada ao Patriarcado de Antioquia, com sede em Damasco, adota como base litúrgica o rito de São João Crisóstomo, cultiva o canto bizantino e mantém a devoção aos ícones dos santos da Igreja. A língua litúrgica oficial é o grego, mas o árabe é também utilizado, em consonância com a origem da instituição, e o português é incorporado devido à localização da igreja em território brasileiro. O uso da língua portuguesa, comum entre as igrejas árabes no Brasil, atende à necessidade de comunicação tanto com descendentes de árabes não falantes da língua ancestral quanto com o crescente número de brasileiros que frequentam os cultos orientais. Segundo o bispo Theodore Ghandour, o uso do português e a presença de padres brasileiros sem ascendência árabe não comprometem a preservação da tradição; o que deve ser evitado, em sua perspectiva, é qualquer alteração na liturgia com o intuito de agradar ao público brasileiro.

Como parte de seu esforço de preservação ritual, o bispo implantou a produção de um material trilíngue para acompanhar a missa — em grego, árabe e português —, projetado em telões durante as celebrações. Essa prática também foi observada em outras igrejas árabes no Brasil, como nas maronitas e nas melquitas. Durante o ritual, o clero entoa cânticos e orações em grego e árabe, em conformidade com a diretriz

[17] Para colocar em prática seus projetos institucionais, o padre Silouanos conta com o auxílio do diácono Eric e do subdiácono Fabrício, este último de origem libanesa – para ajudá-lo tanto nos serviços religiosos regulares quanto no trabalho pastoral

[18] Da mesma forma na catedral Ortodoxa do Rio de Janeiro, a paróquia São Charbel de Campinas tem buscado ampliar suas estruturas físicas. Além de uma paróquia vinculada à Ordem, onde o rito maronita é celebrado, o padre Silouanos iniciou um projeto de construção do salão paroquial com dimensões suficientes para acomodar o número crescente de fiéis.

[19] "Latinização" diz respeito às formas de pregação, liturgia e devoção popular tomadas por "empréstimo" do catolicismo romano pelas igrejas orientais (Stepien 2000, p. 92 apud Buzalka 2008, p. 190).

episcopal de manter a integridade da liturgia. Observa-se ainda uma forte dimensão disciplinar na performance (Asad, 1993), com a atuação coordenada do clero nos gestos, procissões e ações simbólicas no altar, bem como na execução rigorosa das orações e cânticos, segundo as prescrições do rito bizantino. O canto é executado por um coro liderado por Nabila, imigrante libanesa de Charbila, Akkar, que relatou ter aprendido as técnicas performáticas do canto no monastério de Mar Yaccoub, que frequentava desde a infância.

O ritual na catedral configura-se como uma sequência ordenada de palavras e gestos articulados à manipulação de objetos sagrados e à veneração de ícones, buscando atingir a eficácia simbólica do ritual, à luz do entendimento de Stanley Tambiah (1985), segundo o qual o ritual é um ato performático cuja efetividade reside na capacidade de impactar os participantes por meio de técnicas de performance. Esse impacto se dá através da combinação entre as técnicas performáticas e a crença na mensagem transmitida pelo clero, que afirma a Igreja Ortodoxa como a legítima herdeira do cristianismo primitivo. A atuação coletiva do bispo com padres, diácono e subdiácono durante as missas busca evocar simbolicamente uma "cadeia de memória" (Hervieu-Léger, 2000 [1993]) transmitida pela instituição, remetendo às origens do cristianismo, nas quais os líderes religiosos representam Cristo e seus apóstolos.

Em seus discursos, o bispo expressa o desejo de ampliar a participação de fiéis — tanto árabes quanto brasileiros convertidos — nos serviços religiosos, sem, no entanto, renunciar à identidade ritual ortodoxa. Para isso, como será detalhado na próxima seção, ele tem promovido projetos de transmissão do conhecimento da ortodoxia com o objetivo de fortalecer a compreensão e a performance adequada dos rituais.

Paróquia São Charbel de Campinas, por sua vez, é uma instituição que segue o rito maronita, cuja liturgia se fundamenta em orações e cânticos em língua aramaica. Assim como a catedral Ortodoxa do Rio de Janeiro, a paróquia tem promovido, nos últimos anos, práticas consistentes de preservação dessa tradição ritual, diante dos desafios impostos pela latinização — um processo que, nas igrejas maronitas, tende a ser mais acentuado do que nas ortodoxas e melquitas (Cruz, 2018a).

Desde sua chegada à paróquia, o padre Silouanos tem adotado medidas para reverter esse processo de latinização. Em suas palavras:

> A liturgia é bela em si, ela não precisa ser enfeitada com outras coisas. Numa igreja como a maronita as pessoas vêm para ouvir o aramaico, então não pode tirar o aramaico... Quando eu cheguei, a missa era dividida: metade em rito latino, metade em rito maronita. Eu falei: isso não pode... A gente tem que tirar o rito latino até porque é uma falta de respeito com o rito latino e com o rito maronita... Deu muito certo porque hoje as pessoas sabem da nossa identidade. Não confundem a gente.[20]

A língua aramaica tem funcionado como um "sinal diacrítico" (Barth, 2000) da tradição ritual maronita, valorizado tanto pelo clero quanto pelos leigos como expressão de uma política de identidade. Sua importância transcende a dimensão simbólica e discursiva, sendo empiricamente evidenciada na centralidade de seu uso nas celebrações litúrgicas, inclusive em comparação com outras igrejas maronitas no Brasil e até mesmo

[20] Entrevista concedida ao autor em novembro de 2023.

com algumas no Líbano. Entrevistas formais e conversas informais com membros da paróquia ressaltam a beleza do rito maronita justamente pela presença do aramaico.

Além desta língua, a paróquia utiliza o árabe e o português nos rituais. A lógica do uso destes idiomas é similar à da catedral Ortodoxa: o árabe estabelece vínculo com a comunidade étnica, o português permite o acesso dos brasileiros e a língua litúrgica representa o vínculo com a tradição. Um libanês de terceira geração relatou identificar-se com a missa justamente pela combinação das três línguas, que, segundo ele, resulta em um forte impacto estético. Outro interlocutor, de quarta geração e membro da Pastoral da Liturgia, afirmou que, apesar de todas as línguas serem importantes, o aramaico ocupa posição central. Ele explicou que muitos fiéis, mesmo sem entender a língua, ficam profundamente comovidos ao ouvirem que é a língua falada por Jesus Cristo. Esse foi também o seu caso, pois, embora seu interesse inicial fosse no árabe, acabou se encantando pelo aramaico, que, segundo ele, "sinaliza para todos" e expressa a identidade da igreja.

Esse encantamento — inclusive entre brasileiros — diante das orações e canções em aramaico, mesmo sem compreensão plena de seu conteúdo, ilustra a tese de Tambiah de que a eficácia ritual não depende necessariamente da compreensão literal do que é dito. As técnicas performáticas, aliadas à crença nos efeitos das palavras, promovem o engajamento afetivo dos fiéis, pois, como afirma o autor, "as palavras têm poderes mágicos" (Tambiah, 1985). No caso da paróquia São Charbel, a crença na sacralidade do aramaico contribui para uma cadeia de memória que remete diretamente à época de Jesus Cristo, evocada constantemente pelo padre Silouanos.

Desde sua chegada, o padre tem investido em iniciativas revivalistas com vistas à reafirmação da tradição maronita. Entre as primeiras medidas adotadas, instituiu um coral em aramaico, que permanece ativo até hoje. Criou também uma Pastoral da Liturgia responsável por organizar a performance ritual, selecionar orações e canções em aramaico — muitas vezes traduzidas do inglês e retraduzidas ao português pelos membros da equipe — e submetê-las à revisão do pároco.

Assim como na catedral Ortodoxa, a paróquia também produziu materiais litúrgicos trilíngues — na língua litúrgica, na língua étnica e em português — para facilitar o acompanhamento e a compreensão do conteúdo ritual. Em ambos os casos, as homilias são proferidas em português, mas as orações e cânticos seguem majoritariamente nas outras duas línguas. Na paróquia São Charbel, contudo, nota-se uma ênfase ainda maior na língua litúrgica do que na catedral.

A performance ritual articula a atuação do clero, a execução das orações e canções, a manipulação de objetos sagrados e a disciplina corporal, em sinergia com a participação expressiva do coral — especialmente pela qualidade vocal da solista Samia, uma imigrante libanesa. A equipe da Pastoral da Liturgia complementa a atuação ritual com participação ativa em momentos específicos, como as procissões e as leituras.

Assim, a atuação coordenada entre clero, coral e pastoral garante a eficácia simbólica do ritual, assegurando o êxito do projeto revivalista conduzido pelo pároco no sentido de afirmar a identidade maronita, atrair a participação de fiéis e fortalecer os vínculos com a tradição.

Transmissão do conhecimento religioso

Uma segunda dimensão das iniciativas de revivalismo institucional presentes nos dois estudos de caso analisados diz respeito à transmissão do conhecimento religioso. A partir desse conhecimento, busca-se preservar as tradições das comunidades de origem, fomentar o engajamento ritual e fortalecer as identidades religiosas ou étnico-religiosas de seus membros. Segundo Harvey Whitehouse, em religiões do modo doutrinal, como é o caso do cristianismo, a transmissão das doutrinas e prescrições rituais influencia diretamente na formação das identidades dos sujeitos e na constituição de comunidades religiosas, por meio de um processo de internalização de saberes armazenados na memória dos fiéis (Whitehouse, 2000).

Para atender a seus objetivos revivalistas, o clero de ambas as instituições tem implementado — ou planejado implementar — diversas iniciativas voltadas à transmissão do conhecimento, com destaque para cursos de formação, produção escrita e audiovisual, e promoção do turismo étnico-religioso no Oriente Médio.

No que diz respeito aos cursos de formação, a catedral Ortodoxa do Rio de Janeiro estruturou recentemente dois programas de catequese: um voltado para crianças e outro para jovens e adultos, destinados tanto a descendentes que não foram socializados na ortodoxia quanto a brasileiros convertidos ou em processo de conversão. A catequese de jovens e adultos, da qual participo como ouvinte desde seu início em 2023, teve início com aulas presenciais e, posteriormente, passou a ocorrer de forma remota, com um encontro semanal online ministrado pelo Subdiácono Gregório e supervisionado pelo bispo Theodore El-Ghandour.

O conteúdo das aulas tem enfatizado a história da Igreja Ortodoxa, a hagiografia de seus principais santos e os fundamentos doutrinais e morais da ortodoxia. Observa-se, nesse contexto, a tentativa do clero — especialmente do bispo — de conectar os alunos ao que denomina "essência da tradição ortodoxa", referida como "Tradição" (com T maiúsculo), em contraste com as tradições locais das igrejas ortodoxas no mundo, escritas com "t" minúsculo. Segundo essa perspectiva, apesar das particularidades culturais, todas as igrejas devem manter fidelidade à essência imutável da ortodoxia, considerada inspirada por Jesus Cristo e sistematizada pelos teólogos da Igreja primitiva.

Mais do que a mera transmissão de conteúdos, as aulas têm destacado a transformação moral dos sujeitos e o cultivo de um vínculo existencial com a ortodoxia. Em uma das aulas, o bispo afirmou que o objetivo do curso não é formar eruditos, mas sim promover uma transformação espiritual orientada pela fé ortodoxa, considerada expressão da vontade divina na Terra. Além disso, a construção de uma "comunidade moral" (Durkheim, 1968 [1912]), fomentada pelo clero da catedral, baseia-se em oposição a práticas vistas como contrárias à ortodoxia. Frequentemente, essas práticas "modernas" são associadas, pelo bispo El-Ghandour, às igrejas protestantes brasileiras.[21] Esse discurso alinha-se a estratégias adotadas por diversas igrejas ortodoxas para

[21] Essa postura do bispo pode ser ilustrada em discurso proferido no salão paroquial no dia do lançamento da catequese de jovens e adultos em 2023. Após a transmissão de um documentário sobre a comercialização da Coca-Cola no México, inclusive em territórios indígenas, onde os próprios indígenas passaram a usar o refrigerante em rituais religiosos, o bispo afirmou a ação da Coca-Cola é semelhante à das igrejas evangélicas no Brasil. Estas também apresentam uma propaganda poderosa, trazendo algo com um sabor agradável ao paladar de seus consumidores. Ou seja, da mesma forma que o refrigerante traz um sabor adocicado ao paladar dos consumidores, as igrejas evangélicas trazem um modelo de vida religiosa adocicado no qual tudo é permitido.

reforçar suas fronteiras simbólicas e morais em contextos religiosos competitivos (Roudoumetof, 2005, p.1-28).

Além dos cursos de formação, a catedral tem investido na produção escrita, reconhecendo o papel central dessas fontes na transmissão de saberes. Embora disponham de material didático para a catequese infantil (já organizado) e para a catequese de jovens e adultos (em organização), o bispo Theodore Ghandour no intuito de reforçar e ampliar o alcance de seus ensinamentos publicou recentemente o livro com ensinamentos gerais da tradição ortodoxa com o título: *A Caminho da Salvação: Reflexões para o dia a dia* (2024). No livro, são abordados os principais temas do curso de formação, com ênfase na preservação da tradição ortodoxa diante dos desafios contemporâneos e da globalização.

Em um trecho do capítulo intitulado "Nossos ancestrais construíram Igrejas para Deus, e nós, o que construímos?", El-Ghandour afirma:

> À medida que avançamos em termos de tecnologia e conhecimento, nossas prioridades parecem ter mudado. Enquanto nossos ancestrais investiam tempo e recursos na construção de locais sagrados, nós, por vezes, somos tentados a dedicar nossos esforços a empreendimentos mais seculares" (El-Ghandour, 2024, p. 9).

> Muitas famílias enfrentam agendas sobrecarregadas devido a compromissos profissionais, educacionais e extracurriculares. Isso pode dificultar a participação regular nas atividades da Igreja, levando a uma desconexão gradual. Os jovens podem ter visões e necessidades distintas em relação à fé... A proliferação das tecnologias e redes sociais pode competir com o tempo das famílias, desviando o foco dos ensinamentos da Igreja" (El-Ghandour, 2024, p. 14).

Esses trechos evidenciam como a transmissão do conhecimento religioso, no contexto do revivalismo da catedral, está permeada por críticas aos efeitos da globalização e da secularização. Em outro capítulo, "Diversidade e pluralismo são valorizados acima da verdade bíblica", El-Ghandour critica políticas como o casamento homoafetivo, promovidas por instituições globais como a ONU, argumentando que tais pautas, embora fundamentadas em princípios como diversidade e direitos humanos, contrariam a verdade bíblica e a doutrina ortodoxa.

No entanto, a postura da catedral frente à globalização não é de total rejeição. Trata-se, como argumenta Victor Roudoumetof (2005), de uma igreja "na era global", ou seja, que utiliza os recursos tecnológicos da globalização sem necessariamente aderir a todos os seus valores. A presença online da catedral — com transmissões semanais de missas via YouTube e publicações frequentes no Facebook e Instagram — demonstra como a instituição se apropria das mídias digitais como canal de difusão do conhecimento religioso. O próprio bispo, em seu livro, afirma que a Igreja Ortodoxa deve encontrar um equilíbrio entre tradição religiosa e a inovação tecnológica (El-Ghandour, 2024, p. 10).

Outra iniciativa de transmissão de conhecimento, ainda não implementada, mas aprovada pelo patriarca, é a criação de programas de turismo religioso para a Síria e o Líbano. O projeto prevê que os peregrinos se hospedem no Instituto de Teologia da Universidade de Balamand, considerado por muitos ortodoxos um centro de referência na formação religiosa.

Essa proposta segue uma lógica já adotada por outras igrejas árabes no Brasil (ver Mendes, 2013; Cruz, 2023), ao promover o contato direto dos fiéis da diáspora com os centros religiosos de origem (Ho, 2006), fomentando intimidade cultural (Herzfeld, 2005) e experiências religiosas transformadoras, com efeitos na construção de identidades e reforço de laços comunitários transnacionais.

Na paróquia São Charbel de Campinas, a transmissão do conhecimento religioso também se dá por meio de cursos de formação, produção escrita e audiovisual e turismo religioso. Os programas de catequese contemplam crianças e adultos, mas, diferentemente da catedral Ortodoxa, seguem a pedagogia da Igreja Católica, visto que a Igreja Maronita é uma igreja *uniata*, em comunhão com Roma.

Contudo, o padre Silouanos complementa a catequese com conteúdo específico da tradição maronita, abordando a história da Igreja, suas práticas litúrgicas e hagiografias, com ênfase especial em São Charbel, padroeiro da paróquia. Regularmente, o padre organiza palestras e atividades formativas sobre a vida de São Charbel, destacando sua trajetória ascética e os milagres atribuídos à sua intercessão. Esse enfoque nas "trajetórias carismáticas" dos santos (Cruz, 2024) — observável tanto na Paróquia quanto na catedral — revela que a transmissão do saber religioso não se restringe ao conteúdo institucional, mas visa também à transformação moral dos fiéis, que encontram nos santos modelos exemplares de conduta (Bandak, 2015).

Tal como a catedral, a paróquia São Charbel utiliza intensamente as mídias digitais para difundir conteúdos e promover suas atividades. Suas páginas no Instagram e Facebook veiculam regularmente textos e vídeos sobre a tradição maronita. Ademais, algumas missas são transmitidas pela TV Canção Nova, fruto de um acordo da Eparquia Maronita do Brasil com essa emissora católica.

Segundo o padre Silouanos, a exibição das missas na Canção Nova tem como objetivo afirmar ao público brasileiro que a Igreja Maronita é católica, o que, segundo ele, favorece a aproximação tanto de brasileiros quanto de descendentes que desconhecem essa tradição, mas desejam retomá-la sem renunciar a sua fé original. Essa postura revela uma estratégia dual: enfatizar as afinidades com o catolicismo latino, ao mesmo tempo em que se destaca a singularidade da tradição maronita.

Por fim, no que se refere ao turismo religioso como instrumento de transmissão de saberes, o padre Silouanos tem promovido viagens ao Líbano com o objetivo de fortalecer os vínculos religiosos e identitários dos fiéis por meio de uma experiência direta com os lugares sagrados e instituições centrais da Igreja Maronita. Essa iniciativa segue a mesma lógica já adotada por outras igrejas maronitas no Brasil, com apoio da Eparquia ou do Patriarcado em parceria com a Fundação Maronita[22], que desenvolvem programas de peregrinação a espaços simbólicos desta comunidade religiosa como o Santuário de São Charbel em Annaya, o Santuário Nossa Senhora do Líbano em Harissa e a universidade Saint-Esprit de Kaslik (USEK).

Situações sociais

[22] A Fundação Maronita no Mundo é uma instituição transnacional criada pelo Patriarcado Maronita em 2006 com a proposta de assistir aos maronitas da diáspora em estreitar seus vínculos com o Líbano tanto do ponto de vista burocrático quanto identitário. Ver: https://maronitefoundation.org/.

A terceira e última dimensão dos projetos revivalistas, tanto da catedral Ortodoxa do Rio de Janeiro quanto da paróquia São Charbel de Campinas, diz respeito à promoção de eventos comunitários como festas culturais e comemorações religiosas, que denomino neste artigo de *situações sociais*. Situação social é um conceito elaborado pelo antropólogo britânico Max Gluckman para designar eventos tomados como focos de análise pelo cientista social. Segundo Gluckman (1987, p. 134), as situações sociais não são ocasiões triviais, mas campos significativos para a abstração de aspectos como estrutura social, relações e instituições.

Ainda que este artigo não se proponha a realizar tal abstração estrutural no sentido estrito de Gluckman, o conceito é útil para compreender como os eventos promovidos pelas duas instituições religiosas analisadas funcionam como ocasiões centrais nas dinâmicas religiosas, sociais e políticas dessas comunidades. Nesses eventos, o clero tem mobilizado elementos culturais associados ao consumo e ao entretenimento para atrair fiéis e fortalecer a presença institucional da igreja.

Entre os elementos culturais em circulação nessas ocasiões, destacam-se principalmente a comida e a dança. Em seu estudo sobre a etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal, John Karam (2009 [2007]) observa como, no atual contexto de globalização e neoliberalismo, a culinária e as danças étnicas se tornam marcadores valorizados da identidade árabe na esfera pública. O interessante, nos casos aqui analisados, é que as lideranças religiosas se apropriam desse contexto favorável de reconexão com elementos culturais da diáspora para recuperar um papel ativo na construção identitária dos fiéis. Inicialmente enfatiza-se a identidade étnico-cultural, que posteriormente se expande para abarcar a identidade religiosa.

Na catedral Ortodoxa do Rio de Janeiro, o bispo Theodore El-Ghandour tem promovido diversas situações sociais, como festas juninas, almoços beneficentes destinados à arrecadação de fundos para o Lar Nossa Senhora da Glória — uma instituição ortodoxa voltada ao cuidado de idosos — e comemorações como aniversários de ordenação episcopal. De modo similar, na paróquia São Charbel de Campinas, são organizadas festas juninas, almoços comunitários e celebrações religiosas, entre elas a festa pelos 40 anos de sacerdócio do bispo maronita Edgar Madi. Destaca-se, nessa paróquia, a Festa de São Charbel — a mais importante do calendário institucional — celebrada geralmente em julho (data litúrgica maronita no Líbano) ou em outubro (mês de sua canonização).

Esses eventos são marcados pela oferta de pratos típicos da culinária árabe, como *kibe*, *esfiha*, *hommus*, *babaghanouj* e *kafta*. As iguarias são preparadas pelos próprios membros da comunidade ou encomendadas, especialmente em festas maiores, como a de São Charbel. Esses alimentos atraem tanto os membros da comunidade étnica quanto brasileiros sem ascendência árabe, mas que se identificam com tradições culturais do Oriente Médio. Por outro lado, também são servidos pratos tradicionais da culinária brasileira e comidas típicas, o que revela tanto a apropriação de elementos da cultura local quanto a preservação das tradições e identidades étnicas (Hannerz, 1996; Bhabha 1993; Barth 2000, 2005).

A dança também expressa essa dupla referência à cultura brasileira e à árabe. Se as festas juninas apresentam danças populares como a quadrilha, os eventos frequentemente incluem apresentações de danças folclóricas árabes, especialmente o *dabke* libanês. Na catedral Ortodoxa, costuma-se apresentar o grupo de dança liderado pelo imigrante libanês Gaby Shiba e pela brasileira Marcia Gaia. Na paróquia São Charbel,

o destaque é o Grupo Cedros, formado por membros da própria comunidade e focado em apresentações nos eventos da paróquia.

Outro aspecto relevante é a expressiva adesão do público a essas situações sociais. Os eventos reúnem, em média, cerca de 200 pessoas, podendo alcançar até 400 participantes, como nas festas mais recentes da paróquia São Charbel. Segundo um dos coordenadores da Pastoral de Festas da instituição de Campinas, esse crescimento exigiu o aumento no número de fornecedores e investimentos em infraestrutura adequada para acolher o público. Esse dado reforça o êxito dessas iniciativas dentro das estratégias revivalistas das instituições.[23]

O mecanismo de construção da identidade religiosa por meio dessas situações sociais reside justamente no fato de que, embora os eventos enfatizem elementos culturais, eles também mobilizam uma série de símbolos religiosos — discursos, imagens, objetos e rituais — que transmitem saberes e sensibilidades próprias das tradições religiosas. Esses elementos não apenas reforçam o vínculo dos praticantes com a comunidade de fé, mas também atraem os não praticantes, criando pontes entre identidade cultural e pertencimento religioso.

Assim, ao retomar o conceito de situações sociais proposto por Max Gluckman, é possível compreender como esses eventos não se limitam a simples ocasiões festivas ou culturais. Eles constituem, antes, momentos privilegiados em que se condensam e se expressam dinâmicas mais amplas — religiosas, étnicas, institucionais e políticas. Nessas situações, observa-se uma confluência entre cultura material, performance simbólica e estratégias de mobilização comunitária que tornam visíveis os esforços de revivalismo religioso. Ao colocar em cena comidas, danças e símbolos religiosos, esses eventos revelam tanto os modos de atuação das lideranças religiosas quanto as formas pelas quais os fiéis (e potenciais fiéis) reconstroem seus pertencimentos. As situações sociais, portanto, funcionam como verdadeiros laboratórios de produção identitária e reforço institucional, onde tradição e reinvenção se articulam em meio a um contexto de pluralismo religioso e transformação das diásporas no Brasil contemporâneo.

Conclusão

Os estudos de caso analisados neste artigo evidenciam a complexidade do pertencimento religioso no contexto da diáspora cristã árabe no Brasil em tempos de globalização. Por um lado, diversas comunidades enfrentam uma crise institucional marcada pelo afastamento de seu público étnico e pela consequente necessidade de adaptar suas liturgias para atrair o público brasileiro. Simultaneamente, as identidades desses imigrantes e descendentes passam a encontrar na esfera pública novos espaços de mobilização e afirmação, muitas vezes fora do controle direto das instituições religiosas. Por outro lado, as autoridades eclesiásticas do Oriente Médio e da diáspora vêm respondendo a esse cenário em articulação com igrejas árabes localizadas no Brasil,

[23] Reconhecer o interesse do clero na promoção desses eventos não significa reduzir essa prática a um mero instrumentalismo. Ao contrário, os objetivos religiosos, caritativos e de fortalecimento comunitário são claramente assumidos pelas lideranças. Ainda assim, como afirmou o padre Silouanos em entrevista: "Para ser sincero, eu comecei desde o início com atividades culturais para trazer os jovens. Tudo isso para captar primeiro. Não tinha jovens, não tinha pessoas na paróquia." A própria fala do padre revela uma dimensão estratégica no uso desses eventos, sem, contudo, anular os demais sentidos atribuídos a essa prática.

por meio de projetos revivalistas que visam recuperar sua relevância na produção das identidades religiosas de árabes e brasileiros.

Além disso, esses projetos se configuram como uma resposta à crise institucional provocada não apenas por fatores locais, mas também por transformações religiosas globais, como o avanço da secularização e a crescente subjetivação da prática religiosa. Nesse novo cenário, os sujeitos se mostram menos vinculados a instituições e mais livres para compor seus repertórios religiosos a partir de referências diversas e globais. Diante disso, o revivalismo religioso operado por essas instituições enfatiza a singularidade de suas tradições como estratégia identitária, buscando dialogar com a comunidade étnica e, ao mesmo tempo, atrair fiéis brasileiros interessados em experiências religiosas diferenciadas. Trata-se, portanto, de uma postura ambivalente diante da globalização: se, por um lado, há crítica à hibridização cultural que ela promove, por outro, há apropriação consciente das ferramentas e tecnologias contemporâneas para divulgar essas tradições e sustentar seus projetos institucionais.

Embora esses projetos revivalistas se alinhem a iniciativas transnacionais de patriarcados, comunidades monásticas e eparquias, seu êxito depende, em grande medida, das condições locais. O engajamento do clero, a qualidade das ações implementadas — sobretudo no que tange à preservação da tradição ritual, à transmissão do conhecimento religioso e à realização de eventos comunitários — e a capacidade de mobilização do público são elementos decisivos para a efetividade dessas iniciativas. A articulação desses fatores contribui para que fiéis — tanto de origem árabe quanto brasileiros — passem a reconhecer novamente essas instituições como espaços significativos na construção de suas identidades religiosas e étnicas.

A partir da análise comparativa entre a catedral Ortodoxa do Rio de Janeiro e a paróquia São Charbel de Campinas, este artigo contribui para os estudos sobre a diáspora árabe no Brasil ao destacar o papel central das instituições religiosas na mediação entre tradição e modernidade, etnicidade e religiosidade, local e transnacional. Mais amplamente, oferece elementos relevantes para compreender o papel das instituições religiosas na era da globalização e da secularização, reafirmando sua capacidade de ressignificação e reinvenção diante de novos desafios sociais e culturais.

Referências bibliográficas

Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.

Bakour, H. B. (2007). *A Igreja Ortodoxa Antioquina na cidade do Rio de Janeiro: Construção e manutenção de uma identidade religiosa diaspórica no campo religioso brasileiro* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal Fluminense].

Bandak, A. (2015). Exemplary series and Christian typology: Modelling on sainthood in Damascus. In A. Bandak & L. Højer (Eds.), *The power of example: Anthropological explorations in persuasion, evocation and imitation* (pp. 47–63). Royal Anthropological Institute.

Barth, F. (2000). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Contracapa.

Barth, F. (2005). Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica*, (19), 15–30.

Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Routledge.

Bogomilova, N. (2004). Reflexions on contemporary religious revival: Religion, secularization, globalization. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 24(4), 1–11.

Buzalka, J. (2008). Syncretism among the Greek Catholic Ukrainians in Southeast Poland. In S. Mahieu & V. Naumescu (Eds.), *Churches in-between* (pp. xx–xx). Lit Verlag.

Cruz, R. A. B. (2018a). *Lugares de interseção: Espaços sagrados melquitas e dinâmicas identitárias no Líbano* [Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense].

Cruz, R. A. B. (2018b). *Primos em Minas: Processos de construção identitária na comunidade árabe de Juiz de Fora*. Autografia.

Cruz, R. A. B. (2023). Turismo religioso e construção identitária entre os cristãos libaneses do Rio de Janeiro. Trabalho apresentado na XIV Reunião de Antropologia do Mercosul, Universidade Federal Fluminense.

Cruz, R. A. B. (2024). Arenas of Charisma: Memory and devotion to Abūnā Bshara Abou Mourad in the construction of the Greek Catholic community in Lebanon. *Revista Antropolítica*, 56(3), 1–23.

Durkheim, É. (1968). *Formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie* (5ª ed.). Presses Universitaires de France. (Obra original publicada em 1912)

El-Ghandour, T. (2024). *A caminho da salvação: Reflexões para o dia a dia*. Literaturaforte.

Gluckman, M. (1987). Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In B. Feldman-Bianco (Org.), *Antropologia das sociedades contemporâneas: Métodos* (pp. 237–364). Global.

Hannerz, U. (1996). *Transnational connections: Cultures, people, places*. Routledge.

Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*. Flammarion.

Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a chain of memory* (S. Lee, Trans.). Rutgers University Press.

Herzfeld, M. (2005). *Cultural intimacy: Social poetics in the nation-state*. Routledge.

Ho, E. (2006). *The graves of Tarim: Genealogy and mobility across the Indian Ocean*. University of California Press.

Karam, J. T. (2009). *Um outro arabesco: Etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal* (D. Bottman, Trad.). Martins Fontes. (Obra original publicada em 2007)

Knowlton, C. (1961). *Sírios e libaneses: Mobilidade social e espacial*. Anhambi.

Mendes, N. R. (2013). *"Líbano no coração": Revivalismo religioso e mobilização étnico-nacional na comunidade maronita do Rio de Janeiro* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal Fluminense].

Pinto, P. G. H. da R. (2010). *Árabes no Rio de Janeiro: Uma identidade plural*. Cidade Viva.

Roudometof, V., Agadjanian, A., & Pankhurst, J. (2005). *Eastern Orthodoxy in a global age: Tradition faces the 21st century*. Rowman Altamira.

Tambiah, J. S. (1985). *Culture thought and social action*. Harvard University Press.

Truzzi, O. (1997). *Patrícios: Sírios e libaneses em São Paulo*. Hucitec.

Truzzi, O. (2016). Religiosidade cristã entre árabes em São Paulo: Desafios no passado e no presente. *Religião e Sociedade*, 36(2), 266–291.

Truzzi, O. (2019). Sírios e libaneses no oeste paulista – décadas de 1880 a 1950. *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*, 36, 1–27.

Whitehouse, H. (2000). *Arguments and icons: Divergent modes of religiosity*. Oxford University Press.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/1sg98x48.

Lembrar é fácil, difícil é esquecer: memórias de mulheres palestinas

Ashjan Sadique Adi[1]

Elizabeth Hazin[2]

Hanin Majdi Waleed Mustafa Kassem Dawud[3]

Resumo: O presente artigo versa a respeito de memórias e exílios palestinos em função da migração. Seis mulheres brasileiras-palestinas usufruem do direito de narrar suas vivências e registrar sua memória individual. Conectadas pela *Nakba*, essas memórias são também coletivas. O objetivo é apresentar memórias individuais que dialogam entre si e seus efeitos nas trajetórias de vida dessas mulheres. Os relatos oferecem um convite à reflexão sobre o impacto da expulsão e do exílio em razão do sionismo e o efeito da nostalgia como ferramenta de enraizamento. Foi utilizada metodologia biográfica que trata de processos identitários e de como os sujeitos dão sentido às suas experiências. Como resultado constatamos processos intergeracionais atravessados por nostalgia e fortemente influenciados pela história palestina e todas as separações que a "cortam".

Palavras-chave: Palestina; Memória; Exílio; Migração.

REMEMBERING IS EASY, FORGETTING IS DIFFICULT: MEMORIES OF PALESTINIAN WOMEN

Abstract: This article discusses Palestinian memories and exiles due to migration. Six Brazilian-Palestinian women exercise their right to narrate their experiences and record their individual memories. Connected by the Nakba, these memories are also collective. The goal is to present individual memories that dialogue with each other as well as their influence on these women's life trajectories. The accounts invite reflection on the impact of expulsion and exile due to Zionism and the effect of nostalgia as a tool for rooting. A biographical methodology was used to address identity processes and how individuals make sense of their experiences. As a result, we observed intergenerational processes marked by nostalgia and strongly influenced by Palestinian history and the separations that "cut through" it.

[1] Doutora em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo/USP, Ribeirão Preto. Mestra em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/UFMS, Campo Grande. Graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/ UFMS, Corumbá. Secretária de Assuntos Acadêmicos da FEPAL: Federação Árabe-Palestina do Brasil. E-mail: ashjansadique@yahoo.com.br. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1387-3818.

[2] Doutora em Literatura Brasileira (USP, 1991). Pesquisadora Colaboradora Plena junto ao Programa de Pós-graduação de Literatura da Universidade de Brasília (UnB). Líder do Grupo de Pesquisa (CNPq) Estudos Osmanianos: arquivo, obra, campo Literário. Poeta. E-mail: ehazin555@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7577-4850.

[3] Mestre em Educação Física na área de Esporte, Lazer e Sociedade pela Universidade Federal do Paraná/UFPR, Curitiba. Graduada em Educação Física pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba. Presidente da ADEMADAN: Associação de Defesa do Meio Ambiente e Desenvolvimento de Antonina. E-mail: eusouhanin@gmail.com.

Keywords: Palestine; Memory; Exile; Migration.

Introdução

Este artigo é composto de memórias femininas palestinas. Sabe-se, como ressalta Bosi (2012), que a memória não é um refúgio, mas uma fonte, um manancial de razões para lutar, deixando de ter um caráter de restauração do passado, tornando-se geradora e potencializadora do futuro, composta de memória social, memória histórica e coletiva, que desconhece a ordem cronológica e opera com grande liberdade, recolhendo fatos de histórias individuais carregadas de um significado coletivo.

Seu objetivo é trazer as memórias, histórias, reminiscências permeadas por dores e alegrias de seis palestinas-brasileiras conscientes de que escrever nossas lembranças e recordações, além de ser um ato afetivo, cultural, linguístico e mnemônico, é um ato político: escrevemos sobre a Palestina e pela Palestina.

Escrever sobre e por esta terra é um ato político porque a Palestina foi historicamente apagada, sua história foi ocupada por mentiras, foi esquecida, silenciada, distorcida pela linguagem, pelo discurso, que, como uma moeda, tem dois lados e o lado que tem prevalecido nesses registros é o lado do opressor, do regime colonizador que insistentemente corta a Palestina com genocídios, epistemícidios e memoricídios planejados e executados pelo sionismo.

O sionismo não é um movimento religioso e sim político-nacionalista que deu origem ao Estado de Israel (Said, 2009), conectando ideologias colonialistas, racistas e extremistas, fundadas por eurojudeus, ou seja, por pessoas originariamente europeias, que professam a religião judaica e que reivindicam um Estado exclusivamente judeu na Palestina via limpeza étnica do povo nativo e originário.

No âmbito simbólico, o sionismo cria suas próprias palavras, reinventando-se para difundir inverdades e subtrair do povo palestino sua origem. Segundo Hobsbawm (2008, p. 209), até mesmo o hebraico era uma "[...] língua que judeu nenhum jamais utilizara para fins comuns desde o cativeiro da babilônia" e foi instrumentalizada pelo sionismo, já que os eurojudeus tiveram que reaprender o idioma. Nesse sentido, o autor relembra:

> Havia acabado de ser inventada (1880) como língua de uso cotidiano - diferente de uma língua sagrada e ritual ou de uma erudita língua franca – por um homem que iniciara o processo de provê-la com um vocabulário apropriado, inventando um termo hebraico para "nacionalismo"; o idioma era aprendido mais como um distintivo do compromisso com o sionismo do que como meio de comunicação (Hobsbawm, 2008).

Por isso, nessa linha, temos "o perigo de uma história única", como afirma Chimamanda Adichie (2009), que nos faz conhecer apenas um lado desta, expressa por aquele que detém o poder e reivindica para si a verdade absoluta. Por isso, a premência da nossa escrita é: já que a "história nunca é dita ou lida de maneira inocente, ela é sempre para alguém" (Jenkins, 2001, p. 86). Assim, é preciso pensar quem conta a história, como ela é contada e a quem é assegurada a legitimidade de contá-la; a história e a memória têm versões plurais.

A Palestina foi silenciada dos mapas, do cinema, da literatura, dos textos científicos, fruto do orientalismo, como nos traz a obra homômina do autor palestino Edward Said. Sua história foi apagada dos livros didáticos analisados em pesquisa de doutorado de uma das autoras, em que não há nenhuma referência à Nakba, a Catástrofe Palestina de 1948 que segue até nossos dias, contudo e dialeticamente, na continuidade de dor e do trauma está também a continuidade da luta.

Sayigh (2002, p. 17) aponta que: "A Nakba é um elemento constitutivo da identidade palestina, um local de memória coletiva que liga todos os palestinos a um ponto específico no tempo que se tornou para eles um 'eterno presente'", mas ainda há muitos escombros silenciando esta história e suas riquezas. Estamos aqui para resgatá-las.

Por isso a urgência dessas palavras que têm o poder de demarcar uma cultura, uma trajetória, uma geografia que ainda pulsa, luta, existe e sobrevive. Assim:

> As palavras determinam o que é lembrado e o que é esquecido. Transmutar memórias individuais palestinas [...] de narrativas orais em palavras escritas é uma tarefa urgente para os investigadores numa "corrida contra o tempo" (Sayigh, 2002).

Ao escrever, demarcamos nossa existência, a existência de nossa história, de nossa memória, de nosso território ancestral, e, como indivíduos e coletivo, compomos uma unidade só. Ao escrever sobre nós, escrevemos sobre nosso povo e resistimos. Seja bem-vindo, leitor, a uma escrita-resistência - *Ahlan wa sahlan*! Ao explorar o poder do passado, nós, autoras, mostramos a urgência da questão da memória para a compreensão do presente palestino (a ambiguidade da palavra "presente" não é mera coincidência).

Como afirma Anzaldúa (2000, p. 232):

> E à medida que internalizamos este exílio, percebemos a estrangeira dentro de nós mesmas e entre nós. Desde então estamos buscando aquele eu, aquele "outro" e umas às outras. E em espirais que se alargam, nunca retornamos para os mesmos lugares de infância onde o exílio aconteceu, primeiro nas nossas famílias, com nossas mães, com nossos pais. A escrita é uma ferramenta para penetrar naquele mistério, mas também nos protege, nos dá um distanciamento, nos ajuda a sobreviver.

A escrita deste artigo despertou lágrimas, como trouxe uma das autoras: "Comecei a ler o texto da (...) e parei na metade, estou chorando. Teu texto emociona, é vivo e pulsante. Decidi não ler mais. Nossas histórias são muito parecidas. De todas nós. E, tenho medo de copiar emoções". Nossas histórias se encontravam, nossas memórias se emaranhavam e prantos rolaram: todas somos atravessadas pelo exílio e pela diáspora, essa dispersão dolorida e forçada de um povo por diferentes lugares do mundo.

Uma referência para o presente artigo é a escritora Lina Meruane (2019), uma chilena-palestina que, ao visitar a Terra ancestral de sua família, se encontra e resgata a sua identidade Palestina. As mulheres que escrevem esse artigo também se identificam como brasileiras-palestinas, uma identidade duplamente constituída entre a nacionalidade brasileira em que nascemos e as origens palestinas das quais descendemos. Somos brasileiras, mas igualmente palestinas, e nos identificamos com

essa afirmação de Meruane (2019, p. 181) sobre a capacidade das palavras de servir ao poder ou à verdade:

> Eu me comprometi quando me impus a examinar a gramática dos silêncios que deixam em branco as páginas necessárias para enfrentar este conflito... Quando comecei a pensar, incessante e obcessivamente, na transformação da realidade que certas palavras tinham levado a cabo… tornando-se parte de um complexo sistema que estrutura a maneira como entendemos a história palestina e a contamos. Seus atributos morais, seus subentendidos ideológicos, mobilizados para servir às projeções e aos projetos de poder.

Portanto, a linguagem pode obscurecer a realidade, sombreá-la, assombrá-la. No entanto, com nossas memórias, buscamos iluminá-la. Lembrar é uma maneira de se posicionar socialmente. E, apesar de tanta morte, mantemos nossa memória viva.

Relatos

Memória de uma ferida ainda viva (Ashjan Sadique Adi)

Se a História Palestina é atravessada por apagamentos, silenciamentos, esquecimentos, a história de mulheres palestinas é ainda mais cortada pelo memoricídio ao lado do horrorizante genocídio atual em que o feminicídio palestino é um de seus perversos objetivos. Nesse sentido, narrar nossas memórias é um ato de denúncia e de resgaste, porque tudo que ocorre na vida de uma palestina, palestino ou descendente tem relação com nossa *Nakba*, a Catástrofe, em árabe, iniciada em 15 de maio de 1948 e ainda presente, um processo de genocídio e de limpeza étnica que expulsou cerca de 800.000 palestinos, executou 70 massacres que mataram um total de 15.000 pessoas, ocupou 774 cidades e povoados e destruiu 531, com a intenção de não deixar vestígios arqueológicos, promovendo um patrimonicídio. E a história familiar que vou contar tem íntima ligação com a *Nakba*. Passados os anos, foi ela que nos trouxe até aqui.

Meu avô, Said Abdel Aziz Adi, aportou no Brasil em 8 de novembro de 1955, após sua viagem de dois meses em um navio repleto de imigrantes que buscavam desbravar uma terra desconhecida. Meu pai, Sadique Adi, chegou em 1968 e minha mãe, Rahma Beirat, em 1972, ambos em uma viagem mais digna: de avião. Nesse mesmo ano, casaram-se na Bolívia em razão de não terem adquirido, até então, a naturalização brasileira (minha mãe só a conseguiu após o terceiro filho, mas esta história contarei em um outro trabalho).

Em 1973, nasceu o primogênito de 4 filhos, seguido dos irmãos, um nascido em 1976, outro em 1980, e eu, a caçula, nascida em 1984. Em meio a pedidos dos familiares para que o primogênito fosse criado na Palestina, e com a ideia de que meus pais não demorariam a retornar definitivamente à nossa terra, em 1980 meu pai levou meu irmão mais velho, então com 7 anos, para ser criado pelos nossos avós na Palestina. Ele não queria ficar e chorou na despedida.

Em 1985, aos 12 anos, ele retornou com o peito cravado de revolta ao Brasil; não perdoou meu pai e culpava minha mãe por ter permitido ser deixado lá. Quando meu pai se dirigia a ele em português, respondia: “Fale comigo em árabe, o senhor não me levou na Palestina para aprender nosso idioma?!” E as roupas, perfumes e batons de minha mãe

desapareciam... ela pensava que fossem as domésticas; as demitiu, as substituiu e os sumiços permaneciam, até que, desabafando a uma sábia senhora, esta disse a minha mãe: "é teu filho que está fazendo isso". Meu irmão confessou; minha mãe já não se vestia da forma tradicional e ele dizia que lhe doía vê-la vestida daquela forma.

Aos 13 anos, ele retornou e seguiu sua vida na Palestina. Hoje é um homem casado, com 3 filhos e nos liga toda semana. Ele foi o único dos filhos criado na Palestina, separado dos pais e dos irmãos, que permaneceram juntos. Por isso suspeito de seu sentimento de ter sido abandonado e rejeitado, embora meus pais tivessem a melhor das intenções. Entretanto, mais que os próprios fatos, o que impera individualmente é como os sentimos, interpretamos, subjetivamos. E sei que esta história é uma ruptura, um corte na nossa família, uma ferida quiçá cicatrizada, mas que, por vezes, arde, porque ainda está viva.

Para o irmão de (...), os telefonemas semanais para a família no Brasil, as recordações de nossas visitas à Palestina, o partilhar de fotografias antigas e o sentimento de saudade, nossa *achuác*, amenizado nas longas conversas ao telefone, são formas de manter o elo familiar com os pais e irmãos além-mar, e fazer com que o vínculo não seja enfraquecido, que se mantenha sólido e firme, a despeito do tempo, apesar da distância.

Nesse sentido, o exílio sou eu, o exílio são meus pais, o exílio foi meu avô, o exílio é meu irmão que foi criado na Palestina, porque meus pais pensavam que logo voltariam para lá, o exílio é a comunidade Palestina de Corumbá, o exílio são os 50 mil palestinos no Brasil, os milhares esparramados na América Latina, os milhões refugiados por esse mundo que insiste em esquecê-los. O exílio é eu não poder ter convivido com meus avós e não saber o que é isso, não ter convivido com meus primos, tios, familiares. O exílio é sentir saudade todas as noites. É essa parte da gente arrancada pelo inimigo.

Minha visita à Palestina: tristeza, indignação, pertencimento (Bácila Lunks Badwan Musa)

Ao descer a rampa enorme do aeroporto de Ben Gurion, as lágrimas brotaram em meus olhos aos montes e, enquanto eu caminhava, trêmula, tentando saber quem eram aquelas figuras nos quadros ao longo da descida, meus pensamentos dançavam loucamente entre sentimentos de alegria e raiva, indignação e ódio por toda aquela estrutura em que eu adentrava. Naquele lugar, até antes de 1948, quando houve a *Nakba*, a grande tragédia do povo palestino, era onde meu pai tinha vivido todas as lembranças que ele me contava. Eu sabia que naquele local meus avós plantavam verduras e legumes e colhiam as azeitonas. E que essas terras eram próximas de onde agora eu estava.

Eu desci aquela rampa pensando que ali meu saudoso pai tinha pisado. Tinha vivido sua infância e seus melhores dias de felicidade plena, com a família e os amigos antes da chegada dos soldados sionistas. Antes de serem expulsos de suas terras. Antes dele ter que se abrigar nas tendas da Cruz Vermelha na fronteira com a Jordânia. Antes dele ter que escolher ser um refugiado de guerra do outro lado do mundo.

Então, de repente, eu pisei forte. Eu me engrandeci. Eu só pensava no que meu pai tinha me contado. Das alegrias dele indo para a plantação com meu avô e meus tios. Dos sapatos feitos de borracha de pneu velho que ele, com olhos úmidos, nos contava sempre que queríamos sapatos novos. Eu pensava nos sapatos de borracha de pneu velho dele

e pisava forte naquele chão do aeroporto. Eu queria pisar como o meu pai tinha pisado naquela terra. Eu queria ser ele ali, pisando de novo naquele chão.

Ao mesmo tempo, eu queria destruir aquilo tudo. Aquele concreto todo no lugar de quantas famílias mortas? De quantas vilas dizimadas? De quantas oliveiras arrancadas? Saí dali querendo sentir a terra pura nos meus pés. Coisa que consegui fazer assim que visitei meus primos. Andar pelos lugares que meu pai viveu trouxe sentimentos que acalentaram meu coração. E andar pelas ruas de Ramallah, ou passear em Nablus ou Kolbi, me deram a paz que eu precisava.

A palavra *Sumud*, resiliência, em árabe, define um palestino. Tanto os de Gaza que preferem a morte a deixar suas terras, como nós, descendentes em qualquer parte do mundo, que nunca permitiremos que uma organização sionista destrua nossas origens e nossa história, que são milenares, carregamos o sentimento de retorno, pois não importa como um palestino se tornou um refugiado: está assegurado pelo artigo 13 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, que "todos tem o direito de deixar qualquer país, incluindo o seu próprio e retornar ao seu país".

Hoje, como uma das filhas da Diáspora, carrego comigo a saudade imensa de estar de novo naquelas terras e de fazer o caminho inverso de meu pai que nunca mais voltou depois que imigrou para o Brasil. Mas conseguiu deixar em nós, seus filhos, e em minha mãe, o sentimento de que podemos nos sentir palestinos mesmo tendo nascido aqui, pois nascemos e crescemos e fomos educados como palestinos e temos muito forte o senso de pátria. O sentimento de revolta e tristeza por terem roubado nossas terras se transformou num ativismo ferrenho e na responsabilidade de mostrar ao mundo que a Palestina existe. E é por ela que vivemos, respiramos e morremos em qualquer terra deste mundo. Por uma Palestina livre, onde todos os seus filhos e filhas possam pisar firme no seu chão, banhar em suas águas e que seus mares possam trazer todos aqueles e aquelas que, um dia, tiveram que migrar.

Exílio às avessas: um vínculo presente na ausência (Elizabeth Hazin)

Havia naquela casa – a de meus pais – um apego desusado a fotografias. Cada um de nós – éramos seis filhos – possuía um álbum todo seu, em que vinham estampados os eventos da infância e da adolescência. Mas havia outros álbuns ainda mais antigos, retratando parentes distantes, aí incluído aquele com fotos de meus avós palestinos, algumas tiradas ainda em Belém, antes da vinda definitiva deles. Foi precisamente neste que descobri a foto a desatar em mim profunda reflexão sobre o que denominarei aqui de "exílio às avessas". Conheci muito cedo esta tal fotografia, mas a minha imaginação a revestia, então, de algo bem diverso do que, na realidade, era.

Figura 1 – Álbum de família



Fonte: arquivo da família.

Como se pode ver, aí estão dispostos os meus avós – Hilue e Hissa – em pé, com os filhos Leoni, Nassri e Mussa (meu pai), o menor de todos, na mesinha atoalhada. Sentadas, em primeiro plano, Mariam, minha bisavó, à esquerda e, à direita, Milade, sua filha e irmã de meu avô. Passei muitos anos acreditando que ambas eram irmãs dele e, só recentemente, por acaso, em conversa com minha mãe, soube que eram mãe e filha. Minha bisavó teve meu avô aos 14 anos, talvez por isso a impressão de que fosse praticamente da mesma idade dos filhos. Foi então que soube a história por trás da fotografia. Mariam não conhecia o Brasil, era sua primeira vinda em visita ao filho que viera muito cedo, em 1906, aos 16 anos. Ele voltou à Palestina ao final da segunda década do século passado, a fim de casar-se e retornara ao Brasil por volta de 1920, com minha avó já grávida, que daria à luz Leoni, no início de 1921. Elas duas, todavia, só vieram em 1924, ano do nascimento de meu pai.

Mariam não gostou do Brasil e decidiu voltar para a Palestina, porém surpreendeu-se ao saber que a filha – Milade – não mais voltaria com ela: escolhera o Brasil como lugar para viver. Essa bisavó, distante de mim no tempo, retornou sozinha e nunca mais voltou a ver os únicos filhos que possuía. Esse fato cravou-se em mim como um espinho, do qual nunca consegui me livrar. Acendeu para sempre em mim a ideia do drama que constitui o exílio e foi justamente através da leitura da autobiografia de Edward Said que me dei conta do quanto o título por ele escolhido – Fora do lugar – alude, de maneira poderosa e intensa, a essa sensação de deslocamento, de descompasso mesmo, de quem vive longe da casa, da comunidade, da familiaridade cultural. É, sem dúvida, a perfeita definição do que se entende por exílio.

Apesar de saber que a palavra exílio, etimologicamente, vem do latim *exsilium* ou *exsul*, significando desterro ou banimento, e deriva de *exsilire* (saltar, lançar para fora,

sair), agrada-me pensar de modo poético – e até fantasioso – que há uma conexão do latim *illium* com o grego *Ílion*, outro nome da cidade de Tróia, na Grécia antiga, transformando o significado da palavra *exillium* em algo como "expulso de Tróia". Ora, esta origem por mim imaginada remete à narrativa da Ilíada de Homero, na qual a queda de Tróia provoca não apenas a destruição de uma cidade, mas a dispersão de seus habitantes pelo mundo. Nesse contexto, *exIlion* simbolizaria mais do que uma mera expulsão: seria o arquétipo do deslocamento humano, um fenômeno que molda histórias e identidades desde o início da civilização.

A fantasia de que "exílio" deriva de *exilion* reforça a ideia de que o deslocamento humano é uma experiência ancestral tão antiga quanto as cidades e os impérios que os homens ergueram e destruíram. Desde os dias em que Tróia ardeu em chamas, passando pela diáspora dos judeus, pelas migrações dos bárbaros e pelos movimentos populacionais forçados pelo colonialismo, a humanidade tem carregado consigo a marca do deslocamento. Essas mudanças, por vezes forçadas, por vezes voluntárias, sempre deixam cicatrizes profundas nas existências humanas.

E o que seria um “exílio às avessas”? O exílio, como já disse antes, é comumente associado à partida forçada ou à impossibilidade de retornar ao lar. Refere-se a quem deixa seu lugar, carregando na bagagem saudades, memórias e a esperança de um reencontro que talvez nunca ocorra. Mas e aqueles que ficam para trás, vendo suas conexões mais profundas se dissiparem ao atravessarem o mar? Como descrever a experiência de ser estrangeiro na própria terra, marcado pela ausência de quem partiu?

É justamente aqui que emerge o conceito de "exílio às avessas", experiência igualmente dolorosa, mas menos reconhecida: a de permanecer no espaço físico de sua própria terra, enquanto a ausência dos entes queridos transforma esse lugar em um deserto emocional. É o exílio interno, uma solidão paradoxal que dilacera quem ficou. Esse conceito não é apenas uma abstração, mas uma realidade vivida por muitos, como a de minha bisavó, que retornou sozinha à Palestina, deixando atrás no Brasil os filhos e os netos, encerrando, para sempre, a possibilidade de tornarem a se encontrar um dia.

Assim, no caso da minha bisavó Mariam, o lar tornou-se uma ideia fragmentada. Ao decidir retornar à Palestina, ela procurava reencontrar a familiaridade de uma terra que representava segurança, cultura e identidade. Mas, ao fazê-lo sem a filha, o lar ao qual regressou nunca mais foi o mesmo. Ela voltou a uma casa despovoada, onde o silêncio ecoava as presenças que ali já não estavam. Assim, o "exílio às avessas" descreve uma condição de deslocamento emocional e cultural. Não se trata da perda do espaço geográfico, mas da perda das pessoas que constituem esse espaço. E é aí que aparece a memória como refúgio. A memória desempenha um papel central na experiência do “exílio às avessas”. Para minha bisavó, lembrar-se dos filhos e dos netos devia ser uma forma de manter vivos os laços que a distância física tentava romper. Talvez ela guardasse objetos, fotografias ou simples fragmentos de recordações que, ao serem revisitados, traziam de volta um instante de presença. Cada refeição preparada no silêncio da cozinha ou cada história contada devia trazer o eco daqueles que estavam longe.

As memórias, nesse sentido, funcionam como um campo onde o “exílio às avessas” é temporariamente suspenso. Ao recordar, é possível habitar um espaço em que as distâncias se dissolvem e os laços são reafirmados.

Hanin, hanin al Watani: nostalgia, nostalgia da minha pátria (Hanin Dawud)

Cresci admirada com a presença do meu avô. Eu, pequenininha, observava aquele homem de presença imponente, com seus aproximadamente dois metros de altura, me olhando com doçura e interrogando se eu sabia quem havia escolhido o meu nome. “Hanin, hanin al Watani”, ele repetia sorrindo. “Nostalgia, nostalgia da minha pátria”, de todos os sentidos possíveis, manifesto os 90 anos da história de quem me batizou. Aquele que viu a morte nascer e crescer ao longo dos 78 anos do genocídio palestino. Que luto solitário!

Diferente da saudade, a nostalgia é o estado de melancolia ou tristeza profunda causada em pessoa exilada ou longe de sua terra natal. Algo que aprendi naturalmente, por meio de uma vida redimensionada por histórias vivas de tortura e exílio, é que, para quem viveu a guerra, não se pergunta sobre a guerra, a dor não é assunto e a crueldade é incompreensível. Logo, o que direi me foi contado por terceiros, mas confirmado pelo conhecimento histórico e geográfico consolidado sobre o nosso território de origem.

Em 1948, meu avô completava 14 anos de existência em uma Palestina livre e milenar. Nesse mesmo período, Israel completava seus primeiros dias de incitação à *Nakba*, catástrofe palestina, no que viria a ser uma estadia prolongada de promoção do terror, sob as mesmas práticas características desse extenso genocídio: desapropriação forçada, cerco total, fuzilamento, privação de água e de alimento.

Em resposta à degradação e à violência, a imigração em massa é um retrato universal da sobrevivência. No fluxo do êxodo, meu avô entrou na rota do exílio, repetindo a história de 800 mil árabes expulsos da Palestina. Em sua bagagem, uma garrafa de água. A Nakba foi uma catástrofe coletiva.

Existe um cheiro que não se esquece. Com a revogação do direito à vida palestina, veio o confisco do sustento, do território e do documento. As fronteiras foram violadas em cada veia, como um veneno injetado para uma morte lenta. Movimento de resiliência, meu avô é pai das comunidades diaspóricas. E o que seria a nostalgia, senão o desejo de retornar. Será preciso viver quantos anos para cumprir esse propósito?

Segundo Said (2009), embora tenha reconhecido o direito de retornar ao seu lugar de domicílio, estabelecido em inúmeras resoluções das Nações Unidas e em leis internacionais, Israel tem veementemente negado a possibilidade de retorno dos palestinos:

> Isso ocorre, em primeiro lugar, por uma série de leis que declaram as terras árabes na Palestina como propriedade abandonada e, portanto, passíveis de desapropriação pelo Fundo Nacional Judeu (que é proprietário legal da terra em Israel “para todo povo judeu”, uma fórmula sem analogia em qualquer outro Estado, ou pseudo-Estado); e em segundo lugar, pela Lei do Retorno, para a qual qualquer judeu nascido em qualquer lugar do mundo tem o direito de reclamar cidadania e residência israelense imediatas (mas não um árabe, mesmo que possa comprovar sua residência e a de sua família por várias gerações na Palestina). Essas duas categorias - que se excluem sistemática e juridicamente - tornam impossível, em qualquer base que seja, que o árabe-palestino regresse, seja indenizado por sua propriedade ou viva em Israel como um cidadão igual ao israelense judeu perante a lei. (Said, 2009, p. 56)

Sobrevivendo ao exílio até os dias atuais, a população autóctone compartilha para além das narrativas de retorno a intensificação de um senso de identidade palestina.

Perante a destituição do território, o registro da memória histórica é uma manifestação de consciência política e comunal dolorosamente simbólica.

Memórias que palestinam em mim (Keithe Souza Matos Abdel Hamid)

O ano era 1986. Minha mãe ocupava-se de comprar alguns cortes de tecido para que a costureira pudesse confeccionar-me alguns conjuntos. À época, não ousávamos diferenciar a peça de cima da de baixo. Meu pai escolhia as mercadorias de sua loja para lotar as malas com os presentes que ele levaria à sua família, da qual ele já estava fisicamente distante há mais de duas décadas.

Ele voltaria à sua terra natal, homem feito, pai de família e levaria a sua filha primogênita para apresentar aos seus. A partir daquele momento, sua família conheceria um homem, que teria agregado ao seu nome de batismo, um outro marco identitário. Ele seria reconhecido por "Abu (...), pai da (...)". Eu estaria inscrita nele e ele em mim, de uma forma culturalmente particular.

Eu não estava preocupada com os quase dois meses de aula que seriam perdidos nem tampouco feliz por estar tanto tempo ausente da escola. O meu foco era organizar-me para a minha primeira viagem, não a minha primeira viagem, mas a primeira viagem internacional (aqui sem conferir a essa internacionalidade nenhum *status* que não fosse a longa distância percorrida).

Não era a primeira viagem, mas seria a primeira sem minha mãe; não era a primeira viagem, mas seria a primeira vez que eu ficaria longe da bagunça das minhas irmãs gêmeas desde que elas nasceram. Recordo-me da elegância do meu traje de viagem, azul-celeste, com leve risca de giz, combinando com as nuvens que eu avistava da pequena janela da aeronave. Ela não abria, mas me abria um mundo que passaria a ser meu.

Friorenta como sou e precavida como é a minha mãe, claro que havia também uma japona; ela não objetivava compor o meu traje, mas proteger-me e aconchegar-me durante as tantas horas de voo. O estrangeirismo *aerolook* ainda não tinha sido difundido pela globalização, por isso e por outras razões menciono o vocábulo traje. Voltando à japona, vocábulo quase não usado atualmente, porém rebatizado pelo mercado da moda, posso dizer que ela era confortavelmente acolchoada e, segundo meu pai, foi molhada pela baba derramada dos meus lábios pueris, durante as muitas horas de sono.

Nossa primeira parada, iluminada, foi no gigante aeroporto Charles de Gaulle onde passaríamos uma noite até pegar o próximo voo ao destino que seria parte da composição identitária de quem hoje sou. O aeroporto final não tinha a nossa bandeira empunhada; era um lugar hostil. Eu não conhecia essa palavra em 1986, mas era capaz de senti-la por meio dos olhos daquela pessoa que revistara minha mala e que jogara o meu perfume no chão até que ele se quebrasse.

Eu só tinha 9 anos de idade, mas era capaz de reconhecer a hostilidade, mesmo sem conhecer o vocábulo e capaz de narrar o acontecimento ao meu pai e enfatizar que ela o fez de propósito. Este termo eu já conhecia. O meu passaporte de entrada na terra que eu tanto queria conhecer era este? Alguém daquela terra, que deveria me anfitriar, quebrara de propósito o meu perfume!

– Não, filha, deve ter sido sem querer. Acidentes acontecem. Eu comprarei outro para você. Essas foram as inseguras palavras do meu pai. Palavras de um pai que queria proteger a filha da opressão e do sofrimento que ele mesmo abrigava, muito

provavelmente desde a saída da sua terra natal, desde o seu refúgio e que, naquele momento, ele voltava a experimentar.

Quais seriam os sentimentos do meu pai, há tanto tempo exilado de sua terra, há tanto sem voltar, há tanto sem ver os seus? Tanto tempo, que nesse ínterim, perdeu a sua mãe sem a oportunidade de dela se despedir. Como seria o seu reencontro com o seu pai? Como seria rever seus irmãos e conhecer outros que ele nem sequer viu nascer?

O caminho percorrido do aeroporto até a cidade/vilarejo do meu avô parecia mais longo que todo o voo, quiçá porque eu pensava em todas essas perguntas, quiçá porque a ansiedade da chegada ou a revolta pela maldade do aeroporto não me deixaram dormir nesse trajeto. Até que, finalmente, estávamos em *Kfar Ni'ma*, finalmente estávamos na Palestina.

Eu estava no lugar que, de algum modo, conhecia sem nunca ter ido, estava na terra do meu pai, na terra de meu avô, estava na minha outra terra, estava no cenário de tantas das narrativas do meu pai. Elas não eram um conto de fadas. Elas existiam de verdade. Existiam também as suas personagens. A partir daquele momento, eu também seria personagem daquela história.

Na verdade, na Palestina nós estávamos desde a aterrisagem do avião, mas aquela porção era a Palestina ocupada pelo regime sionista e, portanto, tão hostil. Claro que isso eu só vim entender bem mais tarde, mas, *in loco*, a busca por esse entendimento já havia sido plantada.

Despertadas em mim tantas curiosidades: por que meu pai tinha saído da sua terra, por que, entre amigos palestinos no Brasil, eles relatavam as dificuldades das famílias de lá, que dificuldades eram essas, por que as azeitonas plantadas pelo nosso povo não eram apenas colhidas, mas arrancadas desde a raiz das oliveiras, o que eles queriam de nós?

Nada disso me foi claramente explicado nos quase 60 dias da minha permanência. De fato, eu não verbalizei essas perguntas. Eu não entendia nem vivenciava a dor, mas entendia e vivenciava a alegria. Ela fora soberana naqueles dias a excetuar-se no dia da despedida (um capítulo à parte, que só quem vai à Palestina e tem de se despedir da família consegue entender). O cultivo da alegria palestina é também uma maneira de subverter a opressão, uma espécie de anarquia, uma forma de resistência: a anarquia da alegria.

Apesar da alta temperatura daquele mês, eu sentia o arejar do vento, especialmente quando galopava no cavalo que me levava aos melhores lugares da colheita. Eu não temia nem o galope nem a possibilidade de aparição da bruxa *Uadha*, único inimigo até então apresentado nas narrativas de meu pai. Ela não podia ser mais cruel que a mulher do aeroporto.

Eu e meus novos familiares, alguns, inclusive, mais novos que eu, colhíamos uvas, figos e a brincadeira de criança tinha uma realidade e uma liberdade que não me faziam imaginar o quão preso e oprimido era o meu povo.

Até que é chegado o dia em que meu pai foi fazer uma visita não indicada para mim: foi ver um amigo de infância na prisão, um privilégio, já que muitos dos presos palestinos pelo Exército Sionista são levados não se sabe para onde ao certo. Mas a minha insistência me fez ir com meu pai e, mesmo sem acompanhá-lo até o destino, a sala de visitas, tive o meu pacote de chiclete confiscado. Era a segunda vez que pessoas naquela terra se apropriavam do que não lhes pertencia.

Mais tarde entendi que elas, muito antes, também haviam se apropriado de parte das nossas terras com ocupação ilegal. Mais tarde entendi o porquê do exílio, a sua relação com a *Nakba* (catástrofe), iniciada em 1948 e continuada pelo permanente processo de tentativa de limpeza étnica por meio da expulsão e do genocídio de tantos palestinos e palestinas. Entendi que o meu traje azul-celeste testemunharia e seria pintado por outras cores que passariam a me vestir.

Parece clichê dizer que uma viagem sempre nos modifica, contudo, na prática, a minha primeira ida à Palestina, mesmo com os conflitos vividos, mesmo chegando sem falar uma única palavra em árabe, mesmo sendo uma criança longe quase 2 meses da mãe, mesmo tendo o natural estranhamento de uma outra cultura, mesmo tendo chorado escondido de saudade, teve também um pertencimento de um mundo que já era meu, além da descoberta de algumas das minhas "palavramundo" (Freire, 1992).

A minha primeira viagem à Palestina não me modificou meramente, ela me apresentou o que seria parte da minha composição identitária. E, a partir dali, seria outra a minha manifestação.

Ela fez reverberar em mim a busca pela compreensão.

Meu entendimento infantil já acenava que eu havia vivido uma injustiça.

Meu entendimento cidadão me fez entender que os palestinos são injustiçados desde a invasão de suas terras.

Meu entendimento humano me fez refutar qualquer forma de opressão.

Meu entendimento me faz ter causas.

E a luta pela libertação da Palestina é uma delas.

Palestina livre do rio ao mar, a partir do Brasil: um esperançar adulto, plantado por um anseio pueril.

Diante do meu envolvimento com toda essa história, seja pela vivência das vezes que estive naquela terra, seja pelas memórias das narrativas do meu pai, seja por presenciar o que vivem palestinas e palestinos, eu, de alguma maneira atravessada pelo exílio ou pela diáspora, passei a indagar a mim mesma, valendo-me também das reflexões de Paulo Freire, por ocasião da minha profissão e da admiração pelo educador, considerando que:

> A existência humana é, porque se fez perguntando, a raiz da transformação do mundo. Há uma radicalidade na existência, que é a radicalidade do ato de perguntar. [...] Radicalmente, a existência humana implica assombro, pergunta e risco. E, por tudo isso, implica ação, transformação (Freire, 1992).

E foi indagando, investigando e vivenciando que encontrei as respostas às perguntas que me fiz aos 9 anos de idade. Partilhar essas respostas é a maneira que nós temos para impedir o memoricídio e a limpeza étnica de nosso povo.

A vivência do meu pai em uma Palestina livre foi muito curta, tendo em vista que ele nasceu em 1944, pouco tempo antes da *Nakba*. A sua vivência numa Palestina ocupada o impulsionou à imigração, como tantos outros palestinos antes e depois dele. Como filha da diáspora, minha luta por uma Palestina livre durará o tempo da minha existência.

Palestina enraizada em nós e nós nela. *Sumud*!

Memórias que transformam dor em força e determinação (Ruayda Hussein Ali Rabah)

Durante décadas ouvimos nossos pais contarem sobre sua terra natal, seus olivais, suas videiras e suas figueiras e seus entes queridos. Tudo era gravado em nosso imaginário e, por vezes, nos sentíamos parte daquela história. E, ainda assim, nós, da diáspora Palestina – ou pelo menos eu –, não conseguimos entender o porquê de terem abandonado sua pátria tão amada e tantas riquezas que tinham lá, nem mesmo a tristeza em seus olhares ao falarem de suas terras, até mesmo quando contavam histórias engraçadas envolvendo parentes, familiares e amigos.

Desde sempre ouvia de meu pai, em suas cinco orações diárias, um único pedido a Deus: seu retorno à Palestina, e que lá fosse seu local de repouso. Em 1997, meu pai visitou a Palestina com um sobrinho que foi nos visitar no Brasil, primo este que não conhecíamos até então, isso após 37 anos de exílio. E, infelizmente, após 37 dias de sua chegada à Palestina, ele veio a falecer, foi velado e enterrado em sua pátria como sempre desejou, mas sem que pudéssemos dar nosso último adeus ao nosso amado pai.

Foi a partir desse fato que entendi a dor que via em seus olhares, e vi a dor do olhar de minha mãe triplicar, ela somava mais uma perda em seu exílio, que deixa marcas de perdas, de descontinuidade por ser separado de sua terra natal, de suas raízes e de seu passado (Said, 2002). Decidi então que os sonhos de meu pai que não haviam se realizado e os de minha mãe deveriam ter continuidade. Em 1999, dois anos e meio após o falecimento de meu pai e um ano e meio de meu casamento com um palestino brasileiro, resolvemos vir para a Palestina, e já faz 26 anos que aqui estou, mas este é outro longo capítulo de tantas memórias.

É claro que, a princípio, achava que me sentiria no exílio, mas me surpreendi com o que senti quando aqui cheguei. Era como se eu somente estivesse retornando a um lugar que sempre me pertenceu, me sinto hoje tão enraizada nestas terras quanto as oliveiras de meus pais. E nada neste mundo foi mais gratificante para mim que ver, pela primeira vez, a alegria do olhar de minha querida mãe, hoje uma senhora de 88 anos, quando veio me visitar após um ano de minha chegada aqui na Palestina, apesar de ter passado por humilhações no aeroporto pelos sionistas.

Seu sentimento de revolta por ser uma estrangeira em seu próprio país também era bastante nítido, mas, com certeza, nada iria conseguir tirar sua felicidade de retornar e ver seus familiares após 35 anos de exílio. Como diz Shilling, (2014, p. 16), "O exílio é estar com malas prontas o tempo todo" e, ao ouvir as orações de meu pai (que Deus o tenha), era realmente isso que eu sentia, que ele, a qualquer momento, faria suas malas e sairia de seu exílio que tanto o deixava impotente.

Por outro lado, a dor que percebia no olhar de minha mãe me passava um sentimento totalmente contrário, a força e a determinação de que pertencia a um lugar sim, e que continuará a pertencer. E foi esta força, esta esperança de retorno que me fez entender que, apesar de toda a dor, sofrimento, contínuos genocídios perpetuados pelos ocupantes israelenses, esta sempre será a nossa pátria, e não a esqueceremos; a memória Palestina estará sempre presente, seja no exílio, na diáspora, ou até mesmo nos refugiados palestinos espalhados pelo mundo todo e nos refugiados em sua própria pátria. E, parafraseando o poeta palestino Mahmoud Darwish (2001), hoje entendo o que significam essas palavras: Ela se chamava Palestina, ainda se chama Palestina e continuará a se chamar Palestina.

Considerações finais

A construção de um texto como este, composto por diferentes vozes e memórias, pode – de saída – sugerir um caráter fragmentado. No entanto, ao longo da leitura, percebe-se que essas inúmeras perspectivas não enfraquecem a coesão do todo, antes enriquecem a compreensão do tema, oferecendo um panorama mais amplo e mais profundo das experiências aqui compartilhadas. Se cada autora traz sua própria vivência e linguagem, é na interseção dessas narrativas que se revela um sentido maior, no qual o individual se funde ao coletivo.

A memória, elemento central deste trabalho, se apresenta não como um registro estático do passado, mas como um texto dinâmico, tecido por lembranças que se entrelaçam e se ressignificam no presente. Cada um dos relatos aqui expostos contribui para essa teia de significados, e demonstra que recordar é um ato não apenas de preservação, mas também de reconstrução. Sim, porque não se trata apenas de reviver o que foi, mas também de interpretar, dar novos sentidos e integrar essas vivências a um contexto mais amplo.

Além disso, pode ser dito que a diversidade dos textos evidencia a complexidade da experiência humana, deixando claro que a história não se faz através de uma única voz, mas de um coro de testemunhos que se complementam. A aparente dispersão dos relatos dá lugar a um entendimento mais orgânico da memória, mostrando que a pluralidade não é aqui sinônimo de desordem, mas sim de uma riqueza que só pode se manifestar plenamente quando diferentes perspectivas encontram espaço para coexistir.

Assim, a unidade deste texto não está na uniformidade, mas na harmonia entre as diferenças. O que de repente pode ser visto como fragmentação termina se revelando um método para dar conta da complexidade do tema abordado. Ao finalizar esta leitura, resta no leitor a compreensão de que as memórias, ainda que únicas, fazem parte de um tecido maior, no qual cada fio, por mais individualizado que seja, contribui para a construção de uma narrativa comum. Este texto, portanto, não apenas preserva lembranças, mas também reafirma a importância de ouvi-las, registrá-las e compreendê-las em sua diversidade. Pois é na pluralidade das vozes que paradoxalmente encontramos o mais profundo sentido de unidade.

Por fim, o que temos nestes escritos são seis mulheres, seis histórias, uma infinidade de memórias. Histórias diferentes, particulares, específicas na sua maneira de narrar. Histórias em comum, em comunhão ao que fazem reverberar, que exalam a palestinidade em cada uma das autoras.

Histórias com os ecos dos gritos de resistência de um povo que, na Palestina e no deserto do mundo, resiste para existir. Histórias com os ecos das narrativas de nossos ascendentes, que da Palestina tiveram de sair, com os ecos das muitas tentativas de nos silenciar, com os ecos de construção da nossa identidade, seja aqui, seja lá. Histórias para manter nossa Palestina sempre viva e registrada em nossa humanidade.

Referências bibliográficas

Adichie, C. N. (2009). *O perigo de uma história única*. Conferência apresentada na TED Global: A essência das coisas não visíveis, Oxford, Reino Unido. https://www.geledes.org.br/chimamanda-adichie-o-perigo-de-uma-unica-historia/.

Anzaldúa, G. (2000). Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo (É. de Marco, Trad.). *Estudos Feministas, 8*(1).

Bosi, E. (2012). Memória: enraizar-se é um direito fundamental do ser humano [Entrevista concedida a M. S. Bruck]. *Revista Dispositiva, 1*(2), 196–199. https://bit.ly/36OUquh.

Freire, P. (1992). *Por uma pedagogia da pergunta*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.

Hobsbawm, E. (2008). *A era dos impérios (1875–1914)*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.

Jenkins, K. (2001). *A história repensada* (M. Vilela, Trad.). São Paulo, SP: Contexto.

Darwish, M. (2001). *Menos rosas* (M. L. Prieto González, Trad.). Madrid: Hiperión.

Meruane, L. (2019). *Tornar-se palestina* (M. Sanchez, Trad.). Belo Horizonte, MG: Relicário.

Said, E. W. (2002). *Reflexões do exílio e outros ensaios*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.

Said, E. W. (2004). *Fora do lugar: memórias*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.

Said, E. W. (2009). *A questão da Palestina* (1ª ed.). São Paulo, SP: Unesp.

Sayigh, R. (2002). Remembering mothers, forming daughters: Palestinian women's narratives in refugee camps in Lebanon. In N. A. F. Yuval-Davis (Ed.), *Women and the politics of military confrontation: Palestinian and Israeli gendered narratives of dislocation*. New York, NY – Oxford: Berghahn Books.

Shilling, F. (2014). E o exílio? *Boletim do IBCCrim, 22*(263). São Paulo, SP.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/320gbe76.

Identidades Libanesas: los Desafíos del Sentimiento de Pertenencia y las Diferencias con la Comunidad Libanesa en la Diáspora en Brasil

Luana Menezes[1]

Dedicatória - para Marlene Jorge Menezes

Resumen: Este trabajo busca investigar cómo se construyen las identidades libanesas en la comunidad en diáspora en Brasil, identificando las diferencias y similitudes del sentimiento de pertenencia entre esta comunidad y la población que aún reside en el Líbano. Se analiza cómo los temas de identidad y diáspora han sido estudiados en las ciencias humanas en los últimos años, con un enfoque poscolonial aplicado al caso libanés. La metodología empleada es cualitativa, basada en el análisis de contenido de fuentes primarias y secundarias a través de una revisión sistemática de carácter exploratorio. La hipótesis principal sostiene que existen diferencias en el sentimiento de pertenencia a una nación libanesa entre los residentes en el Líbano y los integrantes de la diáspora en Brasil. La pregunta central es: ¿cuáles son las diferencias y similitudes en el sentimiento de identidad nacional entre estas comunidades? A través del análisis de obras escritas por dos brasileños hijos/nietos de libaneses, se identificaron diferencias clave: el papel de la cultura cotidiana, como la comida y la música, en la identificación con el Líbano; la memoria en la construcción del imaginario identitario; y la lengua, que puede ser una barrera, pero también un elemento integrador. Además, se observó una similitud destacada: la reproducción de lógicas identitarias influenciadas por las comunidades religiosas dentro de la diáspora libanesa en Brasil.

Palabras clave: Nación; Identidad; Diáspora; Líbano; Brasil.

IDENTIDADES LIBANESAS: OS DESAFIOS DO SENTIMENTO DE PERTENCIMENTO E AS DIFERENÇAS COM A COMUNIDADE LIBANESA NA DIÁSPORA NO BRASIL

Resumo: Este trabalho busca investigar como as identidades libanesas são construídas na comunidade da diáspora no Brasil, identificando as diferenças e semelhanças no sentimento de pertencimento entre essa comunidade e a população que ainda reside no Líbano. Analisa-se como os temas de identidade e diáspora têm sido estudados nas ciências humanas nos últimos anos, com um enfoque pós-colonial aplicado ao caso libanês. A metodologia empregada é qualitativa, baseada na análise de conteúdo de fontes primárias e secundárias por meio de uma revisão sistemática de caráter exploratório. A hipótese principal sustenta que existem diferenças no sentimento de pertencimento a uma nação libanesa entre os residentes no Líbano e os integrantes da diáspora no Brasil. A pergunta central é: quais são as diferenças e semelhanças no sentimento de identidade

[1] Doctoranda en Ciencias Humanas: Geografía, Antropología y Estudios de África y Asia por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), España. Maestría en Estudios Árabes e Islámicos Contemporáneos (2024) por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), España. Licenciada en Relaciones Internacionales (2023) por la Universidad Federal de Pelotas (UFPel), Brasil. Correo electrónico: menezes.luuuh@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3710-4909.

nacional entre essas comunidades? Por meio da análise de obras escritas por dois brasileiros filhos/netos de libaneses, identificaram-se diferenças-chave: o papel da cultura cotidiana, como a comida e a música, na identificação com o Líbano; a memória na construção do imaginário identitário; e a língua, que pode ser uma barreira, mas também um elemento integrador. Além disso, observou-se uma semelhança destacada: a reprodução de lógicas identitárias influenciadas pelas comunidades religiosas dentro da diáspora libanesa no Brasil.

Palavras-chave: Nação; Identidade; Diáspora; Líbano; Brasil.

LEBANESE IDENTITIES: THE CHALLENGES OF BELONGING AND THE DIFFERENCES WITH THE LEBANESE COMMUNITY IN THE DIASPORA IN BRAZIL

Abstract: This study aims to investigate how Lebanese identities are constructed within the diaspora community in Brazil, identifying the differences and similarities in the sense of belonging between this community and the population that still resides in Lebanon. It analyzes how the themes of identity and diaspora have been studied in the humanities in recent years, with a postcolonial approach applied to the Lebanese case. The methodology employed is qualitative, based on content analysis of primary and secondary sources through a systematic exploratory review. The main hypothesis argues that there are differences in the sense of belonging to a Lebanese nation between residents in Lebanon and members of the diaspora in Brazil. The central question is: what are the differences and similarities in the sense of national identity between these communities? Through the analysis of works written by two Brazilian authors, descendants of Lebanese migrants, key differences were identified: the role of everyday culture, such as food and music, in identification with Lebanon; memory in the construction of the identity imaginary; and language, which can be both a barrier and an integrating element. Additionally, one notable similarity was observed: the reproduction of identity logics influenced by religious communities within the Lebanese diaspora in Brazil.

Keywords: Nation; Identity; Diaspora; Lebanon; Brazil.

Pode parecer um exagero ou uma daquelas lembranças falsas e idealizadas, mas eu me lembro como se fosse hoje da primeira vez que ouvi a palavra "Líbano". Na cozinha da minha casa de infância, tudo que era bom, gostoso e perfumado "vinha do Líbano", ainda que em plenos anos 1980 as imagens que surgiam na televisão sobre a terra da minha família dissessem o contrário. Esse quadro complexo e instável, que misturava o sabor dos doces de pistache e os tiros da Guerra Civil deixava claro que o meu Líbano era melhor que o da vida real.
(Murilo Meihy, Os libaneses)

Introducción

El presente trabajo aborda una investigación sobre la construcción de las identidades libanesas, buscando identificar cómo el sentimiento de pertenencia a la nación es distinto en la comunidad en diáspora, específicamente en Brasil. Para realizar este análisis fue necesario hacer un recorrido de cómo los estudios sobre la *identidad* como concepto analítico dentro de las ciencias humanas han sido construidos, así como

los estudios sobre la diáspora en el postcolonialismo, en los últimos años. Algunos puntos clave serán analizados a lo largo del ensayo en lo que respecta a los estudios sobre identidad, cómo la idea de sistemas de clasificación rígidos en contraposición a la existencia de una hibridez cultural (Amselle, 1998); críticas sobre las interpretaciones occidentales de la historia de los países árabes y el poder de nombrar, que genera distintas formas de poder y exclusión (Laroui, 1994); la formación de identidades personales y colectivas que se forman a partir de diversos factores como la familia, la nacionalidad, la religión, la clase, etc., y cómo el sentimiento de pertenencia crea razones para actuar (Appiah, 2018). En cuanto a los análisis de la diáspora en los estudios postcoloniales, se evidencian puntos importantes como la diferencia de cómo los miembros de la diáspora se identifican a sí mismos y cómo los observadores externos los caracterizan; la existencia de una tensión entre los Estados-nación y sus respectivas diásporas, en la cual los Estados buscan crear una identificación unificada de estas personas con la patria; y la existencia de una influencia no solo de los Estados sino también de los grupos políticos/religiosos en esta comunidad.

Ante esto, se buscó investigar cómo se ha estudiado el tema de las identidades libanesas en los últimos 20 años, para ser lo más actual posible y también utilizar autores que ya estén reconocidos por este tema de investigaciones, como Bawardi (2016) y Murre-van den Berg et al (2020). Se ha dividido esta parte del análisis en tres partes: 1. Los conceptos identitarios árabe, sirio y fenicio; 2. Las relaciones interconfesionales como elemento identitario; y 3. La diáspora libanesa, utilizando el recurso de revisión sistemática y *close reading*.

La mayor dificultad de este trabajo radica en que, el hecho de que existen muchos autores que discurren sobre la construcción de identidades en el ámbito de las ciencias humanas, no se desea acabar repitiendo los errores que estos autores señalan, como reforzar estereotipos y jerarquizar identidades. Se quiere dejar claro que este estudio es una comparación sobre el sentimiento de pertenencia a una nación libanesa entre los que aún viven en el país y los que migraron, específicamente a Brasil, simplemente con el fin de enseñar cómo esa comunidad en diáspora tiene el vínculo con la *tierra madre*. Este estudio no pretende afirmar que hay una falta de identidad nacional concreta en la comunidad libanesa, ni que es algo que debe ser buscado, tampoco delimitar qué identidades son correctas o reales. El propósito es demostrar que existen múltiples identidades, y que el propio movimiento de identificación puede ser complicado, ya que puede llevar a exclusiones o a sobrevalorar élites; al mismo tiempo, se quiere demostrar que las identidades "[...] importan a las personas. Y importan, en primer lugar, porque tener una identidad puede darte una idea de cómo encajas en el mundo social" (Appiah, 2018, p. 9).

Dentro de este alcance, en lo que respecta a la realidad libanesa, hay un cuidado esencial que se tomó al utilizar el tema de las relaciones interconfesionales (o, con otro nombre, el concepto de *sectarismo*), que, a pesar de marcar la historia del país, no debe ser utilizado como foco exhaustivo de análisis. La hipótesis de la presente investigación es que hay diferencias en el sentimiento de pertenencia a una nación libanesa entre los residentes del Líbano y en la comunidad diaspórica libanesa en Brasil. Este trabajo pretende responder entonces a la pregunta: ¿cuáles son las diferencias y similitudes en el sentimiento de identidad nacional entre la comunidad libanesa y la comunidad libanesa que migró a Brasil?

Para contestar a la pregunta de investigación se ha empleado un método cualitativo, a través de análisis de fuentes primarias y secundarias. Para comprobar la hipótesis se han elegido dos autores que son hijos/nietos de migrantes libaneses para analizar en sus textos y producciones cómo abordan el sentimiento de identidad respecto al Líbano. Así, este estudio se ha basado en el enfoque de los trabajos de Milton Hatoum, un escritor, traductor y profesor brasileño, hijo de un migrante del Líbano que conoció a una brasileña también de origen libanés; y Murilo Sebe Bon Meihy, brasileño, hijo y nieto de migrantes libaneses, profesor de Historia Contemporánea, autor de libros y artículos sobre la historia y cultura de los países de Oriente Medio.

La elección de estos dos autores se justifica por el análisis de diferentes obras escritas por distintas generaciones (segunda y tercera) de migrantes libaneses, aparte de tener elementos autobiográficos en sus textos, buscando identificar puntos que prueben la hipótesis del trabajo. Para eso, se ha utilizado análisis de referencias metafóricas de la novela de Hatoum (2008) *Relato de um certo Oriente*, en que la historia de ficción no sigue una cronología específica porque va y viene con recuerdos y relatos del pasado y del presente de los personajes, se hizo un intento de visualizar en la historia de los personajes del libro, elementos que se interconectan con la identidad diaspórica; y análisis de contenido del libro de Meihy (2016) *Os Libaneses*, que alterna cronológicamente la historia del Líbano- desde el pasado fenicio- con la vida cotidiana de los inmigrantes árabes en la actualidad, principalmente de la diáspora hacia Brasil.

Formación de Identidades y Estudios de la Diáspora en el marco Poscolonial

Antes de identificar cómo se ha construido la base de investigación sobre las identidades libanesas, es necesario identificar cómo las identidades se forman, además de explorar los estudios de la diáspora en los estudios poscoloniales, analizando cómo se aborda la identidad en estas teorías. Utilizando la identidad como concepto analítico, los aspectos que se tendrán en cuenta son: desde una perspectiva antropológica, el entendimiento de que la mezcla y las transformaciones continuas son aspectos fundamentales en la formación de las identidades; desde una perspectiva histórica la aplicación del concepto del *poder de nombrar*, identificando que aquellos que tienen el poder de nombrar pueden influir en la construcción de identidades y en la exclusión de otros grupos; y desde una perspectiva filosófica la idea de pertenecimiento a distintas identidades, como la religiosa y la nacional, que acostumbran estar atrapadas a la importancia que dan las personas a sentirse parte de grupos.

Para explorar los estudios contemporáneos sobre la diáspora, basados en autores como John McLeod (2007), Robin Cohen y Carolin Fischer (2018), se notan diversas perspectivas clave como la diferencia entre la perspectiva *emic* (autopercepción de los miembros de la diáspora) y la *etic* (caracterización externa); la tensión entre nacionalismo y diáspora, donde los Estados intentan vincularse con sus diásporas, aunque estas no siempre se identifican plenamente con su país de origen; se cuestiona el *Nacionalismo Metodológico*, que asume una relación natural entre Estado y diáspora, ignorando la complejidad de las identidades múltiples y la influencia de actores transnacionales; y por último, los debates sobre el futuro de las diásporas exploran cómo los lazos diaspóricos pueden verse afectados por las dinámicas de integración, las relaciones entre nativos y migrantes, y los cambios en los flujos migratorios globales.

La construcción de identidades y el poder de nombrar

Empezando por la perspectiva del antropólogo y etnólogo Jean-Loup Amselle (1998), en su libro *Lógicas mestizas: Antropología de la identidad en África y otros lugares*, el autor argumenta en contra de la idea de identidades puras y aisladas, destacando en su lugar la hibridez inherente y las transformaciones continuas dentro de las culturas. El autor es reconocido por su perspectiva innovadora, ofreciendo una crítica a la antropología centrada en Occidente y proponiendo una comprensión más fluida de las identidades culturales.

El concepto de identidad lo introduce, enfatizando el sincretismo originario, sugiriendo que la mezcla es fundamental para la formación de la identidad. Para él, la conquista colonial alteró significativamente las sociedades interconectadas existentes, llevando a la formación de grupos étnicos distintos, sistemas políticos y sistemas religiosos. Los misioneros y los investigadores de campo solidificaron aún más estas identidades, que luego fueron reapropiadas por los actores locales, a medida que algunas afirmaciones de identidad, carentes de significado histórico antes de la colonización europea, surgieron a través de interacciones entre la literatura y la tradición oral.

En ese contexto, la colonización y la perspectiva europea transformaron sociedades sincréticas en culturas y grupos étnicos distintos, llevando a conflictos étnicos. Estos conflictos surgieron de sistemas de clasificación rígidos impuestos a grupos previamente flexibles, destacando la naturaleza dialógica de la identidad: requiere la presencia del Otro para ser actualizada. Desde una perspectiva colonial, la etnología ayudó a los poderes dominantes a afirmar el control, siendo luego reapropiada por los grupos dominados para definir sus identidades. Aun así, las reivindicaciones de autonomía e independencia están justificadas, incluso si los grupos étnicos y las naciones fueron creados artificialmente, aunque reconocer su artificialidad no niega su derecho a existir. Las perspectivas posmodernas reconocen la legitimidad de las reivindicaciones étnicas, culturales y nacionales a pesar de su arbitrariedad: "Anybody has the right to claim any identity, and it is illegitimate for the anthropologist to erect himself or herself as the judge of the legitimacy of proclaimed identities" (Amselle, 1998, p. XVI).

Para el autor (1998), la identidad no requiere consenso; basta con que los términos de identidad sean debatibles y que no amenace la identidad de los demás. Por fin, el identifica que, tanto las identidades individuales como colectivas se definen por relaciones internas y externas, y las prácticas de nombrar revelan dinámicas sociales y relaciones de poder, donde las culturas, aunque pueden ser productos de la imaginación, de la etnografía y del colonialismo, existen de alguna manera y se manifiestan en prácticas culturales distintivas.

Así como Amselle (1998), Abdallah Laroui (1994), uno de los filósofos árabes y marroquíes más leídos de la época reciente, habla sobre un sentimiento de alienación o desarraigo, posiblemente relacionado con la identidad y la experiencia de pertenencia. Laroui (1994) dijo:

> Hoy día, lo que queremos saber es cómo salir de nosotros mismos, cómo escapar de nuestras montañas y nuestras dunas, cómo definirnos en nuestros propios términos y no en los de otros, cómo dejar de ser exiliados de espíritu. Esta es la Revolución que aún nos queda por emprender. (Laroui, 1994)

Con este discurso, el *poder de nombrar* y la tradición de investigación relacionada con la historia árabe e islámica, durante mucho tiempo, se centró en producciones desde la perspectiva de los colonizadores, lo que se conecta con lo que llamó Amselle (1998) de sistemas de clasificación rígidos, que requiere la presencia del Otro para existir. El poder de nombrar se presenta como un concepto complejo que va más allá de simplemente asignar nombres. Al superar el nombrar impuesto por el colonizador, se puede ver como un acto de resistencia y afirmación de identidad propia. Sin embargo, también se sugiere que el acto mismo de nombrar puede generar nuevas formas de poder y exclusión.

Laroui (1994) ve el pasado entrelazado con la memoria traumática de la colonización y el neo-tradicionalismo de la política poscolonial, criticando las interpretaciones occidentales y poscoloniales de la historia árabe, considerándolas obstáculos para el desarrollo de una identidad árabe moderna, sosteniendo que los árabes deben encontrar su voz a través de una revisión crítica de sus procesos de pensamiento histórico. Sin embargo, se plantea la posibilidad de que ciertas élites, al tratar de recuperar una identidad nacional, también puedan generar formas de alienación o exclusión dentro de la sociedad. Esto sugiere que el ejercicio del poder a través del nombrar puede llevar a la creación de nuevas categorías identitarias y, al mismo tiempo, puede implicar la exclusión o alienación de ciertos grupos, creando así lo que Laroui (1994) llamó de *exiliados de espíritu*.

En la perspectiva de Appiah (2018), el sentido de identidad de cada persona se forma, a partir de su trasfondo, comenzando con la familia y extendiéndose en muchas direcciones: la nacionalidad, que vincula las personas a los lugares; el género; y categorías como la clase, la sexualidad y la religión, que trascienden las afiliaciones locales. Appiah (2018), conocido por explorar cómo las identidades se forman, se mantienen y se manipulan, al reflexionar sobre las categorías mencionadas como fuentes de identidad, identifica tres aspectos comunes importantes. Primero, cada identidad tiene etiquetas, por lo que entender las identidades requiere saber cómo aplicarlas. Segundo, las identidades importan porque dan un sentido de pertenencia y razones para actuar:

> [...] they matter, first, because having an identity can give you a sense of how you fit into the social world. Every identity makes it possible, that is, for you to speak as one "I" among some "us": to belong to some "we." But a further crucial aspect of what identities offer is that they give you reasons for doing things. (Appiah, 2018)

Y tercero, las personas suelen actuar con base en su identidad creyendo que su pertenencia al grupo tiene una *significación normativa*, lo que significa que afecta sus emociones y acciones prácticas, y les da razones para ayudarse mutuamente, sintiendo solidaridad con otros miembros del grupo. Esta identidad crea normas de comportamiento, pero también suele haber disputas sobre los límites del grupo y el significado de la identidad.

Otra importancia de los estudios de Appiah (2018) para este trabajo, es el enfoque que se basa principalmente en la identidad religiosa y nacional. La identidad religiosa va a ser importante posteriormente para hablar sobre las relaciones interconfesionales presentes en el Líbano; y la identidad nacional será importante para entender la relación entre el Estado libanés y su diáspora.

Sobre la identidad religiosa, el autor (2018) identifica que se suele referir a ella con términos como *fe*, *confesión*, o *credo*, derivado del latín *credo*, que significa *yo creo*. Esto se debe a que se ha enseñado a las personas a pensar en la religión principalmente como un conjunto de creencias. Sin embargo, toda religión, según él, tiene tres dimensiones: un cuerpo de creencias, prácticas y una comunidad. Las comunidades religiosas se definen a través de sus creencias y prácticas, en el cual las diferencias en creencias definen comunidades, pero no las crean directamente. Dentro de cada religión, hay variaciones individuales en las creencias, donde las disputas sobre las diferencias doctrinales son tanto políticas como teológicas. Las identidades religiosas, como todas las identidades, sobreviven a través del cambio, y reconocer esto ayuda a ver la religión como una actividad dinámica en lugar de un conjunto estático de creencias.

Centrándose ahora en la construcción de identidades nacionales, Appiah (2018) identifica qué esas identidades y la noción de soberanía nacional son conceptos complejos y a menudo incoherentes. Un *pueblo*, según el autor, es un grupo de personas unidas por una ascendencia compartida, real o imaginada, sin necesidad de compartir un Estado. Sin embargo, no hay límites naturales para definir un pueblo; siempre será una comunidad de desconocidos más allá del entorno cercano. En ese escenario, cada individuo pertenece a múltiples grupos con ascendencias compartidas, por lo que la pertenencia a una nación es subjetiva y depende de que sus miembros se sientan unidos por esa ascendencia común, incluso si es imaginaria.

En esa línea, las identidades nacionales no son fijas, evolucionan y son negociadas tanto por los miembros del grupo como por los de fuera. La lógica de la ascendencia compartida ofrece respuestas limitadas: aniquilar, expulsar o asimilar a quienes no comparten esa ascendencia. El nacionalismo, en ese contexto, celebra el carácter nacional como algo espiritual y distintivo del pueblo y en la realidad, para Appiah (2018) las naciones nunca han sido monoculturales, monorreligiosas o monolingües. Aunque el ideal de la soberanía nacional sigue siendo una fuente de legitimidad, su definición es inestable y la idea de autodeterminación sólo tiene sentido una vez que se define quiénes son *nosotros*, lo cual no tiene una única respuesta posible. Frente a todos estos aspectos identificados sobre la construcción de identidades, el próximo paso será analizar cómo la diáspora ha sido estudiada en los últimos años desde una perspectiva poscolonial, buscando evitar análisis que se basen en sistemas rígidos de clasificación de esta comunidad y explicitando que esta comunidad también busca dejar de ser exiliados en espíritu.

La diáspora en los estudios poscoloniales

A partir de los estudios de John McLeod (2007), profesor de Literatura Poscolonial y de la Diáspora, y de los sociólogos Robin Cohen y Carolin Fischer (2018) es posible identificar, de forma resumida, que los estudios actuales sobre la diáspora se han realizado respecto a varios puntos. El primero es la perspectiva *Emic vs. Etic*, en la cual existe una diferencia significativa entre cómo los miembros de la diáspora se identifican a sí mismos (perspectiva *emic*) y cómo los observadores externos los caracterizan (perspectiva *etic*). En esa perspectiva, las clasificaciones externas basadas en ciertos rasgos definitorios pueden no coincidir con las autopercepciones emocionales y experiencias históricas de los miembros de la diáspora.

Otro punto es la tensión entre nacionalismo y diáspora, en la cual se identifica que a menudo hay una tensión entre los Estados-nación y las diásporas, donde los Estados intentan conectar con sus diásporas, pero estas pueden no identificarse unánimemente con el país de origen (McLeod, 2007). En conflictos nacionales, las diásporas pueden influir tanto para agravar como para aliviar la violencia y también pueden existir interacciones más benignas, como la ayuda al desarrollo de las diásporas hacia sus comunidades de origen.

La crítica al *Nacionalismo Metodológico*, es otro aspecto, que identifica que la relación asumida entre Estado-nación y diáspora es criticada por ignorar las múltiples capas de identidad, cuestionando la idea de que los miembros de una diáspora necesariamente se identifiquen con su país de origen, sugiriendo en cambio una exploración más amplia de sus identidades. En ese punto, las diásporas, junto con las religiones globales, corporaciones transnacionales y movimientos sociales, pueden desafiar la autoridad de los Estados-nación (McLeod, 2007). Aunque se teme que las diásporas puedan ser una amenaza a la seguridad, esta preocupación refuerza la confusión entre cultura, identidad y pertenencia dentro de las epistemologías basadas en el Estado-nación.

Por último, están los debates sobre el futuro de las diásporas, donde se discute si los lazos diaspóricos se debilitarán ante las demandas de conformidad cultural y lealtad política en los países de acogida. Asimismo, se debate sobre las relaciones cambiantes entre ciudadanos nativos y migrantes, y de las implicaciones políticas. La heterogeneidad de los flujos migratorios y la llegada de migrantes forzados también afectan estas dinámicas (Cohen; Fischer, 2018).

La construcción de las *identidades libanesas*

Enfocando ahora en cómo se han construido los estudios sobre las identidades libanesas, en el Líbano existen históricamente tres conceptos nacionalistas principales: árabe, sirio y fenicio-libanés (Bawardi, 2016). Estos reflejan puntos de vista diferentes sobre el lugar del Líbano dentro del mundo árabe y su relación con sus vecinos, particularmente Siria. El idioma juega un papel crucial en esta formación de identidad, con diferentes comunidades que abogan por el empoderamiento de sus propios idiomas para enfatizar las distinciones culturales. Un aspecto notable de la práctica lingüística en el Líbano es la coexistencia de varios idiomas, incluyendo el francés y el árabe estándar, así como la preservación exitosa de la diversidad étnico-cultural armenia en el Líbano y Siria (Bawardi, 2016).

Otro aspecto importante para entender la construcción de la identidad libanesa debido a varias razones históricas, sociales y políticas son las relaciones interconfesionales. En primer lugar, Líbano es un país con una gran diversidad religiosa, incluyendo cristianos (maronitas, ortodoxos, católicos), musulmanes (sunitas, chiitas), drusos y otras minorías (Bawardi, 2016). Esta diversidad ha moldeado las identidades libanesas, creando una sociedad en la que la religión y la pertenencia comunitaria son elementos que influyen en la identidad personal y colectiva.

Por último, pero de igual importancia, la diáspora será analizada como otro concepto para entender la identidad en el Líbano. Serán identificadas las olas de migración libanesa, y específicamente las olas de migración a Brasil, y cómo se creó el

'capital simbólico' diaspórico qué influencia la construcción de las identidades dentro y fuera del Líbano.

Los conceptos identitários árabe, sirio y fenicio

Especificando en la construcción de una identidad árabe para después descorrer sobre las otras dos, la ambigüedad del papel de la lengua árabe en el nacionalismo árabe de principios del siglo XX pone de relieve una brecha entre la ideología y la práctica linguística. Murre-van den Berg, Sanchez y Baarda (2020) dicen que:

> [...] the crucial importance of language for all kinds of identity formation processes is accepted, with as a necessary corollary the assumption that multilingualism in individuals and groups may indicate patterns of multiple identification that not necessarily exclude each other. (Murre-van den Berg *et al*, 2020)

Los autores nacionalistas a menudo veían la lengua como el elemento unificador de la identidad árabe, que trascendía conceptos divisivos como el origen étnico, la raza o la religión. Este enfoque lingüístico tenía como objetivo evitar las divisiones sociales y regionales, particularmente las basadas en la religión. Sin embargo, la propia definición de árabe fue cuestionada, una vez que persistieron los debates sobre si el árabe clásico o coloquial debía representar a la nación árabe y si el árabe por sí solo podría definir la arabidad (Murre-Van den Berg *et al*, 2020).

Las complejidades de la identidad nacional libanesa, particularmente en lo que respecta al idioma y la identidad cultural, se construyen a través de las diversas luchas ideológicas y lingüísticas dentro del Líbano, incluida la tensión entre el nacionalismo árabe y el deseo de una identidad libanesa distinta. La religión jugó un papel importante en estas prácticas identitarias, eso se nota, por ejemplo, con la comunidad cristiana, especialmente los maronitas, que buscó distanciarse de las identidades árabes y musulmanas mediante la construcción de una herencia cultural y lingüística única arraigada en la historia fenicia. Esto implicó esfuerzos para crear una lengua libanesa separada, distinta del árabe clásico, y adoptar una escritura latina modificada, mientras que los musulmanes, tanto sunitas como chiitas, se inclinaban hacia versiones del nacionalismo libanés o panárabe basadas en la lengua árabe. Sin embargo, estas conexiones no eran exclusivas, ya que las elecciones lingüísticas también estaban influenciadas por parámetros socioeconómicos y regionales. En general, el idioma sirve como un tipo de marcador de identidad cultural y refleja las aspiraciones y luchas nacionalistas más amplias dentro del Líbano.

Ya sobre el movimiento nacionalista sirio, Bawardi (2016) identifica qué: "mientras los fenicios se centraban en el Líbano, los sirios consideraban a Líbano como un punto de partida desde el cual una región más amplia que incluía Gran Siria, Irak y Chipre estaría bajo su dominio" (Bawardi, 2016, p. 27). Ese movimiento fue liderado por 'Antun Sa'ada[2], influenciado por los movimientos fascistas y nazistas, promoviendo el nacionalismo sirio como medio para liderar un renacimiento en Oriente Medio, rechazando la identidad árabe por considerarla inferior y estancada. A pesar de rechazar la identidad árabe, el movimiento nacionalista sirio utilizó el idioma árabe como herramienta de comunicación.

[2] Fundador del Partido Social Nacionalista Sírio (Bawardi, 2016).

Por último, el fenecianismo, uno de los elementos más fuertes en la construcción identitaria del Líbano, buscó afirmar la identidad del país basada en la antigua civilización fenicia. Como lo indican Murre-van den Berg *et al* (2020), una identidad libanesa distinta que se situaba en la encrucijada de influencias orientales y occidentales, en contraste con una identidad árabe, se asociaba con el *legado fenicio* que separaba al Líbano del resto del Oriente Medio árabe. Este fenicianismo inspiró teorías lingüísticas sobre una lengua libanesa única, ya fuera *siriaca* o *aramea*, o el dialecto libanés del árabe, éste último visto como una lengua que fusionaba elementos fenicios, siriacos y árabes. Aunque estas teorías no son lingüísticamente convincentes ni prácticas, apoyaron una identidad libanesa separatista que ha influido en políticos, activistas e intelectuales hasta hoy.

Relaciones interconfesionales como elemento identitario

Además de los tres conceptos nacionalistas presentados anteriormente, las relaciones interconfesionales en el Líbano representan otro aspecto clave en la formación de la identidad libanesa, reflejando las divisiones religiosas y políticas. Es muy importante resaltar que los estudios sobre este tema, especialmente en lo que respecta al término *sectarismo*, a menudo adolecen de cierta perspectiva orientalista e incoherencia, cuando se les vincula muchas veces de manera xenófoba con sectas. Aquí se adoptará el concepto de relaciones interconfesionales y partiremos de los estudios de Gutiérrez de Terán (2003) sobre el tema. Este trabajo no busca hacer un análisis exhaustivo del tema, sino más bien un pequeño resumen que sea suficiente para comprender que estas relaciones interconfesionales son un punto importante para comprender la construcción de las identidades libanesas.

Las relaciones interconfesionales se incluyen en los aspectos de la vida en el Líbano, desde la educación y el empleo hasta el matrimonio y las relaciones sociales. Es importante decir qué las comunidades religiosas en el Líbano han mantenido vínculos también con potencias extranjeras, lo que ha influido en la política interna del país (Bawardi, 2016). Más allá de esos vínculos con el extranjero, nacionalmente estos actores juegan un papel crucial en el régimen de bienestar, controlando el acceso a derechos sociales. Gutiérrez de Terán (2003) indica qué:

> El Estado se revela como una entidad incapaz de guarnece a individuo y asegurar sus necesidades, lo que empuja a éste a buscar otros recursos. Y es aquí donde la comunidad se convierte en el máximo referente social e incluso moral, ya que la comunidad religiosa acaba siendo la única instancia que abastece al sujeto de un código de valores [...] En definitiva, el confesionalismo cumple principalmente una función de sustitución. (Gutiérrez de Terán, 2003)

En ese sentido, el confesionalismo tiene dos vertientes, social o religiosa, que se pueden ver en la práctica en el ejemplo anterior y en el caso del Líbano también existe el *confesionalismo político* que "[...] define el grado de participación/representación de cada comunidad en el Estado y sus estructuras según un criterio distributivo fijo [...]" (Gutiérrez de Terán, 2003, p. 266). Actualmente, el sistema político libanés está basado en un reparto del poder entre las diferentes comunidades religiosas, establecido formalmente con el Pacto Nacional de 1943 y reforzado por los acuerdos de Taif en 1989 (Bawardi, 2016). Este sistema, conocido como confesionalismo, asigna cargos políticos y administrativos

según la pertenencia religiosa, lo cual ha influido profundamente en la política y la gobernanza del país.

Finalmente, es posible decir qué las relaciones intercomunitarias son fundamentales para entender la construcción de las identidades libanesas porque estructuran la vida política, social y cultural del país. La interacción y a menudo la tensión entre las diferentes comunidades religiosas han moldeado identidades complejas y multifacéticas que son visibles en el país en la actualidad. El conflicto en esa temática se centra en la *conciencia de pertenencia* más que en evidencias históricas y sociales, entonces la voluntad de ser específicos no es suficiente para definir una identidad exclusiva, y algunos rechazan clasificar las comunidades por factores étnicos, prefiriendo aspectos socioculturales.

La diáspora libanesa en Brasil y la relación entre el Estado libanés y los partidos políticos/religiosos con la comunidad diaspórica

Identificarse como parte de un pasado árabe, fenicio o sirio, y al mismo tiempo identificarse con alguno de los diversos grupos religiosos, forma parte de la construcción identitaria de la comunidad libanesa en diáspora también, sin embargo, algunos aspectos dan a esta comunidad nuevos matices identitarios. Para comprender estos aspectos, es necesaria una pequeña contextualización histórica. Tabar (2010)[3], identifica qué los patrones de migración libanesa se remontan a 1870 y provienen principalmente del Monte Líbano, una zona distinta del Líbano actual, que se independizó en 1943. El autor (2010) divide la migración libanesa en cuatro olas migratorias: la primera, impulsada por la desigualdad económica y conflictos regionales, estuvo marcada por la migración de cristianos a Europa y Egipto. La segunda ola, entre 1840 y 1913, se debió al colapso de la industria de la seda y la urbanización, llevando a muchos a América. La tercera ola, tras la Segunda Guerra Mundial y la guerra árabe-israelí de 1967, provocó una migración significativa a Australia. La cuarta ola ocurrió durante la Guerra Civil Libanesa (1975-1989), desplazando al 40% de la población, con muchos refugiados en Canadá y Australia. Desde los años 90, la inestabilidad política y la crisis económica han mantenido un flujo migratorio constante, aunque la falta de estadísticas oficiales dificulta su cuantificación.

En el caso de la migración hacia Brasil, actualmente, los gobiernos de Brasil y Líbano estiman que, entre 7 y 10 millones de personas de origen libanés, incluidos descendientes, residen en territorio brasileño (Bercito, 2021). De acuerdo con Gattaz (2012), citado en Hadjab (2015), la migración libanesa a Brasil se desarrolló también en cuatro grandes etapas. La primera, entre 1880 y 1920, estuvo caracterizada por la llegada de cristianos, en su mayoría de origen rural, que huían del dominio otomano. La segunda fase, entre 1920 y 1940, tuvo lugar durante el período de entreguerras y atrajo tanto a cristianos como a musulmanes que buscaban mejores oportunidades de vida. La tercera etapa, de 1940 a 1975, se dio con el Líbano ya independiente y fue impulsada por la crisis económica posterior a la Segunda Guerra Mundial, además de tensiones religiosas y políticas. Por último, la cuarta fase, que comenzó en 1975 y se extendió hasta principios del siglo XXI, estuvo marcada por la Guerra Civil Libanesa y la ocupación de territorios por

[3] Director del Instituto de Estudios Migratorios y profesor asociado de Sociología/Antropología en la Universidad Libanesa Americana.

parte de Israel. Durante este período, la migración fue mayoritariamente de musulmanes sunitas y chiitas, aunque también incluyó a algunos cristianos.

Cabe destacar que existe un problema de contingencia histórica, como explica Diogo Bercito (2021), ya que el Líbano no existía como Estado cuando los inmigrantes comenzaron a llegar a Brasil. Viajaban con "[...] passaportes otomanos, emitidos pelo antigo império que se espalhava pelo Oriente Médio até 1922. Por isso, eram chamados de "turcos" pela população, uma alcunha pejorativa que ainda sobrevive" (Bercito, 2021, p. 16). No fue sino hasta 1943 cuando el país finalizó su proceso de independencia y obtuvo su reconocimiento político como Estado en 1944 (Schimanski; Menezes, 2024).

Después de entender históricamente cómo se dio la diáspora libanesa a Brasil, un punto importante al hablar de esa diáspora es identificar la relación entre el Estado libanés y los partidos políticos/religiosos con esa comunidad. Tabar (2016) explica qué el Estado facilita la construcción de un 'campo diaspórico' a través de políticas de migración, en qué el poder de los Estados emisores se extiende a sus comunidades diaspóricas. Este proceso, que ocurre con la comunidad libanesa en diáspora en su conjunto, no solo con la comunidad en Brasil, implica crear términos para construir un 'capital simbólico' diaspórico, legitimando el orden social estratificado. Históricamente, los representantes del Estado libanés han promovido a los migrantes libaneses como una parte crucial de la nación. Este mito fue esencial en la construcción del Estado-nación libanés, destacando a los migrantes como contribuyentes importantes al desarrollo del Líbano (Tabar, 2016). Sin embargo, este proceso ha sido desafiante debido a las diversas identidades y realidades de clase de los libaneses en el extranjero.

En ese contexto, el Estado libanés refuerza la identidad compartida celebrando el *Día de la Independencia* con la diáspora y participando en eventos culturales organizados por comunidades en el extranjero[4]. Además del simbolismo, el Estado ha implementado políticas para prácticamente gobernar la comunidad en diáspora, cómo por ejemplo el establecimiento del Ministerio de Asuntos Exteriores y Emigrantes (MFAE) en 1946, con el propósito de mantener relaciones con los migrantes (Tabar, 2016).

Con respecto a los partidos políticos/religiosos, Tabar (2016) identifica qué los presidentes maronitas de la República Libanesa han mostrado, desde los años 50, un gran interés en los libaneses en el extranjero, buscando movilizarlos para fortalecer el dominio de las élites maronitas en el Líbano. Por parte de los líderes sunitas, después del Acuerdo de *Ta'ef* (1989-1990), comenzaron a interesarse más en la diáspora, especialmente después de la iniciativa de Rafic Hariri en 1994 para crear la Autoridad de Desarrollo de Inversiones del Líbano, promoviendo la inversión de la diáspora (Tabar, 2016).

En resumen, aunque la migración resultó en la pérdida de capital humano, la diáspora ha mantenido una influencia económica positiva a través de remesas y redes globales. Se nota que el Estado libanés y los partidos políticos/religiosos han intentado gobernar y movilizar también la diáspora para reforzar sus posiciones de poder, particularmente a partir de la década de 1950. Esa migración, la formación de élites, la influencia del campo religioso y político, son todos aspectos que influyen en la construcción identitaria de esta comunidad diaspórica y, así, en el próximo y último capítulo, se busca identificar en el caso específico de la diáspora libanesa en Brasil, estos

[4] Los presidentes libaneses también han otorgado premios a miembros prominentes de la diáspora y sus discursos inaugurales siempre mencionan el papel crucial de los libaneses en el extranjero (Tabar, 2016).

y otros aspectos presentes en los textos de dos brasileños hijos y nietos de emigrantes libaneses.

Sentimiento de identidad libanesa en la comunidad en diáspora en Brasil

Después de comprender cómo se formó la diáspora libanesa y en el caso específico en Brasil, en el Líbano, la experiencia de vivir en el país es algo que millones de libaneses en todo el mundo no pueden sentir plenamente, lo que genera un vaivén sentimental marcado por el miedo a la guerra, la expectativa de crisis familiares y la diáspora. Para el migrante libanés, la familia es la institución fundamental que mantiene el vínculo con la tierra de origen en la primera generación y promueve la asimilación con el país de acogida en la segunda generación (Meihy, 2016). Es importante decir que la historia libanesa no se limita a la descripción de batallas, dinastías y cambios de poder, sino más bien a la riqueza cultural y las discusiones relacionadas a las identidades que esta compleja experiencia histórica generó en el Líbano moderno. La búsqueda de los elementos identitarios en la comunidad en diáspora se dará a través del análisis de las dos obras indicadas anteriormente.

El papel de la *cultura exterior*

Meihy (2016), en su libro *Os Libaneses*, identifica que la comida es uno de los elementos que juega un papel crucial como signo de memoria afectiva, otorgando al acto de comer una dimensión política. Migrantes, exiliados y expatriados utilizan su relación con la comida de su tierra natal como una herramienta para reconectarse con un mundo perdido por circunstancias fuera de su control, o como una estrategia de supervivencia temporal (Meihy, 2017). La comida establece una conexión directa con este mundo perdido, permitiendo al individuo entrar en contacto con un fragmento de su vida que ha sido desconectado. En los primeros años en Brasil, los migrantes importaban alimentos para mantener las tradiciones, y el trigo para el *kibbeh* se traía del extranjero. Con el tiempo, surgieron molinos nacionales, como el de Empório Syrio, que permitieron a los migrantes y a la comunidad local preparar platos típicos como el *kibbeh* a un costo menor. Hoy, el *kibbeh* y la *esfiha* se han incorporado a la cultura brasileña, convirtiéndose en parte de la identidad y el afecto, especialmente en las zonas urbanas (Bercito, 2021).

Con el análisis de Meihy (2017), es posible notar una segunda diferencia: las distintas generaciones de migrantes tienen un sentimiento diferente de pertenencia al Líbano, esa comunidad tiene un sentimiento mucho más relacionado con la *cultura exterior*, referente a lo que Hall (1976) llama *Iceberg Cultural*, una metáfora en la que la cultura tiene dos componentes (cultura externa o de la superficie y cultura interna o profunda). La comida está dentro del ámbito de lo externo, es un aspecto visible y fácilmente difundido, que para los migrantes es una forma de preservar las huellas de su identidad y transmitirlas a sus descendientes de una forma fácil.

Además de la comida, otro elemento que puede considerarse parte de esta *cultura exterior* y que es tratado por Meihy (2016) es la música libanesa, que, a pesar de ser una referencia en el Oriente Medio, aún es poco conocida en el *Occidente*, incluso en los países con una comunidad numerosa de migrantes. Después de la Segunda Guerra Mundial, la música libanesa comenzó a reflejar un creciente nacionalismo, mezclando estilos

europeos y norteamericanos con elementos locales, y posteriormente, la llegada y el desarrollo de la Guerra Civil a partir de 1975:

> [...] fizeram com que os principais artistas libaneses passassem a ser admirados na diáspora daqueles que tentavam reconstruir suas vidas pelo mundo. As canções nacionalistas e ufanistas que ressaltavam o amor de todos por um Líbano cada vez mais distante alimentavam a melancolia dos libaneses afastados de sua terra natal. (Meihy, 2016)

Ese tipo de conexión con la *cultura exterior* podría ser explicado por lo que Appiah (2018) identificó como la *significación normativa* qué surge cuando las personas actúan en base a su identidad, lo que afecta a sus emociones y acciones prácticas. Comer alimentos que traen recuerdos de la 'tierra madre' o que conectan desde un mundo imaginario de esta tierra, conecta a las personas con sus emociones y con un sentimiento de pertenencia a una identidad relacionada con un país, en este caso, el Líbano. Lo mismo ocurre con la música libanesa, que en momentos como los citados en el libro de Meihy (2016), en el caso de la Guerra Civil, adquirió un valor nostálgico para la comunidad en diáspora, manteniendo viva la memoria del país en esa comunidad.

El papel de la memoria y el papel de la lengua

Hablando ahora de Milton Hatoum (2008), el nació en Manaus, Brasil, en 1952 en una familia de origen libanés. Hatoum reconoce y se enorgullece de sus raíces, explorando experiencias biculturales en sus obras. En la novela *Relato de um certo Oriente* (2008), Hatoum se distancia de la tradición orientalista del país a través de una narrativa rica en ambigüedades y descripciones detalladas, desafiando continuamente las nociones de *origen* y *nacionalidad*.

La historia de la novela trata de una familia de origen libanés asentada en Manaus, Brasil, a principios del siglo XX, donde se narra el retorno de la protagonista (no nominada) a la capital manauara para reencontrarse con Emilie, la matriarca de la familia. Emilie, considerada la única que conserva las memorias esenciales para comprender el enigmático pasado de la protagonista y de su hermano menor, fallece al día siguiente de la llegada de la joven a Manaus. Esto impulsa a la narradora a indagar en sus propios recuerdos y en los de otros, especialmente los de su tío Hakim, sobre hechos y episodios oscuros que marcaron a la familia. A través de estas investigaciones, espera descubrir aspectos cruciales para entender su identidad y la de su hermano.

La memoria es otro elemento que se identifica en ese trabajo. Los migrantes libaneses, en mayor amplitud que para aquellos que nunca han dejado el país, al construir sus memorias del Líbano, lo hacen no solamente con las memorias individuales - se alguna vez han estado ahí - sino también con memorias de otras personas. El imaginario sobre la *tierra madre* se construye colectivamente. En una entrevista hecha por Francisco (2004), Hatoum insiste en que se acordase de que las nacionalidades son arbitrarias y que es necesaria una comunidad para poder recordar e interpretar nuestras vidas, pero se crean identidades colectivas no tanto por lazos familiares sino por las historias y memorias.

Más allá de la memoria, la lengua es el próximo elemento por analizar. En uno de los pasajes de la novela, Hakim, uno de los hijos de Emilie, cuenta a la protagonista que

su madre le enseñaba la *lengua materna*, el árabe, a través de paseos por la Parisiense[5], en los cuales Emilie señalaba objetos en cada cuarto indicando cómo se deletreaba esas palabras en árabe. Hakim dice: "[...] Desde pequeno convivi com um idioma na escola e nas ruas da cidade, e com um outro na Parisiense. E às vezes tinha a impressão de viver vidas distintas" (Hatoum, 2008, p.46). Para él, aunque el árabe era la lengua cultivada en el ambiente familiar, seguía sonando como la más extranjera de las lenguas y, por lo tanto, generaba también un distanciamiento identitario. Este pasaje ejemplifica lo que Murre-van den Berg *et al*. (2020) explicitan sobre la importancia del lenguaje en los procesos de formación identitaria, en los cuales puede haber distintas identificaciones sin que una excluya a la otra.

Por último, la memoria y la lengua se unen en la construcción identitaria en la novela a partir del intento del personaje Hakim, al leer las correspondencias que encontró de Emilie, de entender su pasado. En uno de los pasajes del libro, al leer las cartas relacionadas con partes de la vida de Emilie cuando vivió entre el Líbano y Manaus, encontraba dificultades relacionadas con el idioma:

> A leitura da caligrafia minúscula foi um trabalho maçante para mim. Escrita em árabe clássico, e sempre assinada por V.B., a correspondência atravessava anos e anos, às vezes interrompida em intervalos de meses. Nessas zonas de silêncio, eu perdia o fio da meada e enfrentava dificuldades com a escrita, saltando frases inteiras e vituperando contra os vocábulos, como um leitor encurralado por signos indecifráveis. A descontinuidade da correspondência e a incompreensão de tantas frases me permitiam apenas tatear zonas opacas de um monólogo, ou nem isso: uma meia-voz, uma escrita embaçada, que produzia um leitor hesitante. (Hatoum, 2008)

Aquí se nota el abismo que se crea entre las lenguas y la construcción de una memoria identitaria en la comunidad en diáspora. Es decir, la identidad que la protagonista busca entender, y también la propia identidad de su tío Hakim, siempre se encontraban con un punto sin fin, una barrera que no se puede atravesar y que deja una brecha (que no necesariamente debe ser llenada) en sus identidades y en sus pasados.

Se puede decir qué Hatoum (2008) personifica la perspectiva *emic* (interna) de McLeod (2007), a través de los personajes de su novela, quienes viven y narran sus experiencias en busca de identificarse a sí mismos. Además de eso, la experiencia de los personajes en la búsqueda de la identidad a través de la memoria y vinculada a la importancia de la *lengua materna* refuerza lo que dice Appiah (2018) sobre la importancia de las identidades que dan sentido de pertenencia y motivos para actuar.

Reproducción de lógicas identitarias

Después de analizar las dos perspectivas literarias, se busca también identificar que, más allá de las diferencias, se puede notar un punto de similitud que está presente en el caso específico de la diáspora libanesa: la competencia entre las instituciones religiosas y políticas en el Líbano se ha trasladado al campo diaspórico. Las instituciones religiosas han creado sus propias organizaciones en el extranjero, fragmentando el campo de la diáspora libanesa, aunque la búsqueda por generar un *capital diaspórico*

[5] La casa donde vivían y que también era la tienda de la familia (Hatoum, 2008).

dominante y unificado tampoco es algo que este trabajo busca fomentar, sino identificar que muchos de los estudios relacionados con las identidades libanesas relacionados con la diáspora, sacan conclusiones que conducen a la búsqueda de una identidad diaspórica unificada.

Un punto para ejemplificar la influencia de las instituciones religiosas en la comunidad libanesa en la diáspora es el caso de los migrantes libaneses en Brasil. Gattaz (2012) identifica que, al mismo tiempo que procuraban integrarse en la sociedad local, los migrantes libaneses sentían la necesidad de establecer formas de mantenimiento de sus tradiciones culturales y de su identidad étnica, definida en los niveles particulares de la ciudad de origen, la religión y la familia, y no en torno a una idea de nación libanesa. Encontraron en la familia, en los clubes regionales y en las iglesias y mezquitas los espacios de socialización en los que sus tradiciones podían ser mantenidas sin el temor a la mirada prejuiciosa del ciudadano brasileño. Aún así, las experiencias de los migrantes libaneses cristianos en Brasil fueron más fáciles sabiendo que "[...] no interior do grande grupo cristão libanês, coexistem em geral pacificamente diversos grupos definidos pela cidade e pela religião de origem" (Gattaz, 2012, p. 113).

Para los musulmanes (libaneses, sirios y otros), el mantenimiento de las tradiciones culturales y la socialización se dieron en torno a la religión, llevando al establecimiento de asociaciones benéficas y mezquitas, donde no se considera la nacionalidad de sus participantes como un factor importante y donde la formulación de la identidad de los pertenecientes a este grupo, por lo tanto, no pasa por el origen local o nacional, definiéndose por la conexión más profunda con la amplia cultura islámica (Gattaz, 2012).

Conclusiones

A lo largo de este estudio se ha intentado mostrar brevemente cómo se han realizado los estudios sobre la identidad en los últimos años dentro de las ciencias humanas, además de hacer lo mismo con los estudios sobre la diáspora dentro de la perspectiva poscolonial. La elección de autores de diferentes áreas de las ciencias humanas se justificó por la posibilidad de comparación entre los campos y la posibilidad de diferentes aplicaciones para el caso específico del Líbano. Con esta base teórica, se intentó canalizar el estudio al caso de la identidad y la diáspora libanesa en Brasil, buscando identificar similitudes y diferencias en cuanto al sentimiento de pertenencia al Líbano.

Después de analizar las dos perspectivas literarias escritas por los autores hijos y nietos de migrantes libaneses, en busca de probar la hipótesis del trabajo y contestar a la pregunta, puntos de diferencia entre la identidad libanesa en la comunidad en diáspora y la comunidad qué aún vive en Líbano, fueron identificados: 1. La cultura superficial cuando se trata, por ejemplo, de la comida y de la música, qué se convierten en elementos fundamentales para la identidad y la conexión cultural de las comunidades libanesas en la diáspora; 2. La memoria, que es esencial en la construcción de la identidad de los migrantes, formada tanto por recuerdos individuales como por memorias colectivas compartidas, ayudando a mantener un vínculo con el Líbano; 3. La lengua, que puede ser una barrera pero también puede ser un elemento que agrega a las identidades. Esas diferencias, aunque identificadas en las producciones seleccionadas, se podrían tomar

como elementos presentes en las comunidades en diáspora de otros países también, no solamente en la del Líbano. Aparte de las diferencias, fue posible identificar también que se reproducen lógicas identitarias presentes en el Líbano en la diáspora con respecto a la influencia de las comunidades religiosas y cómo los migrantes llevan sus vínculos religiosos a los países a los que migran.

Para concluir, es necesario decir que este estudio es una interpretación de lo que los estudios de identidad y diáspora están planteando en los últimos años, tratando de centrarse en los estudios de la diáspora y aplicándolo al caso específico de la identidad en la comunidad de la diáspora del Líbano en Brasil. No es la intención presentar análisis últimos para cerrar el debate, por otro lado, la intención es de iniciar nuevas interpretaciones e investigaciones sobre la identidad, la identidad libanesa y nuevas investigaciones centradas en la comunidad de la diáspora libanesa.

Referencias bibliográficas

Amselle, J. L. (1998). *Mestizo logics: Anthropology of identity in Africa and elsewhere* (C. Royal, Trans.). Stanford University Press.

Appiah, K. A. (2018). *The lies that bind: Rethinking identity*. Profile Books.

Bawardi, B. (2016). *The Lebanese-Phoenician nationalist movement: Literature, language and identity*. I.B. Tauris.

Bercito, D. (2021). *Brimos: Imigração sírio-libanesa no Brasil e seu caminho até a política*. Fósforo.

Cohen, R., & Fischer, C. (Eds.). (2018). *Routledge handbook of diaspora studies*. Routledge.

Francisco, D. L. (2004). 10 passeios pelos bosques da ficção – Entrevista concedida por Milton Hatoum a Denis Leandro Francisco. *Revista do Centro de Estudos Portugueses, UFMG, 24*(33), 355–361.

Foucault, M. (2009). *La arqueología del saber*. Siglo XXI de España Editores.

Gattaz, A. (2012). *Do Líbano ao Brasil: História oral de imigrantes*. Pontocom.

Gutiérrez de Terán, I. (2003). *Estado y confesión en Oriente Medio: El caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad*. Cantarabia Editorial; Ediciones UAM.

Hadjab, P. D. E. M. (2015). *Alimentação, memória e identidades árabes no Brasil*.

Hatoum, M. (2008). *Relato de um certo Oriente*. Companhia de Bolso.

Laroui, A. (1994). *Historia del Magreb: Desde los orígenes hasta el despertar magrebí: Un ensayo interpretativo*. MAPFRE.

McLeod, J. (2007). *The Routledge companion to postcolonial studies*. Routledge.

Meihy, J. C. S. B. (2016). *Os libaneses*. Editora Contexto.

Meihy, J. C. S. B. (2017). História e atualidade da imigração libanesa no Brasil. In L. M. Scherer, F. H. L. Goulart, & P. A. F. Veloso (Orgs.), *Brasil-Líbano: Legado e futuro* (pp. 1–298). Funag.

Murre-van den Berg, H., Summerer, K. S., & Baarda, T. (2020). *Arabic and its alternatives: Religious minorities and their languages in the emerging nation states of the Middle East (1920–1950)*. Brill.

Schimanski, S., & Menezes, L. (2024). Cidades-irmãs: O caso Rio-Beirute como instrumento para promoção da identidade cultural libanesa no Brasil. *RELACult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade, 10*(2). https://doi.org/10.23899/relacult.v10i2

Tabar, P. (2010). Lebanon: A country of emigration and immigration. 1–26. https://fount.aucegypt.edu/faculty_journal_articles/5056.

Tabar, P. (2016). The Lebanese diasporic field: The impact of sending and receiving states. *Immigrants & Minorities, 34*(3), 256–275. https://doi.org/10.1080/02619288.2016.1191358.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/cwekq956.

“Essa *shawarma* não é a nossa, mas tem que ser assim”: a culinária e a memória sensorial da Síria em um restaurante árabe de Florianópolis[1]

Guilherme Vasconcellos Leonel[2]

Para Mara e Carlos Leonel

Resumo: O artigo apresentado neste texto consiste em parte da reflexão desenvolvida em minha dissertação de mestrado “‘Entre nós já existe pão e sal’: Memória e técnica em restaurantes árabes da cidade de Florianópolis”. Nele, procuro refletir, a partir de meu trabalho de campo em uma lanchonete árabe da capital de Santa Catarina, sobre as maneiras por meio das quais a relação com a culinária e os estímulos sensoriais provenientes do preparo e consumo dos pratos originários da cultura de meu anfitrião, um imigrante deslocado pelo conflito sírio, atuam para evocar e presentificar, na experiência cotidiana, suas memórias da Síria anteriores à Guerra Civil no país. A análise baseia-se no conceito de memória dos sentidos para analisar, sob um viés etnográfico, os processos de subjetivação experimentados por imigrantes árabes em êxodo forçado, e como a relação de meu anfitrião, que se torna proprietário e cozinheiro em um restaurante de comida árabe como resultado do processo migratório, com os cheiros e sabores das receitas da sua cultura intermedia e afeta sua relação com as lembranças de seu país de origem. Ao mesmo tempo, avalia-se se estes pratos atuam também como parte na narrativização destas memórias e das relações construídas por ele com seus clientes e outros sujeitos da comunidade islâmica de Florianópolis.

Palavras-chave: Memória sensorial; Culinária; Oriente Médio; Refúgio; Narrativa.

“THIS ISN’T OUR SHAWARMA, BUT THAT’S HOW IT HAS TO BE” - SYRIA’S CUISINE AND SENSORIAL MEMORY IN A FLORIANÓPOLIS’ ARAB RESTAURANT

Abstract: The article presented here consists in part of the reflection developed in my Master’s thesis “‘Entre nós já existe pão e sal’: Memória e técnica em restaurantes árabes da cidade de Florianópolis”. Based in the field work I did in an Arab restaurant located in the capital city of the Santa Catarina state, Florianópolis, I reflect on the ways by which the relation that my host, an immigrant displaced by the Syrian conflict and now owner and cook in an Arab restaurant due to this migratory process, has with the cuisine of his homeland and how the sensorial stimuli that come from the making and consumption of

[1] Este artigo teve sua versão original apresentada durante a *XIV Reunião de Antropologia do Mercosul*, entre 01 e 04 de agosto de 2023, no GT 38: “Corporalidades, procesos de subjetivación y ontologías relacionales”. O que trago aqui é uma segunda versão do trabalho apresentado durante o evento e enriquecido com as discussões realizadas naquela ocasião, agradeço às professoras Vânia Zikán Cardoso, Adil Podhajcer e Silvia Citro, e ao colega Jesus Gutierrez pelas contribuições que enriqueceram em muito o que tentava propor com este texto.

[2] Bacharel em Jornalismo pela Universidade de Taubaté (UNITAU), mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC) e doutorando em Antropologia Social pela mesma instituição. E-mail: guil_leonel@hotmail.com. ORCID: https://orcid.org/0009-0003-7136-7811.

the typical dishes from his culture act to evoke and make present, in his day-to-day experience, his memories that precede the Syrian Civil War. The reflection is based on the concept of sensorial memory and analyzes, from an ethnographic standpoint, the subjectivation processes that are experienced by forcibly-displaced Arab immigrants and how my host's relation with the smells and flavors that come from the typical dishes of his culture mediate and affect his relation with his homeland memories. Simultaneously, I assess whether these dishes also act as parts of the narrativization of those memories and of the relations he built with his clients and other subjects of the Florianopolis Islamic community.

Keywords: Sensory memory; Cuisine; Middle East; Refuge; Narrative.

Introdução

Este artigo consiste em parte da análise desenvolvida em minha dissertação de mestrado, concentrando-se sobre o período entre os dias 24 de maio e 21 de junho de 2023, enquanto realizei trabalho de campo na lanchonete Oásis[3], no centro de Florianópolis. O objetivo deste texto é propor uma reflexão sobre as maneiras como a memória da Síria é acionada e presentificada no espaço de um estabelecimento de identidade marcadamente árabe da capital catarinense. Para isso, parto do conceito de "memória dos sentidos" proposto por Nadia Seremetakis (1994) para analisar "em que extensão a experiência e a capacidade de narrar a história estão vinculadas aos sentidos"[4] (Seremetakis, 1994, p. 3, tradução livre). Ao longo deste texto, descrevo algumas das experiências ocorridas durante o trabalho de campo, utilizando-as para elaborar interpretações sobre como as memórias do corpo e dos sentidos agenciam e participam das práticas na rotina do restaurante de Chefe, meu anfitrião e dono do estabelecimento, e dos processos pelos quais os pratos do restaurante foram escolhidos e são preparados, e como esses elementos por sua vez fazem emergir essa memória. Argumento que, por meio desse atravessamento dialético entre prática e memória, Chefe elabora seu processo de subjetivação no novo contexto de seu país receptor ao presentificar as experiências de seu ambiente de origem.

Assim, a partir do proposto por Seremetakis de que o "sensorial não é apenas contido dentro do corpo como uma capacidade ou poder internos, mas também dispersos no exterior, na superfície das coisas como suas características autônomas" (Seremetakis, 1994, p. 6, tradução livre)[5], procuro refletir sobre os modos pelos quais essa experiência corporal, informada pela memória, media o modo como meu anfitrião orienta suas práticas diárias no restaurante e também a relação que ele estabelece com o produto que vende. Essa análise parte da proposta de entender o restaurante e a *shawarma* como "objetos dotados de sentido" (Seremetakis, 1994, tradução livre)[6] que

[3] Optei por preservar o anonimato de todos os sujeitos e lugares apresentados no texto. Assim, todos os nomes próprios apresentados neste artigo são pseudônimos.
[4] No original: "to what extent the experience of and the capacity to narrate history is tied to the senses?".
[5] No original: "the sensory is not only encapsulated within the body as an internal capacity or power, but is also dispersed out there on the surface of things as the latter's autonomous characteristics, which then can invade the body as perceptual experience".
[6] No original: "meaning-endowed objects".

"carregam em si sedimentação histórica e emocional que pode provocar e estimular gestos, discursos e ações" (Seremetakis, 1994, p. 7, tradução livre)[7].

Para analisar as práticas de culinária utilizo também as reflexões de Luce Giard (2021) de que "quando alguém é forçado ao exílio pela conjuntura política ou pela situação econômica, o que subsiste por mais tempo como referência à cultura de origem é a comida" (Giard, 2021, p. 250). Entretanto, considero que, mais do que o simples pertencimento à cultura, é a memória sensorial e afetiva que organiza essa prática "com raízes na urdidura das relações com os outros e consigo mesmo, marcada pelo 'romance familiar' e pela história de cada uma, solidária das lembranças de infância como ritmos e estações" (Giard, 2021, p. 218).

Além disso, partindo da conceituação da educação da atenção proposta por Ingold (2010), argumento que, ainda que tanto as artes de fazer (Certeau, 2021) do restaurante quanto o preparo das *shawarmas* exijam, "como qualquer outra prática de habilidade, poderes de discriminação perceptiva finamente ajustados na experiência anterior" (Ingold, 2010, p. 18), é a memória sensorial das experiências na Síria que intermedia o engajamento dessas práticas. Assim, seguindo o oportuno exemplo do livro de receitas dado por Ingold, de que a habilidade é construída "seguindo os mesmos caminhos dos meus predecessores e orientado por eles" (Ingold, 2010, p. 19), são os sentidos que organizam essa habilidade a partir das experiências afetivas que eles evocam, como quando Luce Giard relata a constatação de que quando criança havia memorizado gestos, sabores, odores e cores (Giard, 2021) e que "bastariam uma receita ou uma palavra indicativa para suscitar uma estranha anamnese capaz de reativar, por fragmentos, antigos sabores e primitivas experiências que, sem querer havia herdado e estavam armazenadas em mim" (Giard, 2021, p. 213-214).

Proponho também pensar o próprio restaurante e a rotina das práticas de Chefe no estabelecimento a partir da "dinâmica sinergia entre organismo e ambiente" (Ingold, 2000, p. 16), em que sujeito e lugar se produzem simultaneamente, e nas quais as experiências mnemônicas sensoriais e afetivas são um importante agente deste processo, de modo que, ao mesmo tempo em que ocorre esse "movimento pelo qual as pessoas criam os seus ambientes e, portanto, a si mesmas" (Ingold, 2010, p. 17), as experiências da Síria são presentificadas pelo seu acionamento nessa produção mútua de sujeito e ambiente. Ou, da forma como foi colocado por Certeau, "a memória mediatiza transformações espaciais" (Certeau, 2021, p. 161).

Na primeira seção, descrevo minha entrada de campo, detalhando como conheci meu anfitrião, minha primeira experiência no restaurante e como os temas me foram trazidos à atenção. Na segunda seção, faço uma breve discussão sobre o espaço do restaurante e as práticas adotadas por Chefe no trabalho a partir da perspectiva de um aprendizado da técnica. Na terceira seção discorro sobre a relação de Chefe com a *shawarma* e seus tensionamentos com sua memória sensorial, pensando o restaurante e a *shawarma* como artefatos (Seremetakis) que, sendo eles mesmos formas sensoriais, podem "provocar a emergência, o despertar de memórias acumuladas e, portanto, dos sentidos contidos dentro deles" (Seremetakis, 1994, p. 10, tradução livre)[8], que relacionam

[7] No original: "bear within them emotional and historical sedimentation that can provoke and ignite gestures, discourses and acts".
[8] No original: "the artifact can provoke the emergence, the awakening of the layered memories, and thus the senses contained within it".

estes dois engajamentos no presente com a memória de suas experiências na Síria, constantemente presentificando-a no cotidiano do restaurante.

Antes de partir para a descrição de meu trabalho de campo e apresentar as reflexões derivadas da atividade etnográfica, faz-se necessário um breve resumo do contexto histórico da imigração árabe na cidade de Florianópolis. Conforme explica Espinola em sua tese "O Véu Que (Des)Cobre: Etnografia Da Comunidade Árabe Muçulmana Em Florianópolis" (2005), a trajetória da imigração árabe em Santa Catarina acompanha o percurso da imigração para o Brasil como um todo, com os primeiros imigrantes árabes chegando ao estado durante o decênio de 1871 a 1880, acompanhando ingresso dos árabes no país, com picos de imigração no período próximo às duas Guerras Mundiais. Conforme descreve Menezes (2012), já na década de 20 era possível verificar a presença árabe na Grande Florianópolis, o que era atestado pela significativa presença de estabelecimentos comerciais de imigrantes e descendentes. Nas décadas seguintes, famílias da comunidade árabe viriam a prosperar econômica e socialmente na região, com sua atividade comercial concentrando-se principalmente em mascates e outras áreas de comércio. Entretanto, esse primeiro movimento migratório consistia principalmente de árabes cristãos, para quem "a emigração foi uma forma de fuga dos povos árabes da violenta dominação do Império Turco-Otomano. Os turcos, de fé islâmica, perseguiam os árabes cristãos, que em sua maioria viviam na Síria e no Líbano" (Menezes, 2012, p.32).

Já no caso de imigrantes árabes islâmicos — de maior significância para esta pesquisa —, Espinola localiza o início da imigração para Florianópolis na década de 60, embora as práticas religiosas e sociais desse grupo ocorressem de forma privada até a década de 90, década da constituição do "Centro de Estudos Islâmicos de Florianópolis, um marco na conquista institucional dos muçulmanos na cidade como proposta de uma sede social" (Salvador, 2017, p. 2). Posteriormente, o aumento do número de imigrantes muçulmanos na cidade levou ao início da construção da mesquita Al Khalifa, em 2011, com sua inauguração acontecendo em dezembro de 2020. O papel de conflitos como catalisador de grandes fluxos migratórios seria verificado ainda pelo menos duas vezes: a partir de 2008, em função dos conflitos no Oriente Médio e durante o período da Guerra Civil na Síria[9]. Essa característica de ondas de migração que ocorrem em resposta a conflitos seria uma das explicações para o número de imigrantes ser maior que o de sujeitos nativos na comunidade islâmica de Florianópolis. Atualmente, a comunidade islâmica da capital conta com cerca de 500 membros. Tal comunidade foi um importante ponto de apoio na chegada dos sujeitos "deslocados pelo conflito sírio"[10], oferecendo apoio e orientação no processo de adaptação ao novo país, oportunidades de emprego e uma rede de práticas sociais parcialmente semelhante a seu contexto nativo, atuando até mesmo como intermediária no repatriamento em alguns casos[11]. Embora seja difícil precisar exatamente, o primeiro restaurante de comida árabe de Florianópolis teria sido

[9] Referência: https://ndmais.com.br/cidadania/muculmanos-manezinhos-comunidade-islamica-de-florianopolis-celebra-30-anos-e-mesquita-propria/.

[10] Utilizo o termo adotado por Juliana Carneiro da Silva em "O Parentesco no Refúgio" (in: Etnografias do Refúgio no Brasil, 2020) por entender que a figura jurídica do termo "refugiado" e as tensões políticas que o termo evoca podem levar a uma totalização das experiências heterogêneas dos grupos que são enquadrados por essa terminologia. Assim, opto por emprestar o termo com o objetivo de dirigir o foco com mais especificidade ao sujeito que é etnografado neste artigo.

[11] Referência: https://ndmais.com.br/noticias/relatos-e-historias-de-quem-deixou-o-pais-e-a-familia-por-conta-da-guerra/.

o Kaffa, com uma breve nota do jornal Zero de setembro de 1989 recomendando o estabelecimento entre as opções gastronômicas da capital[12].

“Quando meus clientes vêm aqui e não me acham, não comem” — Experimentando o campo

Quem cruza os passeios de paralelepípedos do calçadão João Pinto, na região central de Florianópolis, indo da Praça Quinze de Novembro em direção à Avenida Hercílio Luz, em qualquer horário entre às quatorze e às duas horas da manhã, de terça-feira a domingo tem a chance de ser recebido com uma variedade de aromas, como carne, massa de grão de bico frita e temperos como alho, cominho e coentro. Se essa caminhada for empreendida nas noites entre quinta-feira e domingo, particularmente entre o período que vai das oito horas ao início da madrugada, o andarilho pode, além das ondas aromáticas, ver-se de frente com uma fila, de comprimento variável mas destino certo, que se alinha algo ordenadamente, próxima da calçada esquerda da via e desemboca no mesmo lugar de onde os aromas emanam: um pequeno estabelecimento de comida árabe composto por uma longa mesa de parede com bancos altos na extremidade direita da loja; uma prateleira com produtos como goma e caixas de doce ao fundo; e um balcão que ocupa a maior parte do lado esquerdo do estabelecimento, onde estão instaladas duas estufas, uma onde kibes e esfihas são mantidos mornos e outra em que estão doces árabes. Atrás do balcão, o espaço é ocupado por uma mesa de trabalho de aço inox povoada com a *mise en place* dos ingredientes das *shawarmas*, uma chapa e uma fritadeira, encimados por uma coifa[13]. Mais ao fundo, há um cômodo separado onde fica a cozinha em que são armazenadas as porções e são realizados os preparos não imediatos, como a massa do *falafel*.

Isso foi o que encontrei em minha primeira incursão a campo no espaço em que desenvolvi meu trabalho etnográfico entre maio e junho de 2023. Antes disso, meu contato com Chefe - o proprietário e, até pouco tempo atrás, principal cozinheiro do restaurante Oásis - havia se dado por intermédio de um conhecido em comum, membro da comunidade islâmica de Florianópolis, e tinha tido como pano de fundo outro restaurante árabe, de posse de um amigo seu.

Chefe é um homem sírio-palestino de 35 anos, natural de Damasco. Originalmente formado e ocupado como designer. Emigrou para o Brasil em função da intensificação da Guerra Civil na Síria, deixando o país junto de um grande grupo familiar constituído por parentes de sua esposa[14], e chegando ao Brasil em março de 2015. Inicialmente, todos eles moraram juntos numa casa, dividindo o espaço entre nove pessoas. Imediatamente em sua chegada, dirigiu-se para Florianópolis onde tinha a

[12]Referência: https://hemeroteca2.cultura.sc.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=895911&pesq=%22kaffa%22&hf=hemeroteca.ciasc.sc.gov.br&pagfis=485.

[13] Desde que realizei o trabalho de campo, o restaurante teve seu equipamento atualizado com a instalação do espeto vertical de shawarma que Chefe menciona durante o artigo. Como a instalação ocorreu posteriormente ao trabalho etnográfico, não pude explorar essa transformação no corpo do texto, menciono-a aqui em função da importância manifestada por meu anfitrião durante nosso trabalho juntos e por ser um possível tema a ser analisado no futuro.

[14] Conforme Chefe explicou, seus pais ficaram na Síria e decidiram não emigrar em função da idade e do apego ao local. Apesar da distância, Chefe mantém contato com a família, oferecendo também apoio financeiro para seus pais.

certeza de um emprego obtido por meio de um amigo de um primo. Por cinco anos, trabalhou numa gráfica e empresa especializada em mdf, sendo seu chefe também membro da comunidade islâmica da cidade. É à comunidade islâmica local que ele credita o cuidado que receberam durante sua chegada. No primeiro ano de funcionamento da lanchonete, Chefe cumpria jornada dupla, trabalhando durante o dia como designer e no restaurante durante a noite, sendo auxiliado, na época, apenas pela esposa, até o restaurante se firmar e ele decidir abandonar o antigo emprego para dedicar-se ao empreendimento. Em suas memórias da chegada à capital catarinense, ele recorda as dificuldades financeiras e culturais do período inicial, contando como "*A gente tinha que tirar da nossa boca pra dar pro nosso filho. Umas três, quatro semanas atrás eu perguntei pra minha esposa se ela lembrava quando eu ia juntar um real, dois reais, cinquenta centavos, pra ter dinheiro pra comprar cigarro*". Em sua narrativa, a experiência da guerra ocupa um lugar ambivalente, embora mencione algumas vezes como não gosta de lembrar e falar do assunto — o que pode ser efeito mais de cautela do que trauma, como foi aludido por ele algumas vezes e também afirmado por outros imigrantes[15] —, ele também explica como pretende contar para o filho — já nascido no Brasil — sobre o que viveu, explicando que "*a gente morreu muitas vezes, não só pra vir aqui, mas por causa da guerra e pra vir aqui também*".

Na ocasião de meu primeiro contato com Chefe, o objetivo de minha pesquisa, ainda em estágio preliminar, era entender as formas como a Síria aparecia na narrativa das memórias dos indivíduos "deslocados pelo conflito sírio". Foi durante essa conversa inicial — que pretendia ser de apenas alguns minutos e estendeu-se por mais de uma hora — que o problema de pesquisa foi deslocado para as possibilidades de investigar essas ações de memória a partir dos sentidos invocados pela comida, seus sabores, texturas, aromas e forma de preparo entre parte dos imigrantes árabes — não mais apenas deslocados pelo conflito sírio — que faziam da gastronomia sua atividade comercial em Florianópolis. Esse interesse foi provocado tanto por minha própria relação com a cozinha e as práticas culinárias quanto pelos assuntos explorados em nossa conversa, que terminou com o convite de Chefe: "*Agora tem que ir no meu restaurante ver como a gente trabalha*"[16]. Foi o que fiz.

De volta ao Oásis e às noites de maior movimento: a fila em frente ao estabelecimento avança sem, no entanto, diminuir, uma vez que mais pessoas não param de chegar. Dentro do restaurante, o som alto de música árabe que sai da grande televisão presa à parede sobre o balcão, por vezes acompanhada dos videoclipes, sobrepõe-se ao burburinho da conversa dos clientes e se confunde com as instruções e brincadeiras entre os três homens[17] — Chefe e seus dois funcionários, Veterano e Aprendiz[18] — que ocupam o espaço de preparo e atendimento do restaurante, enquanto anotam pedidos,

[15]Referência: https://ndmais.com.br/noticias/relatos-e-historias-de-quem-deixou-o-pais-e-a-familia-por-conta-da-guerra/.

[16] Optei por demarcar as falas de meu anfitrião ao longo do texto formatando-as em itálico. Assim, todas as citações em itálico presentes no artigo são trechos retirados das gravações de minhas entrevistas com Chefe e que foram transcritas para o texto.

[17] Desde que realizei o trabalho de campo, a equipe da lanchonete foi expandida, passando a contar com ao menos outras duas pessoas. Entretanto, como esse aumento de pessoal também ocorreu após o fim de meu trabalho etnográfico, não sou capaz de afirmar a nacionalidade ou as condições de imigração (caso sejam imigrantes) das novas funcionárias.

[18] Assim como Chefe, tanto Veterano quanto Aprendiz são sujeitos sírios que emigraram para o Brasil em função de conflitos em seus países de origem. Veterano é um homem sírio de cerca de 50 anos, parente de Chefe por matrimônio, sendo tio de sua esposa. Já Aprendiz tem 17 anos, é sírio-palestino e, na época deste trabalho de campo, estava há sete meses no Brasil.

preparam os lanches e eventualmente esclarecem as dúvidas de alguns visitantes de primeira viagem sobre os pratos vendidos ali. O árabe falado entre os três entrega a condição de imigrante que compartilham, tendo o mais jovem chegado ao Brasil há menos de um ano. Protagonizando a maioria das conversas e pedidos está um dos dois principais pratos vendidos no Oásis, a *shawarma*, que pode ser de *falafel*, frango, carne bovina, kibe, misto de carnes (frango e carne bovina) ou legumes fritos (berinjela e abobrinha).

A *shawarma* inadvertidamente tornou-se o de minha primeira conversa com Chefe, quando nos apresentamos e conversamos sobre sua jornada de exílio da Síria, vinda para a capital catarinense e posterior estabelecimento, com o bem-sucedido restaurante do centro da cidade e a sua própria fama como personagem da vida noturna de Florianópolis. Foi nessa ocasião que ele disse a frase que dá nome à essa sessão, reforçando com ela seu prestígio junto aos frequentadores habituais do centro da cidade, sendo que não é incomum vê-lo aparecer em *selfies* e *stories* de clientes do restaurante. Na época, meu interesse de pesquisa não estava direcionado especificamente para a culinária e a memória sensorial, mas a maneira como Chefe descreveu seu ofício me deixou intrigado: "*Meu primo, quando tava no restaurante falou 'ah isso não é* [shawarma]*' e não é nossa shawarma mesmo, mas pro cliente matar a fome tem que fazer assim"*. Após a conversa, a ideia de o que seria *shawarma* "de fato"*,* assim como as razões e adaptações pelas quais o prato havia passado para ser vendido no restaurante de Chefe — e com tanto sucesso — me intrigaram e contribuíram para que eu direcionasse meu interesse para as técnicas e sabores acionados por ele na cozinha, e para como esses elementos faziam emergir uma memória de Síria, uma vez que "os hábitos alimentares constituem um domínio em que a tradição e a inovação têm a mesma importância, em que o presente e o passado se entrelaçam para satisfazer a necessidade do momento, trazer a alegria de um instante e convir às circunstâncias" (Giard, 2021, p. 212). Ao longo de nossas conversas, a "legitimidade" da *shawarma* oferecida no restaurante viria a ser tensionada por ele em outras oportunidades, que serão discutidas mais adiante no texto.

"Quando você vai num restaurante e o dono é seu amigo, você fica feliz" — Sobre a criação do sujeito e do lugar

Eram pouco mais de três horas da tarde do dia 24 de maio, quarta-feira. O sol de meio de tarde enchia o espaço do calçadão João Pinto com um calor luminoso incidido diretamente sobre os transeuntes que passam pela via. Escondidos na sombra de dentro do restaurante, Chefe me contava sobre o início do restaurante e simultaneamente de sua carreira como cozinheiro, quando sua fala é interrompida por um grito seu: *"Aprendiz!"*, chamando, de dentro da cozinha, um dos funcionários para atender as duas moças que haviam acabado de parar em frente ao restaurante e avaliavam os salgados na estufa e as fotos de comida no banner em frente à loja. É curioso observar a maneira de estar de Chefe dentro do restaurante. Apesar de atualmente não assumir mais o preparo dos pedidos, a capacidade de exercer múltiplos papéis quase simultaneamente sugere o aprimoramento de variadas práticas relacionadas ao controle do espaço, dos tempos e das relações que são desenvolvidas no ambiente do salão.

A um só tempo, Chefe desempenha funções de anfitrião, gerente, caixa, garçom e tradutor — uma vez que seus dois funcionários têm mais dificuldade para se expressar

em português —, dedicando, ainda, parte de sua atenção para os pratos em preparo na chapa, mesmo que não seja mais sua responsabilidade realizar o preparo da comida. Ao mesmo tempo, Chefe mantém o domínio do espaço, acompanhando toda movimentação dentro do restaurante, observando os visitantes, interpretando seu comportamento e engajando-se e acolhendo os clientes, pronto a reagir de acordo com a necessidade da situação que se apresenta. A desenvoltura com que intercala todas essas posições sugere também um controle dos tempos, ou ritmos (Bachelard, 1988), específicos do trabalho com público e salões de restaurante, suas continuidades e interrupções. São os tempos de preparo dos pedidos, de fluxo da fila para que esta não demore em demasia e se torne incômoda, de interação com os clientes, criando uma relação de proximidade e conforto com os frequentadores assíduos ou casuais. Em resumo, o engajamento de Chefe com as dinâmicas do restaurante intui "uma maneira de pensar investida numa maneira de agir" (Certeau, 2021. p. 42).

Uma vez que a formação profissional de Chefe é de designer gráfico, sendo este o ofício que exerceu durante seu tempo de vida na Síria, nunca tendo trabalhado com comida até 2019, quando já vivia há quatro anos no Brasil, pode-se intuir que todas essas habilidades foram adquiridas numa relação com o próprio espaço do Oásis, único restaurante em que atuou profissionalmente. Portanto, o controle do espaço e a capacidade de navegar pelo salão do restaurante, alternando entre as funções que são exigidas a cada momento, é uma "educação da atenção" em que Chefe "responde contínua e fluentemente a perturbações do ambiente percebido" (Ingold, 2010, p. 18, *apud* Ingold, 1993a, p. 462). Assim, a rotina de Chefe no restaurante demonstra uma relação recíproca entre o sujeito e o meio, em que que ele e o Oásis produzem-se e atualizam-se mutuamente no próprio exercício de suas práticas, sendo cada lado dessa relação apenas capaz de existir em oposição e continuidade com o outro, como afirma Ingold: "se ambientes são feitos por meio das atividades dos seres vivos, então, enquanto a vida continuar, eles estarão constantemente sob construção. O mesmo vale, é claro, para os próprios organismos" (Ingold, 2000, p. 20, tradução livre)[19]. Esse mutualismo é inclusive percebido pelos frequentadores, como foi contado por ele: "*quando eu fico longe da loja, vou fumar um cigarro, eu vejo meu cliente, ele chega na loja e a primeira coisa que ele pergunta é 'onde tá o Chefe?'*".

Ao mesmo tempo, se sujeito e espaço se produzem no desenvolvimento e repetição das práticas, a forma como essa criação recíproca ocorre é informada pelas memórias de Chefe em suas experiências nos restaurantes da Síria, como ele relata: "*lá, quando você entra na loja, funcionários e o dono cuidam de você, aqui não [...]. Aqui, alguns lugares, você entra e a pessoa de cara fechada pra ti. Não é todo mundo assim, mas a maioria. Lá todo mundo te recebe, te fala 'entra, senta, fica à vontade', acolhe"*. Esta presentificação da experiência, em que "não se atribui significado somente ao que se come, quanto se come e onde se come, mas também ao próprio ato de comer" (Woortman, 2013, p. 6), é constatada a todo momento em campo: independentemente da função que está realizando a cada momento, Chefe está sempre atento ao resto do ambiente para receber os visitantes com cordialidade e gentileza, muitas vezes tomando o tempo de escrever os nomes dos clientes em árabe para eles levarem como souvenires

[19] No original: "If environments are forged through the activities of living beings, then so long as life goes on, they are continually under construction. So too, of course, are organisms themselves".

da visita. Essa responsabilidade de receber bem recai em dobro sobre ele, diante da dificuldade que seus colegas de trabalho têm para se comunicar em português.

Conforme afirma Bachelard “não se ensina a recordação sem um apoio dialético no presente; não se pode reviver o passado sem o encadear num tema afetivo necessariamente presente” (Bachelard, 1988, p. 37). Assim, esse modo de estar no restaurante e as relações que Chefe estabelece com os clientes, alguns deles passando na rua apenas para cumprimentá-lo em várias das ocasiões em que conversamos, está sempre acionando uma expectativa de como a experiência em um restaurante deve ser na Síria, fazendo “da memória o meio de implantação do lugar” (Certeau, 2021a. p. 161-162). Desse modo, as ações adotadas por Chefe a fim de dar a seus visitantes a sensação de acolhimento, estabelecem uma relação com sua memória sensorial e fazem parte do seu processo de subjetivação no contexto do exílio, sendo uma forma de presentificar suas lembranças e produzir um “lugar da memória” em que as experiências do país de origem são parcialmente materializadas, como o testemunho de Chefe relata: “*lá você senta por dez horas e ninguém reclama com você, são servidas entradas, você pode fumar narguilés, tem bebidas, chá, café, essas coisas. Você vai, toma café da manhã e fica passando o tempo com a família, até decidir almoçar*.”.

A partir disso, podemos interpretar que o espaço do restaurante, construído e organizado pelas memórias de Chefe, é um lugar que movimenta determinadas redes de sociabilidade, ligadas pelo afeto e por uma experiência sensorial específica desse lugar, e é esse repertório mnemônico que organiza as práticas do espaço (Certeau, 2021a), as quais “tecem com efeito as condições determinantes da vida social” (Certeau, 2021a, p. 175), mesmo quando essa orientação se dá pela oposição, é pela “espera” (Bachelard, 1988), ou seja, pela expectativa de como a experiência deve ser, que essas maneiras de fazer são orientadas. A ausência, assim, torna-se um meio de afirmação da presença da memória ao afirmar, por sua própria falta, a existência prévia de uma experiência ou acontecimento cuja impressão pode ser sentida, uma vez que “a espera fabrica localizações temporais para receber as recordações” (Bachelard, 1988, p. 48) . Desse modo, a experiência de Chefe com os restaurantes do Brasil — e seu próprio restaurante, em alguma medida — está sendo constantemente confrontada com as lembranças do cotidiano no país de origem, como quando ele conta que “*Aqui, você vai num restaurante, entra, come e sai, beleza. Lá é outra coisa. Ir no restaurante lá é um dia completo, você vai um dia completo quando vai no restaurante, não é o mesmo que aqui. Tem lanchonetes tipo aqui, mas a maioria, quando vai em família, vai de manhã até a noite no restaurante*”. Nessa rede de experiências atuais e anteriores, o Oásis existe simultaneamente na Florianópolis do presente e na Damasco do passado, servindo como meio e objeto da subjetivação de Chefe em seu novo contexto em que “a organização da memória é paralela a essa organização da duração presente” (Bachelard, 1988, p. 50-51).

A descrição de Chefe dos restaurantes em sua terra natal sugere que esses espaços constituem-se como mais do que estabelecimentos onde são oferecidos serviços culinários. A partir do relato dele da ida a um restaurante como um evento que reunia toda a família e pessoas próximas em uma reunião de duração longa e profundo envolvimento social, podemos intuir que os restaurantes do país de origem de Chefe seriam espaços de *comensalidade* no sentido dado ao termo por Seremetakis, que não se resume à organização social do consumo de alimentos e bebidas, mas sim ao “intercâmbio de memória sensorial e emoções, e de substâncias e objetos encarnando

lembranças e sentimentos" (Seremetakis, 1994, p. 37, tradução livre)[20]. Como veremos adiante nas próximas seções, é com esse modo de relação orientado pela troca de memórias e experiências que Chefe se engaja quando desenvolve as atividades de seu restaurante. Seja procurando aproximar as receitas dos pratos de sua terra natal, seja escrevendo os nomes dos clientes em árabe como um souvenir, seja reconhecendo clientes regulares e dedicando tempo a conversar com eles de forma casual e próxima, em cada um destes atos, mais do que desenvolvendo uma performance de bom vendedor, Chefe está "produzindo e reproduzindo conhecimento social e memória coletiva por meio da circulação de formas materiais e experiência e emoção compartilhadas" (Seremetakis, 1994, p. 38, tradução livre)[21].

Em "A Poética do Espaço" (1994), Gaston Bachelard argumenta que os cômodos e espaços de uma casa adquirem sentido para o sujeito menos pelas suas qualidades estruturais ou geográficas, do que pelas afetações que são despertadas por aquele espaço. Bachelard propõe ainda que, ao se estabelecer uma relação com um novo espaço, essa relação é mediada pela memória das dinâmicas afetivas que eram despertadas pelo espaço anterior, de modo que "a casa em que nascemos gravou em nós a hierarquia das várias formas de habitar. Nós somos o diagrama das funções de habitar aquela casa em particular, e todas as outras casas são apenas variações do mesmo tema" (Bachelard, 1994, p. 15). É possível argumentar que o mesmo processo ocorre em outros espaços com os quais o sujeito estabelece relações significativas. Como descrito em suas falas acima, na recordação que Chefe tem da Síria, os restaurantes consistiam em espaços acolhedores, que estimulavam a reunião e o tempo compartilhado. Dessa forma é a este repertório afetivo, "com raízes na urdidura das relações com os outros e consigo mesmo, marcada pelo 'romance familiar' e pela história de cada uma, solidária das lembranças de infância, como ritmos e estações" (Giard, 2021, p. 218), que Chefe recorre ao desenvolver as atividades em seu próprio estabelecimento, parando, sempre que o movimento permite, para conversar com frequentadores, alguns dos mais frequentes conhecidos pelo nome, e escrevendo os nomes dos clientes em árabe à guisa de souvenir.

"Na primeira vez vai ser ruim, na segunda vai ficar médio, mas na terceira vai ser bom." — A memória sensorial e a memória da técnica

É noite do dia 21 de junho, e Chefe me recebia com um sorriso e um abraço, desculpando-se por furar o encontro da tarde anterior por causa de uma febre. Dispenso o pedido de desculpas dele dizendo que havia aproveitado a viagem "perdida" ao restaurante quando ele não estava para comer uma *shawarma* e conversar um pouco com Aprendiz. Depois de uma brincadeira sobre quando vai sair meu filme sobre ele, me convidou para ficarmos do lado de fora do restaurante, observando o movimento da rua: "*Hoje tá tranquilo, querido, mas vamo conversar e trabalhar*", ele me disse, antes de sentarmos na escada em frente ao Oásis e ele acender um cigarro e começar a contar como foi que começou a cozinhar e cozinhar para várias pessoas: "*Em 2013, morei no*

[20] No original: "Commensality can be defined as the exchange of sensory memories and emotions, and of substances and objects incarnating remembrance and feeling".
[21] No original: "produced and reproduced social knowledge and collective memory through the circulation of material forms as templates of shared emotion and experience."

Líbano por um ano com outras quatro pessoas, eu falei pra eles 'eu sou um rapaz de bagunça, não gosto de limpar, mas eu faço comida pra vocês'. [...] Você passa pra mim tomate, batata, ovo. Isso sozinho não é nada, mas quando você junta, vai ficar bom. Eu amo fazer coisas. Eu gosto da montagem".

Ao recontar essa experiência anterior dos engajamentos afetivos que emergiram do ato de cozinhar para várias pessoas, Chefe parece realizar uma re-percepção dessa experiência, sendo a re-perceção "a criação de sentido por meio da interação, testemunho e metaforização cruzada de esferas sensoriais co-implicadas" (Seremetakis, 1994, p. 9, tradução livre)[22]. Assim, no ato de recordar, a experiência se liga à rotina presente e é por meio desse movimento retrospectivo, em que a experiência sensorial atual é significada como "conduta adiada" (Bachelard, 1988) dos processos mnemônicos, que ambos são reforçados, ou, como diria Bachelard, "recordamo-nos de uma ação mais seguramente quando a ligamos ao que a sucede do que quando a ligamos ao que a precede" (Bachelard, 1988, p. 48).

A experiência de morar sozinho, que ocorreu ainda outras vezes antes do período, foi, assim, o contexto no qual que Chefe estabeleceu os sentidos e os modos de seu engajamento com a cozinha e a culinária, uma atividade com a qual ele nunca havia interagido significativamente durante o período em que viveu na Síria. Longe das suas redes familiares e afetivas tradicionais, entretanto, ela tornou-se um modo de acesso a essas redes e de materialização das práticas que a constituíam, demonstrando como "a memória sensorial é encapsulada, armazenada e recuperada nestes artefatos, espaços e temporalidades de consumo, partilha e troca"[23] (Seremetakis, 1994, p. 128, tradução livre). A experiência foi narrada por Chefe quando ele recordou-se desses episódios: "*Eu saí da Síria várias vezes antes da Guerra, então fiquei um tempo sozinho, sem minha mãe. Quando fiquei esse tempo sozinho, eu ligava pra minha mãe 'eu quero fazer esse prato, como é?' e ela me explicava."*. Foi também ao cozinhar para seu próprio sustento que ele reconheceu um aprendizado corporal que o havia ensinado o manuseio das ferramentas e combinações e preparos "corretos". Como Luce Giard argumenta, esse aprendizado foi movimentado por uma memória afetiva das relações familiares e, uma vez que cozinhar é uma prática repetida no tempo e no espaço (Giard, 2021, p. 218), esta repetição atuaria também como uma constante re-presentificação dessas experiências sensoriais, materializadas e refinadas a cada novo acionamento dos gestos técnicos referentes à sua realização, uma vez que "a recordação e o desempenho são unos e indiferenciáveis" (Ingold, 2010, p. 23).

Nessas redes de relações mobilizadas por coisas, sentidos e ações, a *shawarma* ocupa uma posição singular: ao mesmo tempo em que é um dos principais pratos à venda no restaurante, é aquele que tem sua "legitimidade" questionada por outros sujeitos da comunidade árabe, e até mesmo pelo próprio Chefe, quando ele afirma que:

> Eu até agora não tenho shawarma. Quando eu abri aqui, eu pensei assim 'eu não vou falar [isso] com pessoas', porque vocês não conhecem. Tipo, pega uma coxinha e vai na Síria, se você falar pra eles que é um brigadeiro, eles vão comer e gostar, mas não vão saber o nome dele. Mas eu não gosto de ficar de rolo com

[22] No original: "Re-perception is the creation of meaning through the interplay, witnessing, and cross-metaphorization of co-implicated sensory spheres."
[23] No original: "Sensory memory is encapsulated, stored and recuperated in these artifacts, spaces and temporalities of consumption, sharing and exchange".

> meu cliente. Eu não tenho o espeto grande, porque a shawarma tem que ser um espeto grande.

Assim, podemos argumentar que, em sua posição ambivalente, a *shawarma* vendida no Oásis simultaneamente afirma a distância espacial e temporal que Chefe ocupa em relação à Síria e recorda as experiências de sua rotina anterior. Como o pêssego de Seremetakis (1994), a *shawarma* vendida por Chefe é uma dupla ausência e "revela a extensão em que os sentidos estão emaranhados com a história, memória, o esquecimento, a narrativa e o silêncio" (Seremetakis, 1994, p. 2, tradução livre)[24].

Conforme explicou Chefe, *shawarma* se refere ao tipo de sanduíche que é feito a partir da carne assada num grande espeto vertical, geralmente num forno a gás ou a carvão, consistindo basicamente da carne em questão e um molho ou pasta, enrolados em pão sírio. Para preparar a carne que vai ser assada, as peças de frango ou carne bovina são cortadas em tiras muito finas, temperadas e empilhadas umas sobre as outras, depois envolvidas em filme plástico e resfriadas, para, somente então, serem colocadas no forno vertical para serem assadas lentamente, com os sanduíches sendo feitos a partir das lascas cortadas da peça principal. Este é outro motivo, prático, neste caso, de porque tradicionalmente não existe *shawarma* de *falafel*: não seria possível montar a massa de grão de bico de que é feito o *falafel* um espeto vertical a fim de preparar o recheio do sanduíche da forma que caracteriza a *shawarma*. Esse impedimento material soma-se às restrições culturais para caracterizar a razão para a relação ambivalente que Chefe tem com a *shawarma* que vende. Segundo ele, uma *shawarma* "tradicional" consiste de "*pão sírio, pasta de alho, picles e frango e molho de romã [...] pra você experimentar o gosto do frango*".

Já a *shawarma* vendida no Oásis — e que por vezes é chamada de "lanche" pelo Chefe, aproximando-a de um lanche de carrinho tradicional dos centros urbanos brasileiros — é preparada numa chapa[25], e é feita, além da proteína, com alface, tomate, batata frita e uma pasta, que pode variar dependendo da proteína escolhida. Além das opções de carne que fazem a *shawarma* "tradicional", existe a opção de lanche com bolinhos de *falafel* o que, segundo Chefe: "*não tem shawarma de falafel, tem sanduíche de falafel, porque pra fazer shawarma precisa do espeto [...] mas se perguntar, nós temos. Eu sei o que ele [o cliente] quer, mas ele não sabe o nome dele*". Outros ingredientes também tensionam as diferenças entre a *shawarma* original e a vendida por ele, de alguma forma contradizendo a memória sensorial do prato: "*o meu lanche se levar lá [na Síria] ninguém vai comer, porque a shawarma que a gente come não tem alface, batata, não tem nenhuma coisa [...] mas aqui vocês não gostam, vai comer xis salada, tem mais salada que carne*".

É importante ressaltar que a qualidade da *shawarma* não se limita apenas à forma de preparo tradicional, usando o espeto vertical e o cozimento lento. Chefe reconhece que até existem estabelecimentos em Florianópolis que oferecem o lanche preparado de forma tradicional, mas avalia que não são bons. Parte disso se deve à própria habilidade no preparo, que Chefe reconheceu em outro restaurante árabe, numa visita a Foz do Iguaçu, discutida mais à frente. Já outra parte disso relaciona-se com a adesão a certos

[24] No original: "it reveals the extent to which the senses are entangled with history, memory, forgetfulness, narrative and silence."

[25] Como mencionei anteriormente, após o fim de nosso trabalho de campo, Chefe finalmente conseguiu instalar seu sonhado espeto vertical no restaurante. A diferença das relações estabelecidas por ele com cada uma das shawarmas que vendia/vende no restaurante e qual seu entendimento do novo lanche são questões que poderão ser exploradas em produções futuras.

preceitos combinatórios dos ingredientes que compõem o lanche, e que fazem parte de um certo conjunto de restrições e diretrizes adquirido durante a vida na Síria e acionado em sua prática profissional, em que "a comida e os ingredientes necessários para seu preparo [...] constituem uma linguagem, são organizados e 'falam', como será visto depois, de acordo com as classificações do que é comestível e do que é comível" (Woortman, 2013, p. 9), como por exemplo: "*a salada da shawarma de carne não é a mesma que a shawarma de frango. Salada de carne tem que ir cebola, tem que ir salsa, tem que ir grão de bico, não dá pra colocar carne com pasta de alho*". Assim, a combinação de ingredientes é mais um momento em que a memória sensorial de Chefe entra em tensão com as práticas que são realizadas no restaurante, fazendo que a presença da Síria se afirme por sua ausência, ou, como colocaria Seremetakis, a "conexão sensorial entre aquele que percebe e o artefato completa o primeiro de uma maneira não prescrita porque aquele que percebe também é o recebedor dos efeitos colaterais históricos não intencionais da presença ou *ausência* do artefato" (Seremetakis, 1994, p. 11, tradução livre, grifo meu)[26].

Desta forma, mais do que os outros produtos oferecidos em seu restaurante, a *shawarma* adquire uma qualidade nostálgica no processo de subjetivação de Chefe em seu novo contexto e papel social, por ligá-lo constantemente às experiências vividas no passado em seu país de origem, uma vez que ela "evoca a dimensão sensorial da memória em exílio e afastamento [...] estando ligada às consequências pessoais de historicizar a experiência sensorial, que é concebida como uma jornada física e emocionalmente dolorida" (Seremetakis, 1994, p. 4, tradução livre)[27]. Considerando que Chefe verbalizou o plano de instalar um espeto vertical no restaurante nos próximos meses, mesmo reconhecendo as preocupações com a segurança devido ao uso de gás, e admitindo a incerteza sobre a lucratividade do projeto, pode-se intuir que, ao menos em parte, o desejo de vender uma *shawarma* "original", como ele chama, é provocado pelo "impacto transformativo do passado como uma experiência histórica inconciliada" (Seremetakis, 1994, p.4, tradução livre)[28], sobretudo se levarmos em consideração sua afirmação anterior de que os frequentadores do restaurante não conhecem a *shawarma* "tradicional", o que indicaria que essa mudança atende mais às expectativas dele acerca do que deve ser uma *shawarma* do que às demandas dos clientes. Foi também quando foi questionado sobre a habilidade necessária para a operação do espeto de *shawarma* "tradicional" que Chefe respondeu com a frase que dá nome a essa sessão, e que resume sua relação com as técnicas de preparo dos pratos.

Por outro lado, se a distinção no modo de fazer a *shawarma* leva Chefe a tensionar a veracidade do lanche que vende, o sabor é outra experiência sensorial evocada por ele para reivindicar uma "legitimidade" do prato que vende: "*tem brasileiros, os pais deles árabes que ficam atrás da gente, vem pegar nossa comida, porque diz que a nossa é original"*. Assim, "o ato de comer se torna um verdadeiro discurso do passado e o relato nostálgico do país, da região, da cidade ou do lugar em que se nasceu" (Giard, 2021, p. 250).

[26] No original: "The sensory connection between perceiver and artifact completes the latter in an unexpected and nonprescribed fashion because the perceiver is also the recipient of the unintended historical after-effects of the artifact's presence or absence".
[27] No original: "evokes the sensory dimension of memory in exile and estrangement [...] is linked to the personal consequences of historicizing sensory experience which is conceived as a painful bodily and emotional journey".
[28] No original: "evokes the transformative impact of the past as unreconciled historical experience."

A articulação dessa dupla de categorias, "forma de preparo" e "sabor", como elementos que acionam a memória sensorial e podem presentificar a experiência da Síria encontra sua culminação no relato de Chefe da única vez, segundo ele, em que encontrou uma *shawarma* saborosa e que era feita da forma correta desde que chegou ao Brasil, numa viagem a Foz do Iguaçu: "*fiquei feliz, bem feliz. Tem shawarma feita com espeto aqui [em Florianópolis] mas não é bom, mas lá, fiquei feliz. Comi shawarma três dias. Tentei chamar o rapaz pra trabalhar comigo, mas não consegui"*. Assim, a história de Chefe do encontro com uma versão "tradicional" da *shawarma*, um prato com o qual ele veio a desenvolver uma relação particular por conta do trabalho, serve como exemplo de como "os artefatos, como formas-memoriais, são passagens para dentro dos emaranhamentos autônomos das experiências materiais cotidianas" (Seremetakis, 1994, p. 12, tradução livre)[29], em que a memória do corpo acionada por esse encontro pode orientar decisões.

Uma vez que "o processo de aprendizado por redescobrimento dirigido é transmitido mais corretamente pela noção de mostrar [em que] mostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa" (Ingold, 2010, p. 21), a própria combinação de ingredientes e as regras e restrições referentes a eles são também processos orientados pela memória sensorial de Chefe que presentifica as lembranças da Síria por meio das práticas repetidas diariamente. Um exemplo disto é o uso de certos temperos para "limpar os alimentos", como o limão e o cardamomo, que são usados para tirar o "gosto ruim" da carne. Outro exemplo são os bolinhos de *falafel*, que devem ter o interior verde, mas que não pode ser obtido com o uso de qualquer ingrediente, como ele explica: "*tem muita coisa que dá cor verde, pode ser alho cru, pode ser salsa, coentro, couve, mas para falafel, ele precisa ficar verde com coentro. E salsa não é pra se cozinhar, nunca, salsa é para salada"*. Portanto, é esse aprendizado das regras, que Chefe afirma não ter recebido de forma explícita, mas "*eu sempre ouvi minha mãe dizendo que 'salsa é pra salada, salsa não é pra se cozinhar'. Ela não me ensinou, não me passou direto, mas de ouvir conversas, pelas conversas da família, eu entendi*." que é continuamente acionado e re-acionado a cada realização de suas atividades na cozinha e que liga Chefe, não apenas à lembrança de seu país de origem, mas também ao espaço seguro e afetivo das relações familiares deixadas para trás, num processo em que "memória sensorial, como a mediação da substância histórica da experiência não é mera repetição, mas a transformação que traz o passado para o presente como um evento nativo" (Seremetakis, 1994, p. 7, tradução livre)[30]. Assim, os ingredientes e as regras culinárias também podem ser interpretados como "ilhas de historicidade, perfurações descontínuas que tornam o perceptível imperceptível conforme produzem momentos evidentes" (Seremetakis, 1994, p.12, tradução livre)[31].

"Não é que a gente lembra, a gente nunca esquece" — Considerações Finais

Neste artigo, procurei sugerir, a partir de minha experiência de campo, algumas interpretações para o processo de emergência da memória sensorial de Chefe em suas

[29] No original: "The artifacts as memory-forms are passageways into the autonomous entanglements of everyday material experience".
[30] No original: "sensory memory, as the meditation on the historical substance of experience is not mere repetition but transformation which brings the past into the present as a natal event".
[31] No original: "isles of historicity, discontinuous punctures, that render the imperceptible perceptible as they produce marked moments".

práticas diárias no restaurante e nas relações que são estabelecidas entre ele e o produto que vende. Naturalmente, estes não são os únicos engajamentos que ocorrem na experiência do cotidiano de Chefe, nem tenho a intenção de afirmar que sejam estes os mais relevantes. Entretanto, gostaria de enfatizar novamente a importância deste registro sensorial para informar e organizar a forma como as habilidades são aprendidas ou acionadas e como o sujeito se relaciona com o ambiente, e como estes dois fenômenos são sempre informados e influenciados pelas suas experiências anteriores. Em outras palavras, a "memória não pode ser confinada apenas à esfera subjetiva ou mentalista. Ela é uma prática material culturalmente mediada que é ativada por atos encorpados e objetos semanticamente densos" (Seremetakis, 1994, p. 9, tradução livre)[32].

Ao mesmo tempo, pensar que esta memória pode ser acionada no engajamento com as coisas e os espaços, permite considerar uma prática que experimenta simultaneamente sensorialidades do passado e do presente, num processo dialético de produção de sentido que, nas palavras de Seremetakis, não é puramente mentalista, mas "integrado em e suportado por um mundo material de objetos [ou lugares] falantes". (Seremetakis, 1994, p. 8, tradução livre)[33].

Assim, o que procurei argumentar aqui é uma forma de engajamento com o ambiente em que a prática diária está em constante diálogo com um registro de memória sensorial, o que nos permite considerar que o sujeito a todo momento experimenta duas temporalidades diferentes: a rotina presente e o passado presentificado, que é acionado por meio de processos mnemônicos que referenciam as experiências anteriores nos sentidos de Chefe e na sua forma de estar no mundo. Portanto, "aqui, a memória sensorial, como a mediação na substância histórica da experiência, não é uma mera repetição, mas a transformação que traz o passado ao presente como um evento nativo" (Seremetakis, 1994, p. 7, tradução livre)[34]. Assim, enquanto sincronicamente organismo e ambiente - para usar os termos de Ingold - fazem-se em relação, talvez seja válido considerar que diacronicamente a experiência presente e a memória do corpo também possam fazê-lo, "desde que reconheçamos que sentir é um modo de engajamento ativo, perceptual, uma maneira de estar literalmente 'em contato' com o mundo." (Ingold, 2000, p. 23, tradução livre)[35].

Referências bibliográficas

Bachelard, G. (1988). *A dialética da duração* (M. Coelho, Trad.). São Paulo: Ática.

Bachelard, G. (1994). *The poetics of space*. Boston: Beacon Press.

Bottamedi, F. (2022). Muçulmanos manezinhos: Comunidade islâmica de Florianópolis celebra 30 anos e mesquita própria. *ND Mais*. https://ndmais.com.br/cidadania/muculmanos-manezinhos-comunidade-islamica-de-florianopolis-celebra-30-anos-e-mesquita-propria/.

[32] No original: "Memory cannot be confined to a purely mentalist or subjective sphere. It is a culturally mediated material practice that is activated by embodied acts and semantically dense objects".
[33] No original: "embedded in and borne by a material world of talking objects."
[34] No original: "sensory memory, as the meditation on the historical substance of experience is not mere repetition but transformation which brings the past into the present as a natal event".
[35] No original: "so long as we recognise that feeling is a mode of active, perceptual engagement, a way of being literally 'in touch' with the world."

Certeau, M. (2021). *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes.

Certeau, M., Giard, L., & Mayol, P. (2021). *A invenção do cotidiano: Morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes.

Espínola, C. V. (2005). *O véu que (des)cobre: Etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina].

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

Ingold, T. (2010). Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação, 33*(1). https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/6777.

Menezes, D. S. (2011). Trabalho e prosperidade comercial dos imigrantes e descendentes de sírios e libaneses em Florianópolis. *Revista Santa Catarina em História, 5*(1). https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/sceh/article/view/190.

Salvador, A. F. (2017). Comunidade islâmica de Florianópolis: Imigração, dilemas e tensões. In *Anais do III Seminário Internacional História do Tempo Presente*. Florianópolis: Universidade do Estado de Santa Catarina. https://eventos.udesc.br/ocs/index.php/STPII/IIISIHTP/paper/view/571.

Seremetakis, N. (1994). *The senses still: Perception and memory as material culture in modernity*. Chicago: University of Chicago Press.

Silva, J. C. (2020). O parentesco no refúgio – Sobre os deslocados pelo conflito sírio em São Bernardo do Campo. In I. J. R. Machado (Org.), *Etnografias do refúgio no Brasil* (pp. 123–147). São Carlos: Edufscar.

Thomé, L. (2014). Sírios se refugiam em Florianópolis para fugir da guerra no país natal. *ND Mais*. https://ndmais.com.br/noticias/relatos-e-historias-de-quem-deixou-o-pais-e-a-familia-por-conta-da-guerra/.

Woortmann, E. F. (2013). A comida como linguagem. *Revista Habitus, 11*(1), 5–17. https://doi.org/10.18224/hab.v11.1.2013.5-17.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/gbawtd61.

“Chegamos ao Rio e não sabemos onde estamos”: refugiados sírios e o comércio de esfihas e quibes no Rio de Janeiro

Gisele Fonseca Chagas[1]

Houda Blum Bakour [2]

Resumo: O artigo aborda como jovens sírios, que chegaram ao Rio de Janeiro para solicitar refúgio em decorrência da guerra na Síria, narram suas experiências cotidianas na cidade por meio da venda de salgados árabes, como esfihas e quibes. Essa atividade não apenas constituiu sua principal fonte de renda, mas também um meio de conquistar visibilidade no espaço público local, embora não sem conflitos e ambiguidades. Propomos que o relativo êxito alcançado por esses jovens na comercialização de salgados nas ruas cariocas está relacionado à presença histórica da comunidade árabe na cidade e aos diferentes modos de pertencimento à Síria. A pesquisa que fundamenta o artigo consistiu na realização de trabalho de campo etnográfico em diferentes períodos entre os anos de 2016 e 2018, com atualizações em 2019 e 2024.

Palavras-chave: Refugiados; Síria; Brasil; Etnicidade; Comida.

"WE ARRIVED IN RIO AND WE DON'T KNOW WHERE WE ARE": SYRIAN REFUGEES AND THE ESFIHAS AND KIBBEH TRADE IN RIO DE JANEIRO

Abstract: The article explores how young Syrians, who arrived in Rio de Janeiro seeking refuge as a result of the war in Syria, narrate their everyday experiences in the city through the sale of Arab snacks, such as *esfihas* and *kibbeh*. This activity not only became their main source of income but also a means of gaining visibility in the local public space, though not without conflicts and ambiguities. We propose that the relative success achieved by these young individuals in selling snacks on the streets of Rio is closely linked to the historical presence of the Arab community in the city and to the different ways of belonging to Syria. The research on which this article is based involved ethnographic fieldwork conducted at various times between 2016 and 2018, with updates in 2019 and 2024.

Keywords: Refugees; Syria; Brazil; Ethnicity; Food.

[1] Doutora em Antropologia. Universidade Federal Fluminense. Vice-coordenadora do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM/UFF). Bolsista de Produtividade CNPq e Cientista do Nosso Estado (FAPERJ). E-mail: giselechagas@id.uff.br. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3798-8721.

[2] Psicóloga, mestre em antropologia, sírio-brasileira, pesquisadora do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM/UFF). Atualmente é Bolsista de Treinamento Técnico (TT5) da Fapesp (Fapesp / Processo: 23/09438-0) no Projeto Temático: "Do Coração das Guerras à Poética da Plasticidade: Criação e Engajamento no Pensamento Artístico em Contextos Africanos dos anos 1980 a nossos dias". E-mail: huda.bakur@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0009-0004-6904-4121.

Introdução

Rap do Wajeh[3]

Chegamos ao Rio e não sabemos onde estamos
Nem com quem vamos morar
Não sei para onde vou, se trabalho sozinho ou trabalho com o Nuh
Abro a porta da varanda e penso
Será que arrumo uma licença e
E monto minha banca do seu ladinho?
Veio o cara e me disse: vem cá
Que te arrumo uma licença
Me passa dois mil e descansa a cabeça
Mas o cara queria visitar a família
Lá no seu Vilarejo
Sacaneou geral e sumiu ...
Resolvi abrir o meu comércio então
Eu e meu amigo
E o dia em que conseguimos mais dinheiro
Foi quando perdemos só 20 reais
Ai ai...para onde o destino está me levando? (...).

Wajeh, autor do rap acima, chegou ao Rio de Janeiro em 2016, então com 22 anos. A história narrada na música é a dele, assim como a de tantos outros jovens sírios que chegaram ao Rio de Janeiro, entre 2012 e 2018, no contexto da guerra civil na Síria (iniciada em 2011). Sua vinda de Tartus, distrito litorâneo da Síria, para a cidade carioca foi motivada pela procura de uma alternativa de vida. Seus pais decidiram que ele deveria deixar o país para evitar o serviço militar obrigatório: era preciso "sair de uma guerra que não era sua", não queria "lutar pelo que não havia provocado", segundo suas palavras[4]. O Brasil foi uma escolha estratégica da família de Wajeh, uma vez que havia iniciativas do governo brasileiro para permitir a entrada de cidadãos sírios no país em meio à catástrofe humanitária provocada pelos confrontos militares. Ele nos contou que cogitou solicitar

[3] Autoria de Wajeh Mahmoud. A letra do rap foi escrita e gravada em língua árabe, e a tradução para a atual publicação é de Houda Blum Bakour. As autoras agradecem ao Wajeh pela autorização para o uso do rap neste artigo. Link para ouvir o rap, na voz do Wajeh: عالريو.m4a de Wajeh Mahmoud.

[4] Em conversa pessoal com as autoras. O texto aqui apresentado é fruto de pesquisa etnográfica realizada entre 2016 e 2018 pelas autoras na cidade do Rio de Janeiro, com atualizações em 2019 e 2024, no âmbito do projeto Refugiados Sírios no Brasil. Para o presente artigo, utilizamos o material obtido ao longo desses anos através de trabalho de campo etnográfico, que consistiu em acompanhar as atividades de venda de esfihas e outros salgados em barracas e carrinhos de lanches em diferentes bairros da cidade do Rio de Janeiro, além de conversas informais e entrevistas semi-estruturadas com os interlocutores da pesquisa. Tivemos como colaboradores jovens sírios que tinham entre 17 e 25 anos quando chegaram na cidade. O período de suas chegadas foi entre 2012 e 2017. Destacamos que, diferentemente de outras pesquisas que ampliam o conjunto de interlocutores para "refugiados do conflito sírio", nossos interlocutores, em sua totalidade, têm nacionalidade síria. O pertencimento nacional, neste sentido, importa para a compreensão dos dados que serão apresentados. As conversas eram intercaladas entre as línguas portuguesa e árabe. Neste texto, citações das falas dos interlocutores serão sinalizadas com uso de aspas. Optamos por usar a grafia esfiha em vez de esfirra, para mantermos tal como escrita pelos interlocutores da pesquisa em suas barracas e cardápios. Utilizamos pseudônimos para proteger a identidade dos nossos interlocutores. Apenas o Wajeh, como autor do rap, permanece com seu nome original.

refúgio na Alemanha, mas as notícias sobre restrições em relação à entrada no país não eram encorajadoras e, em suas palavras, "o Rio de Janeiro tinha sol e praia", como em sua cidade natal, e isso influenciou em sua decisão.

Tendo o rap de Wajeh como fio condutor de nossa análise, este artigo tem como objetivo explorar as maneiras pelas quais jovens sírios, que chegaram ao Rio de Janeiro como solicitantes de refúgio devido à guerra na Síria, narram suas experiências cotidianas na cidade por meio da venda de salgados árabes (esfihas e quibes). Essa atividade laboral não só constituiu a principal fonte de renda, mas também funcionou como um meio para que pudessem alcançar visibilidade no espaço público local, embora não sem conflitos e associações ambíguas entre eles. Nossa proposta é que o relativo êxito obtido por eles na venda de salgados árabes nas ruas do Rio de Janeiro está intrinsecamente ligado à presença histórica da comunidade árabe na cidade e aos seus modos de pertencimento à Síria em um contexto em que comida de rua já era uma prática consolidada.

De acordo com os dados do Comitê Nacional para Refugiados (CONARE), entre 2011 e 2020, o Brasil reconheceu 3.594 solicitações de refúgio de pessoas oriundas da guerra na Síria. Os primeiros a chegarem ao Rio de Janeiro, com vistos humanitários[5], eram jovens, autodeclarados do gênero masculino e em idade de prestação de serviço militar no seu país de origem. Em entrevistas e conversas que realizamos com alguns desses jovens interlocutores[6], notamos que as razões que os fizeram vir ao Brasil se repetiam em suas falas, tais como: "ninguém quer morrer"; "a minha família quis me proteger"; "minha mãe disse que preferia chorar minha distância do que minha morte" e "nunca quis guerra". Esses relatos evidenciam que, para esses jovens, a saída da Síria foi um esforço familiar que mobilizou relações e recursos financeiros, pois havia maior urgência para estarem a salvo do alcance do exército e da guerra, do que com uma garantia de acolhimento no país de destino[7].

Inicialmente, os jovens que se tornaram interlocutores em nossas pesquisas não tinham familiares ou pessoas conhecidas no Brasil. Em geral, quando chegavam ao Rio de Janeiro, assim como Wajeh, não sabiam "para onde ir" ou "com quem morar". Eram solteiros, de classe média e não tinham responsabilidade de sustento e cuidado de uma

[5] Modalidade temporária de visto concedida a pessoas que enfrentam graves crises humanitárias, adotado pelo Brasil em conflitos recentes. Em relação ao conflito sírio, o visto humanitário brasileiro foi adotado a partir de 2013, sendo que, nos últimos anos, a procura e a concessão ocorriam de forma instável, morosa e trabalhosa. Em março de 2025, o governo brasileiro retomou esta modalidade de visto para os sírios, desta vez, a partir da embaixada brasileira em Damasco,após os recentes conflitos entre apoiadores do antigo regime de Bashar al-Assad, sobretudo a comunidade alauíta, e os seus opositores.

[6] As autoras agradecem a todos os interlocutores da pesquisa pela gentileza em nos receberem, em especial a Adel Bakkour, que nos apresentou alguns interlocutores e discutiu conosco diversos elementos da pesquisa.

[7] Na Síria, o serviço militar era obrigatório para todos os jovens do sexo masculino a partir dos 18 anos. Havia algumas exceções previstas em lei, tais como anistia do serviço para os filhos únicos (ou único filho do sexo masculino de uma família) e o adiamento para aqueles que ingressavam em cursos universitários. Estes deveriam cumprir o serviço militar após a conclusão do curso. Em 2011, antes dos conflitos armados, o tempo de prestação de serviço militar obrigatório era de 18 meses. No contexto da guerra, o governo de Assad convocou oficiais da reserva e passou a recrutar jovens de forma indiscriminada, sem os critérios estabelecidos. Nos primeiros anos dos confrontos armados, as universidades foram fechadas e os jovens em idade de serviço militar passaram a temer "sequestros" e ações coercitivas que os alistassem ao exército sírio. Essa questão está refletida na especificidade do perfil de nossos interlocutores. Com a derrubada do governo de Assad em dezembro de 2024, o serviço militar na Síria deixou de ser obrigatório a partir de um decreto assinado pelo atual líder político do país, Ahmed al-Shara'a.

família e/ou filhos no Brasil ou na Síria. Em sua maioria, tinha ensino médio completo[8] e pouca experiência laboral. No grupo de interlocutores, os poucos que já possuíam formação universitária completa encontraram dificuldades na validação de seus diplomas, o que impactou a possibilidade de transformar capital acadêmico em capital econômico no contexto local. Assim, o comércio, mais especificamente, a venda de produtos nas ruas da cidade do Rio de Janeiro, tornou-se a atividade mais imediata para a sobrevivência de nossos interlocutores. A comercialização de esfihas e quibes por sírios em situação de refúgio, por sua vez, conferiu nova visibilidade à identidade síria na cidade, posicionando-os como *outsiders* tanto em relação à comunidade árabe já estabelecida no contexto carioca, quanto à sociedade mais ampla.

Historicamente, a presença de indivíduos de fala e cultura árabe no Rio de Janeiro remonta aos primeiros tempos da imigração médio-oriental para o Brasil, sobretudo nas últimas décadas do século XIX e ao longo do século XX, quando tal fenômeno deixou de ser iniciativa individual e tornou-se coletiva (Pinto, 2010, p. 47). Desde então, nota-se uma pluralidade nas formas de pertencimento e de expressão das identidades árabes nos espaços urbanos cariocas. Para além da criação de instituições étnicas e religiosas[9] ligadas ao Oriente Médio transnacional, sobretudo à Síria, ao Líbano e à Palestina, outras formas sensoriais e afetivas em torno da etnicidade árabe foram produzidas através da genericamente chamada comida árabe. Ainda por volta de 1926, por exemplo, havia cerca de quatro restaurantes árabes localizados no centro da cidade do Rio de Janeiro, região em que se concentravam comércios ligados à comunidade árabe (Pinto, 2010, p. 73). Esses restaurantes eram espaços de sociabilidade em que as conexões com o lar no Oriente Médio eram acionadas por meio do consumo de comida e de memórias compartilhadas.

Ao longo dos anos, novos restaurantes foram abertos em diferentes bairros da cidade do Rio de Janeiro, variando em níveis de sofisticação e de mobilização de diacríticos étnicos e culturais associados à identidade árabe; desta vez, no entanto, os pratos eram apresentados como comida étnica, estrangeira e, logo, como uma mercadoria com valores agregados a serem consumidos por clientes variados. Em paralelo, preparações como esfihas e quibes passaram a compor cardápios em bares e festas cariocas ao lado das coxinhas e demais salgados, sendo absorvidos e reelaborados na culinária brasileira. É nesse contexto, marcado tanto por restaurantes árabes especializados quanto pela popularização e apropriação de pratos árabes pela culinária local, que os refugiados sírios encontraram uma brecha de sobrevivência em um cenário citadino (im)permanente através da venda de esfihas e quibes nas ruas do Rio de Janeiro.

---

[8] https://www.acnur.org/br/libraries/pdf.js/web/viewer.html?file=https%3A%2F%2Fwww.acnur.org%2Fbr%2Fsites%2Fbr%2Ffiles%2F2025-01%2F2019-pesquisa-perfil-socioeconomico-refugiados_1.pdf?version1736974051.

[9] No Rio de Janeiro, ao longo do século XX, a construção de instituições religiosas como igrejas (melquitas, maronitas, ortodoxas), salas de oração e sociedades beneficentes muçulmanas (sunita e alauíta) contribuíram para marcar e dar visibilidade à diversidade religiosa da comunidade árabe, ao mesmo tempo em que a conectava transnacionalmente as suas comunidades morais do Oriente Médio a partir da circulação de autoridades religiosas, textos e discursos. Do mesmo modo, tais instituições eram arenas de articulação, em diferentes níveis, das identidades religiosas com "identidades nacionais (síria, libanesa, palestina); étnico-nacionais (sírio-libanesa) ou, ainda, pan-nacionais (árabe)" (Pinto, 2010, p.121).

Há uma vasta literatura antropológica que aborda como práticas comerciais e de consumo podem estar articuladas às formas de pertencimentos étnicos e de manutenção de comunidades imigrantes em diferentes contextos culturais (Gomes, 2002; Karam, 2009; Pinto, 2010). Em seu estudo sobre comércio étnico em Belleville, um *quartier* popular de Paris, Laura Graziela Gomes (2002) ressaltou três dimensões, nas quais essas conexões étnicas estão articuladas no comércio como lugar de memória, de acolhimento e hospitalidade e de conveniência. Segundo a autora, o comércio étnico se apresentava como uma “verdadeira ‘agência’ de acolhimento” (Gomes, *op.cit,* p.194) para os estrangeiros recém-chegados, como meio de acesso ao trabalho e de inserção nas redes locais. A ideia de “agência de acolhimento” presente no comércio “feito por estrangeiros” nos interessa para a análise de como os jovens sírios, a partir da venda de esfihas e quibes, construíram uma rede de relações dinâmicas entre eles, o espaço público carioca e as formas de seus pertencimentos à Síria e à comunidade árabe já estabelecida no Rio de Janeiro.

Autores como John Karam (2009) e Paulo Pinto (2010) destacaram a importância, no contexto brasileiro, de estabelecimentos comerciais e associativos ligados às comunidades árabes de São Paulo e Rio de Janeiro, respectivamente, como lugares de memória e de manutenção dos vínculos sociais entre seus membros. Karam, em sua abordagem focada na cultura do neoliberalismo, aponta que, no final do século XX, a etnicidade árabe ganhou reconhecimento no mercado de consumo brasileiro, sobretudo a partir da culinária e da dança. Para ele, “o *marketing* transformou a cultura étnica em bem de consumo, enquanto o *marketing* ‘público-alvo’ converteu os grupos étnicos em nichos de mercado” (Karam, *op.cit*, p.21). Deste modo, quando da chegada de pessoas em situação de refúgio provocada pela guerra na Síria, a possibilidade de comercializar comida árabe ou comida síria nas ruas ou em pequenos restaurantes ou lanchonetes foi, de certo modo, facilitada por esse mercado consumidor já estabelecido.

Estudos sobre a experiência de refugiados da guerra na Síria em cidades brasileiras reforçam essa dimensão do comércio em torno da comida árabe ou síria como uma primeira forma de obtenção de renda para essas pessoas. Do mesmo modo, ressaltam importantes elementos que compõem essa experiência laboral, tais como memória e afeto, modos de preparo, improvisos de ingredientes e técnicas, formas de empreender e de se relacionar com a sociedade brasileira (Campos *et.al.*, 2024; Carvalhosa, 2022; Diniz *et.al*., 2022; Scagliusi *et.al,*2018). Estes trabalhos nos auxiliam a perceber a atividade de comercialização de comida árabe por pessoas em situação de refúgio em uma moldura mais ampla, como uma *assemblage* (Deleuze e Guattari, 1995), em que pessoas, coisas, sons, sabores, memórias e espaços estão em constante fluxo, construindo relações e formas de estar e de produzir novas composições no espaço público. Este artigo segue nesta direção, pretendendo abordar os modos como esses jovens sírios buscaram formas de se manterem na cidade do Rio de Janeiro a partir de uma atividade laboral que eles construíram coletivamente ao mesmo tempo em que produziam a si mesmos como pessoas em situação de refúgio.

“Se trabalho sozinho ou trabalho com Nuh”: a venda de esfihas e quibes no Rio de Janeiro

Quem circulou pela cidade do Rio de Janeiro, entre 2015 e 2018, deve ter observado a presença de um número crescente de bancas de esfihas e quibes em quase todos os bairros da Zona Sul, na Zona Norte e no Centro da cidade, localizadas próximas às saídas de metrô, praças e ruas movimentadas nos entornos[10]. Esse comércio ambulante, de bancas de esfihas e quibes, foi iniciado por um grupo de sírios então solicitantes de refúgio e recém-chegados à cidade do Rio de Janeiro. Segundo nossos interlocutores, a produção e venda desses salgados árabes começou como uma estratégia de sobrevivência. Atualmente, ainda é possível encontrar algumas dessas barracas em funcionamento, mas em escala bem reduzida em relação ao que foi o comércio há alguns anos.

No caso do Rio de Janeiro, para além de instituições como a PARES/RJ-Cáritas, das igrejas ortodoxas árabes e da mesquita muçulmana sunita na tarefa de acolhimento dos refugiados da guerra na Síria, houve ação de outros setores da sociedade civil e das comunidades religiosas brasileiras. Uma das iniciativas veio da ação de um pároco da Igreja Matriz de São João Batista da Lagoa, no bairro de Botafogo, Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro, que acolheu um grupo de refugiados, com moradia e alimentação[11]. A Igreja, como espaço de moradia, teve um papel fundamental na configuração de uma rede de amizade e solidariedade entre esses jovens refugiados, oriundos de diferentes cidades sírias.

Segundo nossos interlocutores, que moraram na Igreja durante os anos de 2014 a 2016, uma família síria, também em situação de refúgio e que residiu por pouco tempo nos dormitórios, começou a vender esfihas fornecidas por um comerciante, também sírio, mas já residente há décadas na cidade e de origem alauíta[12]. Um dos jovens que residiam na Igreja, de origem palestina, percebeu a atividade como possibilidade de renda e procurou o fornecedor dos produtos, manifestando interesse em também realizar o trabalho. Assim, foi montada a primeira banca de esfihas e quibes em Botafogo, em frente a uma tradicional sala de cinema. Dias depois, outros dois jovens, também alojados na Igreja (um sírio e outro etíope), montaram suas bancas nas proximidades, e logo foram seguidos por outros jovens sírios na atividade, corroborando para a construção de um circuito de bancas nas ruas de diferentes bairros da cidade do Rio de Janeiro.

Com a expansão dessa atividade, surgiu um outro fornecedor de esfihas e quibes para os jovens refugiados: uma família alauíta, que, também buscando segurança longe da guerra na Síria, chegou ao Rio de Janeiro em 2016. Com recursos financeiros próprios,

[10] Para um mapeamento das bancas de esfihas e quibes na cidade do Rio de Janeiro, ver Diniz et.al. (2021).

[11] A Igreja reformou um anexo nos fundos do seu prédio para receber os jovens e, posteriormente, mulheres e famílias. Em 2015, por exemplo, estava acolhendo 14 jovens sírios (10 homens e quatro mulheres) e uma menina nigeriana: https://amaerj.org.br/noticias/igreja-em-botafogo-abriga-refugiados-sirios-e-pede-doacoes/.

[12] Os Alauítas são uma minoria religiosa (deriva do islã xiita) que habitam principalmente o litoral da Síria e regiões do litoral do Líbano. Hafez e Bashar al-Assad, pai e filho, que estiveram no poder na Síria por mais de cinquenta anos (1970-2024), pertencem à comunidade alauíta. Ao longo do regime ba'athista liderado pela família Assad, diferentes eventos e políticas colocaram em constante tensão a comunidade alauíta com a maioria sunita do país. No caso da Guerra iniciada em 2011, a violência, aos poucos, foi sendo intensificada a partir de pertencimentos sectários. O avanço do sectarismo a partir de pertencimentos religiosos na Guerra da Síria também teve desdobramentos na diáspora síria pelo mundo. Sobre o papel do sectarismo na guerra da Síria a partir da visão da diáspora sírio-libanesa na Argentina e Brasil, ver Pinto e Baeza (2017). No Rio de Janeiro, a Sociedade Beneficente Muçulmana Alauíta foi fundada em 1931, inicialmente, seus membros eram imigrantes da região litorânea da Síria e de Trípoli, no Líbano. Ao adquirirem uma sede no bairro da Tijuca, passaram a realizar suas atividades de sociabilidade para as famílias alauitas e sunitas, até a criação da Sociedade Beneficente Muçulmana Sunita, em 1951, no Centro da cidade.

a família investiu no ramo e abriu uma fábrica de produção de esfihas e quibes, obtendo sua própria clientela de revendedores. Ao verem seus negócios prosperarem localmente, os fabricantes/fornecedores importaram peças de maquinário específicas para a produção das esfihas (e também de pão árabe) no Rio de Janeiro. Para eles, o negócio se tornou lucrativo, pois contavam com a clientela em expansão dos jovens refugiados que, ao longo do tempo, estavam presentes em dezenas de pontos de venda por toda a cidade. Esse aumento no volume da produção e venda de esfihas e quibes parece ter estimulado os fornecedores a chamarem parentes e amigos sírios, também de origem alauíta e da mesma região de onde são originários, para trabalharem em suas fábricas. Era uma alternativa de vida que sírios alauítas viam como oportunidade para escapar da violência da guerra. Aos poucos, tal atividade de produção passou a ganhar contornos sectários de pertencimento à Síria, através da identidade alauíta[13].

Inicialmente, as bancas eram bem simples: um suporte e uma tábua de madeira onde expunham as embalagens de plástico transparentes e fechadas. Cada uma continha de 6 a 8 unidades de esfiha e quibe, vendidas na modalidade "para viagem". As embalagens já vinham prontas dos fornecedores. O esforço inicial da maioria dos jovens era buscar, nesse comércio, uma forma de obter renda que lhes garantisse sobrevivência e, quem sabe, uma economia para planos futuros, o que incluía, para alguns de nossos interlocutores, a saída do Brasil para algum destino na Europa ou Canadá ou o pagamento da quantia exigida para a dispensa do serviço militar na Síria[14]. Tal pagamento possibilitaria a entrada desses jovens na Síria de Bashar al-Assad sem serem obrigados a se apresentarem ao exército.

Para os jovens sírios à espera de um futuro ainda incerto, a atividade de vender esfihas e quibes para brasileiros foi um emaranhado simbólico em um primeiro momento, marcado por dificuldades de diversas ordens. Aos poucos, as dificuldades linguísticas, inicialmente mediadas por tradutores digitais, passaram a ser menores e as interações com seus fregueses, melhores. Conversar sobre os salgados e sobre suas vidas na Síria e no Brasil com fregueses curiosos a respeito de suas histórias tornou-se uma maneira de criar canais de pertencimento, lembrar-se de casa e entender melhor as práticas relacionadas ao comer nas ruas do Rio de Janeiro[15].

Um dos nossos interlocutores, originário de Tartus e que vendia na orla da Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro, nos contou que não entendia o "porquê da maioria dos fregueses encherem a esfiha ou o quibe de ketchup", e que estranhou o hábito de se comer quibe na rua, "como lanche e não como refeição". Em 2016, enquanto observávamos às vendas de Mahmoud, originário de Homs e, então, ex-estudante de Economia na Universidade de Damasco, em sua barraca em um bairro da zona norte da cidade, ele nos disse, em tom jocoso: "Vocês conhecem a Síria, sabem como se come lá… já viram comer falafel frio? Nunca, porque é uma coisa para se comer quentinho, na hora. Aqui as pessoas pedem falafel para viagem!". Essas falas nos indicam como, no processo

[13] Aqui, traduzimos ta'ifa (طائفة) por sectarismo de forma ampla, com base em pertencimentos às comunidades morais na Síria, para além das crenças e práticas religiosas.

[14] Valor de 3 mil dólares (em 2024). Com a queda do regime de Bashar al -Assad em dezembro de 2024, esta taxa foi abolida.

[15] Entre 2016 e 2018 alguns dos nossos interlocutores relataram, na ocasião de nosso trabalho de campo em que acompanhamos ou conversamos sobre as vendas, o interesse de estudantes universitários brasileiros que compravam os salgados em suas trajetórias até ao Brasil. Um deles, jocosamente, disse que já estava cansado de ter que contar a mesma história e que ele mandaria os estudantes curiosos nos procurarem na UFF, como professoras da "História da Síria".

de criação de canais de diálogos com a sociedade brasileira a partir do trabalho de venda das esfihas, a comida e os modos de comer foram mobilizados nas formas de autoafirmação de uma identidade síria definida a partir de construções de autenticidade cultural em torno do que seria a sua comida e os modos de consumi-la.

Com o êxito inicial da atividade de venda, vários vendedores de esfihas e quibes começaram a mudar a estrutura de seu negócio: abandonaram as bancas e adquiriram barracas maiores e com cobertura, incluindo estufas para armazenar os salgados, que passaram a ser vendidos por unidade e com um refresco, na lógica da comida de rua, rápida, visando o aumento da margem de lucro. As vendas das esfihas em tamanhos menores e em embalagens foram abandonadas pelos interlocutores desta pesquisa.

Além de mais equipadas, muitas barracas (e, em alguns casos, carrinhos de lanches) foram customizadas em um projeto estético com contornos étnicos e nacionais. As barracas passaram a ter cores, sendo decoradas com bandeiras que refletiam formas de pertencimentos nacionais, étnicos e, em alguns casos, religiosos. Por exemplo, em alguns bairros, vendedores sírios etnicamente curdos ostentavam bandeiras do Curdistão em suas barracas, em claro apoio à luta curda no norte da Síria contra o então regime *ba'athista*. Já em outras, ainda que em menor número, havia bandeiras da Síria pré-regime, que eram mobilizadas pela oposição a Bashar al-Assad[16], e *masbahas* (terços para orações no islã) pendurados. Mahmoud, por outro lado, usava um colar com um grande pingente do mapa da Síria com as cores, então oficiais, da bandeira. Ele nos relatou que crimes estavam sendo cometidos na Síria por todos os grupos e não apenas pelo regime. Neste contexto, sua barraca, seu corpo e seu discurso sobre a guerra se emaranhavam na performance pública de sua identidade nacional e posicionamento político.

Além de informarem sobre os alimentos vendidos e seus preços, as barracas foram igualmente personalizadas, tais como "Comida Árabe Anuar", "Esfihas do Mazen", "Somos muitos, mas nós somos os melhores", em português e árabe, em um esforço de distinção em um campo social em disputa. Nota-se, ainda, como o falafel e a venda em potes de *baba ghanouj* (pasta de berinjela), que foram introduzidos como novidades nessas barracas, eram promovidos pelos vendedores como comida vegetariana, visando a ampliação do público consumidor[17].

Se, por um lado, a atividade de venda de esfihas e quibes por jovens sírios na cidade do Rio de Janeiro permitiu a eles um meio de sustento, por outro, diversos conflitos envolvendo a gestão dos negócios surgiram. Havia jovens trabalhando sozinhos na relação direta de compra dos fornecedores e venda ao público; havia jovens que abriram sociedades e dividiram os custos e lucros; e havia, ainda, uma terceira modalidade, que era um jovem com mais recursos empregar outros na tarefa de vendas. Essa configuração dinâmica da atividade de venda de esfihas levou a diversas associações entre os jovens sírios refugiados, que resultaram em lucros ou prejuízos, em amizades ou desavenças. Aos poucos, as barracas foram se tornando mais individualizadas e "cada

[16] Com a derrubada do regime de Bashar al-Assad, em dezembro de 2024, passou a ser a bandeira oficial da Síria. A bandeira tem as cores verde, branca e preta e três estrelas em vermelho.

[17] Para uma exibição de algumas dessas barracas em 2016, ver https://osmelhoresdorio.wordpress.com/2016/12/30/as-melhores-comidas-de-refugiados-do-rio-de-janeiro/.

um passou a cuidar só de si”, conforme nos disse Amer, que chegou ao Rio em 2016 vindo de Alepo.

A rede de relações desses jovens, construída inicialmente a partir da igreja, foi se diluindo por conta das questões relacionadas às vendas dos salgados, mas também pela dimensão política envolvendo sua própria condição de refúgio no Rio de Janeiro. Vários desses jovens não tinham relações com a comunidade árabe aqui estabelecida, e foram poucos os que buscaram algum contato em termos de uma vida religiosa nas instituições locais. Tais instituições e a comunidade árabe já estabelecida, por sua vez, tinham suas agendas e imaginações políticas e afetivas em relação à Síria que não eram, necessariamente, compatíveis com as dos jovens recém-chegados. As visões dos refugiados com os quais interagimos sobre a guerra na Síria, na verdade, ressoavam pouco os posicionamentos das instituições árabes estabelecidas no Rio de Janeiro.

Inicialmente, os jovens costumavam ter momentos de lazer juntos: cozinhavam comida síria (muitos aprenderam a preparar pratos com auxílio de suas mães que estavam na Síria, via WhatsApp), fumavam narguilé e conversavam sobre suas experiências “aqui” e “lá”. O acirramento dos conflitos na Síria e o aprofundamento da violência com contornos sectários, as notícias de familiares e amigos mortos e o conhecimento em detalhes dos acontecimentos cotidianos em suas cidades de origem foram minando as conversas e interações entre eles. Dessa forma, os posicionamentos políticos em relação ao apoio ou à oposição ao regime dos Assad, os questionamentos sobre o que estava em jogo, as diferentes camadas de acesso a bens e recursos no país natal e as diferentes imaginações de um futuro para a Síria e para si foram se tornando cada vez mais centrais na manutenção ou rompimento das relações entre os nossos interlocutores. O grupo maior, então, desfez-se e “cada um foi cuidar de si”, conforme mencionado por Amer.

Deste modo, a presença das barracas, dos jovens e de suas “comidas” construíam territórios em que uma identidade síria genérica era mobilizada através de símbolos e performances, como sintetizado nos exemplos etnográficos acima. Aos poucos, contudo, as sensibilidades e percepções sobre a Síria suscitaram frustrações e geraram novas territorializações para nossos interlocutores, onde outros elementos, como relações e pertencimentos a comunidades morais específicas, com seus sofrimentos e perdas em relação à guerra e seus desdobramentos, passaram a compor os modos de apresentação de si e de definição de seus posicionamentos nas redes de amizade que aqui foram estabelecidas.

Nos eventos de 8 de dezembro de 2024, por exemplo, com a tomada do poder na Síria pelo grupo liderado por Ahmed al-Shara’a, declaradamente sunita, e a mudança radical nos quadros de poder do país, informações como “ele é alauíta”, “curdo”, “sunita” ou “ateu, mas de origem sunita” passaram a compor as narrativas de nossos interlocutores de forma mais explícita e incisiva para definirem a si e aos outros sírios, sobretudo na atividade comercial em que estavam inseridos e em situações que envolviam conflitos sobre dívidas e concorrência por pontos de venda. Ao mesmo tempo, as percepções de nossos interlocutores sobre os eventos recentes na Síria não alteraram as regras dos negócios, entendidas por todos como um espaço de acordos possíveis.

Em paralelo, estruturou-se também uma disputa entre os fornecedores pela ampliação da rede de revendedores, o que se reproduzia nos próprios locais de venda: barracas passaram a funcionar uma ao lado da outra e em disputas por espaço e por fregueses que envolviam redução de preços e deslocamentos em busca de outros pontos

de venda. Com isso, dívidas foram se acumulando para muitos dos vendedores, pelo que Wajeh, em seu rap, pergunta-se para onde o destino o levaria, pois teve prejuízos financeiros tanto com seu próprio negócio quanto sendo funcionário de outra pessoa no ramo. Por conta desses problemas, adicionados ao período da COVID-19 e o necessário isolamento social, vários jovens sírios abandonaram a atividade e se voltaram para alternativas de trabalho ou deixaram o país. Alguns retornaram para a Síria, outros partiram para destinos na Europa quando tiveram oportunidade e, alguns, foram para outras capitais do Brasil.

Aqueles que permanecem no Rio de Janeiro e no ramo, ampliaram seu cardápio, incluindo salgados brasileiros, como coxinhas, por exemplo. Se, no início, a atividade era realizada por sírios com diferentes pertencimentos étnicos e origens religiosas, mais recentemente, percebemos que os vendedores são, em sua maioria, sírios etnicamente árabes e alauítas, além de brasileiros que foram empregados. Deste modo, percebe-se que, se a atividade de comercialização de esfihas e quibes era englobadora da diversidade de pertencimentos das pessoas sírias em situação de refúgio, aos poucos, seus contornos identitários alauítas passaram a marcar a cadeia de produção e venda desses produtos na cidade do Rio de Janeiro.

"Será que arrumo uma licença e monto minha banca do seu ladinho?": sobre esfihas e burocracias

Se os refugiados sírios tiveram êxito em se apresentarem no espaço público do Rio de Janeiro como "pessoas boas trabalhando pela sobrevivência em um país estrangeiro", por outro lado, sua visibilidade nem sempre despertou aceitação. Ao menos três episódios de violência contra os vendedores refugiados da guerra na Síria foram relatados e noticiados pela mídia[18] há alguns anos.

O primeiro desses episódios provocou uma onda de indignação, solidariedade e empatia entre aqueles que presenciaram a truculência da guarda municipal com o jovem de origem palestina, espalhando sua mercadoria pela calçada e usando de violência verbal. O episódio foi gravado pelos transeuntes, e muitos deles conheciam a história do rapaz. Essas imagens ganharam visibilidade nas redes sociais, chegando a notícia até o prefeito Eduardo Paes, que, no começo de 2016, concedeu a este ambulante e a mais outros dois as primeiras licenças para a venda de esfihas nas ruas da cidade obtidas pelos sírios[19].

No entanto, a notícia da licença concedida aos sírios causou indignação em outros ambulantes brasileiros que estavam aguardando há anos por tal documentação, o que pode ter contribuído para o segundo evento. Em 2017, no bairro de Copacabana, um outro vendedor de esfihas e quibes refugiado teve sua mercadoria vandalizada, e sua barraca foi destruída por um ambulante brasileiro, enquanto ele gritava palavras xenofóbicas, dizendo para o vendedor "voltar para o país dele"[20].

[18] https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/empresario-faz-vaquinha-e-convoca-esfihaco-em-apoio-a-ambulante-egipcio-agredido-em-copacabana.ghtml.
[19] https://www.facebook.com/EduardoPaesRJ/photos/rami-ahmad-e-mohamoud-chegaram-ao-rio-h%C3%A1-quatro-meses-fugindo-da-guerra-na-s%C3%ADria/1000368206696665/.
[20] A presença de sírios nas ruas como ambulantes, principalmente após o episódio da concessão atípica da licença pelo então prefeito, provocou reações muitas vezes de indignação dos brasileiros que não recebiam

Em resposta a este incidente xenófobo, foi lançado um evento no Facebook intitulado *ESFIHAÇO*. Centenas de pessoas foram à sua barraca em Copacabana para mostrar o seu apoio, comprando todas as suas mercadorias do dia, o que foi amplamente divulgado pela mídia nacional. No mesmo dia do Esfihaço, no entanto, houve uma manifestação de cunho islamofóbico no bairro do Arpoador, próximo a Copacabana, onde manifestantes vinculados à Igreja Pentecostal Geração Jesus Cristo carregavam cartazes com dizeres extremamente ofensivos[21].

A obtenção de licenças para o trabalho como ambulante por parte dos sírios, todavia, segue uma situação complexa, assim como para os demais ambulantes da cidade. Em 2021, outro caso de abordagem violenta por parte de guardas-civis com um refugiado sírio ganhou as redes sociais, desta vez no bairro da Tijuca[22]. Ele, como outros refugiados, queixou-se da lentidão dos processos de autorização para o trabalho e das formas escusas que, às vezes, são acionadas para a obtenção do documento. É o Wajeh, em seu rap, que canta:

> Será que arrumo uma licença e monto minha banca do seu ladinho? Veio o cara e me disse: vem cá que te arrumo uma licença, me passa dois mil e descansa a cabeça. Mas o cara queria visitar a família lá no seu vilarejo, sacaneou geral e sumiu.

A espera pela documentação e a incerteza da superação dessa etapa interferiram de diferentes formas no cotidiano desses ambulantes, que se viam vulneráveis e expostos a situações adversas. Alguns vendedores de esfihas sírios, por exemplo, preferiam manter sua barraca simples, original, para ter mobilidade em caso de imprevistos. A falta de regularização da atividade desencadeou preocupações com o pagamento das dívidas, que se acumulavam junto aos fornecedores, assim como em relação às despesas referentes aos custos para a obtenção de documentação e das possibilidades de investimento para a compra de mercadorias. A espera, nesse sentido, pelo tempo da burocracia, somava-se ao tempo da espera sobre suas próprias vidas, alteradas de forma brutal pela situação da guerra e do refúgio.

Conclusão

O foco central deste artigo foi analisar as maneiras pelas quais jovens sírios que chegaram ao Rio de Janeiro entre 2012 e 2017, na condição de solicitantes de refúgio, tentaram se estabelecer na cidade. A venda de esfihas e quibes nos diferentes bairros cariocas não apenas se configurou como uma fonte inicial de trabalho e sustento, mas também como alternativa de criar visibilidade pública às identidades médio-orientais no contexto local, diferentes das imagens já consolidadas e associadas às instituições e à

o acolhimento e empatia que os sírios, e que se percebiam nas mesmas condições de vulnerabilidade financeira e social.

[21] https://oglobo.globo.com/rio/apos-esfirraco-de-apoio-sirio-refugiado-pastor-prega-preconceito-21710943.

[22] https://migramundo.com/refugiado-sirio-no-rio-luta-contra-burocracia-e-violencia-policial-para-voltar-a-trabalhar/.

comunidade árabe da cidade, geralmente moldadas por narrativas de sucesso econômico e social (Pinto, 2010). Embora elementos culturais historicamente vinculados à identidade étnica árabe no Rio de Janeiro tenham sido mobilizados, como as atividades comercial e de mascateio, assim como a culinária, incluindo esfihas e quibes, nas formas de entendimentos sociais sobre as atividades de venda de salgados pelos jovens refugiados, os modos como estes firmaram sua presença no espaço público, principalmente durante os anos de 2015 a 2018, criaram uma outra forma de conexão do Brasil com o Oriente Médio a partir da gramática humanitária de acolhimento de refugiados, de hospitalidade e, em última instância, de oportunidades para recomeços.

Procuramos abordar como esses jovens buscaram estratégias de sobrevivência a partir de uma rede de relações por eles criadas no contexto de refúgio, ainda que, inicialmente, tenham contado com empresários de origem síria já estabelecidos no Brasil e que entenderam essa situação como oportunidade para um novo tipo de empreendimento, mais do que uma acolhida étnica pautada em solidariedade. As redes de relações criadas pelos nossos interlocutores no Rio de Janeiro eram diversas em termos de pertencimento à Síria, incluindo sírios etnicamente árabes e de pertencimentos morais distintos (sunitas e alauítas), além de pessoas de origem étnica curda, que residiam no chamado Curdistão sírio, com todos os constrangimentos políticos impostos a eles pelo regime de Bashar al-Assad. No conjunto, notam-se, ainda, pessoas de outras nacionalidades, como os palestinos que moravam na Síria e que foram, mais uma vez, deslocados forçadamente em razão da guerra.

Percebemos, então, como as categorias étnicas e nacionais e os modos pelos quais são mobilizadas precisam ser analisados em contexto, no intuito de entendermos as diferentes formas pelas quais nossos interlocutores se posicionaram no espaço público e em interação com a sociedade brasileira mais ampla, assim como as expectativas culturais envolvidas nesse processo. As falas e performances de nossos interlocutores ao comentarem sobre seus produtos de venda e a produção de significados por parte dos consumidores indicam essas questões. Um vendedor, avaliando o sabor da esfiha e do quibe, disse-nos: “É o que os brasileiros entendem como esfiha e quibe, então que seja assim!”. Já outro, de origem curda, comentou conosco, em tom de brincadeira, que, como não era árabe, não entendia de esfihas e quibes, mas de comida curda e, no entanto, todos (no Rio de Janeiro) interagiam com ele como se fosse um sírio árabe. Nesse sentido, ressalta-se como um olhar mais nuançado em torno das identidades étnicas dos indivíduos refugiados da guerra na Síria nos permite acessar outras camadas de significado e de pertencimento, para além das genericamente chamadas identidade árabe, comida árabe ou comida síria.

Do mesmo modo, as burocracias envolvendo não apenas a documentação pessoal como também a regularização da atividade impactaram a manutenção das redes de relações construídas inicialmente por nossos interlocutores: a maioria deles buscou outras formas de emprego ou foi embora do Brasil. Como desdobramentos e sugestões, propomos a realização de pesquisas etnográficas com os sírios refugiados da guerra que permanecem na cidade, no intuito de compreender como as recentes mudanças políticas na Síria impactaram suas expectativas e projetos de futuro. A nova Síria gera esperança ou ansiedade? Seria um novo tempo de espera ou um tempo de retorno?

Referências bibliográficas

Bakour, H. B. (2007). *A igreja ortodoxa antioquina na cidade do Rio de Janeiro: Construção e manutenção de uma identidade religiosa diaspórica no campo religioso brasileiro* (Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói).

Barth, F. (2005). Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia, 19*, 15–30.

Campos, C. A. M., & Rosa, E. M. (2024). Refugiados sírios no Brasil: Revisão da literatura. *Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação, 10*(10), 3214–3236. https://doi.org/10.51891/rease.v10i10.1614.

Carvalhosa, N. N. (2022). Movimentos, sabores e narrativas: Produzindo imagens com deslocados da Síria em São Paulo. In Centro Brasileiro de Estudos da América Latina / CBEAL. Fundação Memorial da América Latina (Orgs.), *Cadernos da Cátedra V. II: Vidas em refúgio* (Vol. 2, pp. 89–113). São Paulo: Centro Brasileiro de Estudos da América Latina / CBEAL. Fundação Memorial da América Latina.

Chagas, G. F. (2009). Identidades religiosas e fronteiras étnicas: Um estudo do ritual da oração na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro. *Religião & Sociedade, 29*(2), 152–176. https://doi.org/10.1590/S0100-85872009000200008.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1995). *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34.

Diniz, G. C. da S., Guimarães, L. de O., Falcão, R. P. de Q., & Cruz, E. P. (2022). Redes de imigração síria no Brasil e criação de novos negócios. *Internext, 17*(1), 1–21. https://doi.org/10.18568/internext.v17i1.624.

Elhajji, M. (1994). *Espaços da etnicidade: Estudo desenvolvido no contexto do Projeto Memória do Saara*. [s.n.].

Gomes, A. de C. (Org.). (2000). *Histórias de imigrantes e de imigração no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

Gomes, L. G. F. F. (2002). "Comércio étnico" em Belleville: Memória, hospitalidade e conveniência. *Estudos Históricos*(29), 187–207.

Karam, J. T. (2009). *Um outro arabesco: Etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal*. São Paulo: Martins Fontes.

Omran, M. (2015). O discurso religioso da preservação identitária nas comunidades muçulmanas alauítas do Brasil. *Espaço e Cultura, 37*, 54–76.

Pinto, P., & Baeza, C. (2017). The Syrian uprising and mobilization of the Syrian diaspora in South America. *Middle East Report, 284/285* (Winter).

Pinto, P. G. (2010). *Árabes no Rio de Janeiro: Uma identidade plural*. Rio de Janeiro: Cidade Viva.

Scagliusi, F. B., Porreca, F. I., Ulian, M. D., Sato, P. de M., & Unsain, R. F. (2018). Representations of Syrian food by Syrian refugees in the city of São Paulo, Brazil: An ethnographic study. *Appetite, 129*, 236–244. https://doi.org/10.1016/j.appet.2018.07.014.

Scherer, L. A., Prestes, V. A., & Grisci, C. L. I. (2022). Shape the enterprise, shape the life: Strategy of living life in refuge as an ethnic entrepreneur in light of immaterial

labor. *Organizações & Sociedade, 29*(103), 805–831. https://doi.org/10.1590/1984-92302022v29n0038EN.

Valle, G. V., Bonomo, M., & Brasil, J. A. (2023). Sírios em situação de refúgio no Brasil: Histórias de vida e processos de inserção social. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana, 31*(68), 97–114. https://doi.org/10.1590/1980-85852503880006807.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/c94mg783.

O Vinhedo de Salwa Atlas: Gênero e Nacionalismo na Comunidade Síria de São Paulo

Diogo Bercito[1]

Resumo: Este artigo recupera a trajetória intelectual da imigrante síria Salwa Salama Atlas, que chegou ao Brasil em 1914 e, naquele mesmo ano, criou a pioneira revista feminina *Al Carmat*. Salwa foi uma importante voz no debate nacionalista sírio em São Paulo no início do século 20. Uma das fundadoras do Clube Homs, escreveu por décadas sobre o papel da mulher na Síria, prescrevendo ideais de comportamento e moral. Sua experiência foi, no entanto, apagada por uma historiografia que privilegiou as biografias de homens em detrimento às das mulheres. Com base em documentos inéditos em árabe, este artigo expõe algumas das principais ideias de Salwa sobre o lugar da mulher na nação. É uma importante contribuição para uma historiografia que ainda pena em incorporar fontes primárias em árabe e desafiar representações hegemônicas da comunidade árabe radicada no Brasil. O artigo estabelece também um diálogo com a historiografia do Oriente Médio e da imigração árabe e com estudos de memória social.

Palavras-chave: Síria; Brasil; Imigração; Gênero; Nacionalismo.

SALWA ATLAS' VINEYARD: GENDER AND NATIONALISM IN THE SYRIAN COMMUNITY OF SÃO PAULO

Abstract: This article recovers the intellectual trajectory of the Syrian immigrant Salwa Salama Atlas, who arrived in Brazil in 1914 and, in that same year, created the pioneering women's magazine *Al Carmat*. Salwa was an important voice in the Syrian nationalist debate in São Paulo in the early twentieth century. One of the founders of Clube Homs, she wrote for decades about the role of women in Syria, prescribing ideas of behavior and morals. Her experience was nevertheless erased by a historiography that privileged the biographies of men to the detriment of that of women. Drawing on Arabic sources not studied before, this article exposes some of Salwa's main ideas about the place of women in the nation. It is an important contribution to a historiography that still struggles to incorporate primary sources in Arabic and to challenge hegemonic representations of the Arab community in Brazil. This article also establishes a conversation with the historiography of the Middle East and Arab immigration and with social memory studies.

Keywords: Syria; Brazil; Immigration; Gender; Nationalism.

Introdução

[1] Mestre em estudos árabes e islâmicos pela Universidade Autônoma de Madri e mestre em estudos árabes contemporâneos pela Universidade Georgetown. Doutorando em história pela Universidade Georgetown. E-mail: drb113@georgetown.edu. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8373-7160.

Em 1939, a comunidade árabe de São Paulo se reuniu para festejar o jubileu de prata da revista *Al Carmat*. Como parte das celebrações, entregaram uma série de presentes para a intelectual Salwa Salama Atlas, fundadora e editora da revista. Entre outras coisas, ofertaram-lhe uma casa (Saydah, 1964, p. 604). Era uma maneira de reconhecer a sua contribuição para a coletividade.

Salwa imigrou para o Brasil em 1914 e, no mesmo ano, fundou a revista *Al Carmat* (*A Vinha*). Foi uma das primeiras publicações femininas de todo o mundo de fala árabe, circulando no restante das Américas e também no Levante. A trajetória dessa intelectual deveria ter lhe garantido um lugar de destaque na história da imigração árabe para o Brasil. Ela acabou, no entanto, escanteada por uma historiografia que privilegiou a contribuição de homens — em geral, a partir do estereótipo de um caixeiro-viajante se aventurando pelo interior do país.

Nas raras vezes em que é mencionada, Salwa aparece como esposa do nacionalista sírio Jurj Mikha'il Atlas, como se ela fosse uma mera parte da história dele. Este artigo propõe uma inversão: que Salwa seja tida como a protagonista de sua própria história, na qual, diga-se de passagem, foi Jurj quem desempenhou o papel secundário.

A atuação de Salwa coincidiu com um dos períodos mais importantes da história moderna do Oriente Médio. As primeiras décadas do século 20 foram marcadas pelo surgimento inédito de ideologias nacionalistas e pela rápida desintegração do Império Otomano. Pela primeira vez, intelectuais de fala árabe começaram a delinear os contornos de nações independentes em sua região. Este artigo propõe que Salwa teve um papel fundamental nessa conversa, ao discutir a posição das mulheres em uma nova Síria. Sua produção intelectual sugeria códigos morais específicos para as mulheres, como a expectativa de que fossem moralmente corretas e cumprissem com seu suposto destino de mães da nação. A maternidade aparecia, nesse contexto, em dois sentidos: o primeiro deles era o literal, isso é, na prescrição de que as mulheres deveriam parir novos sírios; já o segundo era o figurativo, no sentido de que as mulheres tinham o dever de educar os futuros cidadãos da nação que imaginavam.

Este trabalho dialoga com uma produção acadêmica sobre a intersecção entre gênero e nacionalismo já consolidada na historiografia do Oriente Médio (Baron, 1994; Abu-Lughod, 1998; Thompson, 2000; Fleischmann, 2010). Esses textos, no entanto, se baseiam em sua maioria nas experiências de quem vivia dentro das fronteiras nacionais. Uma das principais contribuições deste artigo é a incorporação do ponto de vista de uma imigrante síria radicada no Brasil. É uma maneira de expandir o escopo geográfico dos estudos do Oriente Médio para que superem o nacionalismo metodológico, isso é, a abordagem acadêmica que estuda os fenômenos históricos a partir da nação (Wimmer & Schiller, 2002; Arsan, Karam & Khater, 2013). Sigo, nesse sentido, o exemplo de Stacy Fahrenthold, que explora em um trabalho pioneiro as noções de masculinidade desenvolvidas por imigrantes de fala árabe no Clube Homs, em São Paulo (2014).

Este artigo conversa, também, com estudos sobre história oral e memória coletiva (Halbwachs, 1968; Portelli, 1981; Fleischmann, 1996; Hamilton & Shopes, 2008; Masalha, 2018). A ausência e esquecimento são fenômenos socialmente construídos (Irwin-Zarecka, 1994, p. 116). Lançar luz sobre a presença histórica de mulheres é uma maneira de desafiar as estruturas de poder de uma sociedade e as suposições culturais que as acompanham; sem esse trabalho, nossa ideia do passado permaneceria incompleta (Irwin-Zarecka, 1994, p. 117).

Os escritos de Salwa, tanto os publicados na revista *Al Carmat* quanto os mais tarde compilados em suas coletâneas, formam a base documental deste artigo. Em sua tese pioneira de doutorado, María del Mar Logroño Narbona já tinha mencionado o trabalho de Salwa, apontando que dificuldades no acesso aos documentos impossibilitavam, naquele momento, o estudo sobre sua figura (2007, p. 238). Com exceção do trabalho recente de Sílvia C. Ferreira (2024), que correu em paralelo ao meu, esta é a primeira vez em que esses textos são estudados. Ferreira enfocou as intersecções entre gênero e classe, enquanto minha contribuição é no aprofundamento da questão do nacionalismo.

Uma das razões desse ineditismo — para além do patriarcado — é o fato de que o arquivo da imigração árabe para o Brasil está fragmentado. Encontrei exemplares de *Al Carmat* em lugares distintos, como o Clube Homs e a Biblioteca Municipal Mário de Andrade. Outros me foram facilitados pela própria família. Já as coletâneas estão preservadas em formato digital no Centro Khayrallah para os Estudos da Diáspora Libanesa na Universidade Estadual da Carolina do Norte, nos Estados Unidos. O trabalho de pesquisa é, nesse contexto, semelhante ao da arqueologia, no sentido de uma escavação de objetos perdidos (Fahrenthold, 2018). Um obstáculo adicional é a língua árabe, uma competência ainda rara entre os historiadores e sociólogos que escrevem sobre este tema no Brasil. Para facilitar a leitura, incluí apenas as traduções dos trechos citados, sem as transliterações para o alfabeto latino. Apresento as palavras do original árabe apenas nos casos em que a escolha de vocabulário é importante para o argumento.

Em nenhum desses textos, Salwa se apresenta como feminista. Ainda assim, dedicou sua vida ao debate público sobre as mulheres e sobre a sua situação. O próprio ato de escrever, editar e publicar era um desafio às expectativas de gênero. Tomo emprestada, aqui, a análise que Saylor fez dos escritos de ʻAfifa Karam em Nova York. Ao criar espaço para personagens femininos e ao dar voz às suas perspectivas, intelectuais como Salwa e Karam praticavam um tipo de política no nível do texto; isso é, expandiam as fronteiras do mundo que elas e outras mulheres poderiam habitar (Saylor, 2019, p. 16).

Este artigo incorpora também entrevistas de história oral e conversas não estruturadas com membros da comunidade árabe, incluindo Angela Atlas, neta de Salwa. É uma maneira de ir além das fontes escritas, que não dão conta desse fascinante personagem — meu modo figurativo de lhe oferecer uma casa na memória.

A brisa que nasceu em Homs

Salwa nasceu na cidade de Homs, no que é hoje a Síria, em 1883. Era filha de Butrus e Warda, que tinham outros nove filhos. A família Salama era conhecida nas redondezas por sua devoção ao conhecimento e também por seu "sincero patriotismo" (As'ad, 1983, p. 496). Estudou primeiro em casa, com seu irmão Habib. Foi em seguida para uma escola feminina financiada pelo Império Russo, que à época se posicionava como protetor dos árabes greco-ortodoxos. Mais tarde, Salwa lecionou em Homs e então em Zahle, no que é hoje o Líbano, consolidando-se como uma importante figura intelectual na região do Levante.

Os relatos sobre sua vida na Síria otomana não enfatizam apenas seu intelecto, mas também seu engajamento político contra a opressão das mulheres. Um exemplo é a sua primeira visita a Jerusalém aos 15 anos. A jovem Salwa, segundo a narrativa,

improvisou um discurso apaixonado em defesa "do direito das mulheres e de sua emancipação" (*Atlas Magazine*, março de 1949, p. 3). Em uma entrevista oral recolhida por Neuza Nabhan Mograbi em 1997 e nunca publicada, Samoel, filho de Salwa, lembrou-se de sua mãe como uma das pioneiras em uma genealogia de intelectuais árabes que trabalharam pela libertação da mulher. Nas palavras de Samoel, Salwa era "a brisa que nasceu em Homs", em uma delicada imagem que dá conta de uma ideia de renovação.[2]

São histórias familiares, talvez não positivamente corretas. Isso, no entanto, importa menos do que a construção social da imagem de Salwa como uma intelectual preocupada com a reconfiguração dos papéis de gênero. Há, de todo modo, alguns registros históricos que sustentam essas narrativas. A prestigiosa publicação libanesa *Thamarat al-Funun* noticiou em 1903, por exemplo, um discurso de Salwa — que tinha àquela ocasião em torno de 20 anos — sobre as características de uma "boa mãe" (30 de dezembro de 1903, p. 2). O fato de que o jornal tenha mencionado a fala de Salwa dá conta de sua projeção na esfera pública árabe mesmo antes de imigrar para o Brasil.

Foi essa fama que chamou a atenção do nacionalista Jurj Mikha'il Atlas. Seu nome de família era na verdade Naddaf, enquanto Atlas era o apelido que tinha recebido devido à sua estatura imponente, segundo um relato de seu filho Samoel (Greiber, Maluf & Mattar, 1998, p. 198). Também natural de Homs, nascido em 1872, Jurj havia imigrado para os Estados Unidos, casado e perdido a mulher. Viúvo, retornou para a sua terra natal em busca de uma nova esposa. Foi atraído, diz a família, pelo intelecto de Salwa, com quem se casou em 1913. Ao que parece, os dois comandaram uma gráfica em Homs antes de sua lua de mel (Fahrenthold, 2019, p. 48).

O casal Atlas passou a lua de mel na Europa e seguiu para o Canadá para visitar os filhos que Jurj tinha deixado no continente. Decidiram mudar o trajeto para que Salwa pudesse, antes, visitar seu irmão Qablan, que havia se mudado para o Brasil em 1895. Foram surpreendidos, porém, pela deflagração da Primeira Guerra Mundial em 1914, que interrompeu as viagens transatlânticas. Sem ter como sair de São Paulo, Jurj e Salwa acabaram se unindo, por acidente, às dezenas de milhares de árabes que estavam imigrando para as Américas naquela virada de século, em especial para Brasil, Argentina e Estados Unidos (Karam, 2007, p. 10).

É chamativo que Jurj e Salwa tenham fundado a revista *Al Carmat* em 1914, isso é, no mesmo ano de seu desembarque em Santos. Isso mostra que, ao contrário das narrativas hegemônicas, segundo as quais os imigrantes árabes eram todos camponeses analfabetos, o casal pertencia a uma classe média intelectualizada com meios e conhecimento o suficiente para fundar uma publicação mensal. Apesar de terem criado a revista juntos, *Al Carmat* era um projeto de Salwa. É o nome dela que aparece no decorrer dos anos como "dona", "editora" e "diretora" (*Al Carmat*, junho de 1917, p. 1), um dos primeiros indícios de seu protagonismo, mais tarde esquecido.

A revista *Al Carmat* fazia parte de um fenômeno mais amplo de publicações femininas em árabe. Foi, ademais, uma das pioneiras. A primeira revista feminina em árabe do Egito data de 1892, enquanto a primeira das Américas é de 1913 (Saylor, 2019, p. 5). Já a primeira do Líbano apareceu apenas em 1914 — isso é, no mesmo ano de *Al Carmat* (Fleischmann, 2010, p. 176). Essas datas ajudam a recuperar a ideia da centralidade de Salwa nesse debate árabe transnacional. Ainda que tenhamos perdido

[2] Neuza Nabhan Mograbi gentilmente compartilhou a transcrição de sua entrevista e autorizou a citação.

essa perspectiva no Brasil, os habitantes de Homs ainda se lembram com orgulho de Salwa. Em sua história da cidade de Homs, As'ad descreve *Al Carmat* como "uma das revistas árabes mais finas" das comunidades imigrantes (As'ad, 1983, p. 526).

Mais abaixo, este artigo analisa em detalhe o conteúdo da revista. Antes disso, porém, é importante ressaltar que *Al Carmat* não foi a única ocupação de Salwa no Brasil. Ela editou três coletâneas de seus próprios escritos: *Hadiqat al-Khutab* (Jardim dos Discursos, 1928), *Jarrat al-Mann* (Jarra de Maná, 1930) e *Amam al-Mawqid* (Diante da Lareira, 1948). Salwa publicou ainda alguns dos discursos de seu marido Jurj na antologia *al-Kalimat al-Khalida* (As Palavras Eternas, 1923). Fundou também uma escola em 1914, na qual ensinava diversas línguas — árabe, português, francês, inglês, russo, grego, italiano, búlgaro e hebraico — que provavelmente falava, tendo sido educada em escolas de missionários em um contexto transnacional (*Al Carmat*, novembro de 1914, p. 345). A escola, que parece ter durado pouco tempo, oferecia cursos de trabalhos manuais, comuns naqueles anos dentro da perspectiva de treinamento das mulheres para atividades domésticas.

Salwa e Jurj ficaram conhecidos, em especial, pela fundação do Clube Homs em São Paulo, um outro exemplo esclarecedor de seu engajamento na construção — a partir do exterior — de uma nova nação síria. A data da criação do clube é controversa, com duas informações diferentes constando dos relatos. Ao que parece, houve uma primeira empreitada em 1919, logo em seguida abandonada e então retomada em 1920, o que explica as contradições.

Mais de cem anos depois da fundação do clube, é difícil distinguir as contribuições de Salwa das de Jurj. Era, de certa maneira, um projeto do casal. Jurj costuma levar o crédito, mas uma análise atenta da vida e da carreira de Salwa sugerem que ela tinha tanto ou mais participação naquele trabalho. Uma evidência nesse sentido é o depoimento dado por Samoel, filho do casal, a Mograbi. Samoel disse que um grupo de intelectuais sírios foi à casa dos Atlas para sugerir a criação do Clube Homs em 1919. Foram até ali, segundo Samoel, devido à reputação dela, e não à dele. Afinal de contas, nas suas palavras, Salwa "era a intelectual mais antiga, professora das mães deles". Samoel não menciona o pai com uma importância equivalente.

A imagem de Salwa como professora da comunidade é notável. Uma das razões é o fato de que diversas das famílias que imigraram de Homs para São Paulo naquele início de século 20 já a conheciam. É o exemplo de Afifi Anis Sarruf, que tinha sido aluna de Salwa na terra natal, reencontrando-a mais tarde no Brasil (Heloísa Abreu Dib, comunicação pessoal, 20 de fevereiro de 2025).

O Clube Homs, que segue em funcionamento, era parte de um projeto nacionalista mais amplo. Intelectuais como Salwa e Jurj acreditavam que, promovendo a educação de sírios na diáspora, poderiam contribuir para o desenvolvimento da Síria (Fahrenthold, 2014, p. 261). Era, nesse sentido, um projeto de reforma social. Esse trabalho acontecia, por exemplo, por meio de palestras, da leitura de poemas e de performances musicais, com as quais o clube alimentava uma noção coletiva de identidade étnica (Fahrenthold, 2014, p. 264). O alvo desses investimentos eram, em especial, os jovens sírios, tidos como futuros libertadores de uma Síria sob ocupação francesa (Fahrenthold, 2014, p. 268).

Em seu estudo pioneiro, Fahrenthold sugere que havia uma preocupação, portanto, com ideias de masculinidade (2014). Eu acrescentaria, porém, que havia também um zelo pela feminilidade, isso é, pelas maneiras ideais de uma mulher existir no mundo. A tarefa de definir os contornos das expectativas de gênero recaía sobre Salwa,

que, com seus escritos, apresentava imagens bastante nítidas — as mulheres sírias deveriam ser, para ela, esposas morais, mães dedicadas e, sob algumas limitações, trabalhadoras. Com isso, imaginava as cidadãs de uma Síria "ideal".

Esses não eram apenas os exercícios intelectuais de quem assistia, de longe, aos desenvolvimentos de suas nações do outro lado do oceano. Salwa e Jurj faziam parte daquelas primeiras ondas de imigrantes que planejavam retornar para a terra natal. O caso deles era ainda mais temporário dado que nem tinham a intenção de imigrar quando deixaram a Síria. Assim, é importante olhar para as atividades de instituições como o Clube Homs como expressões de um nacionalismo a distância. Por nacionalismo a distância me refiro à "reivindicação de pertencimento a uma comunidade política que se estende além das fronteiras territoriais da pátria [e a] uma ligação emocional que é forte o suficiente para compelir as pessoas à ação política" (Schiller & Fouron, 2001, p. 4). Salwa passou boa parte de sua vida no Brasil, mas não deixou, por isso, de se interessar e de se mobilizar pelo destino da Síria. Uma frase de Jurj na revista expõe de maneira clara a perspectiva do casal: "O nacionalista separado de sua nação não tem valor" (*Al Carmat*, abril de 1923, p. 19). Salwa não havia cortado seus laços com a Síria — e sim vivia em uma extensão daquela Síria no exterior.

Alguns imigrantes, como o caixeiro-viajante Hafiz Khizam, chegaram a deixar São Paulo e — com a ajuda das arrecadações de nacionalistas como os Atlas — se uniu à Legião do Oriente, montada pela França para lutar contra o Império Otomano durante a Primeira Guerra Mundial (Fahrenthold, 2014, p. 263). Enquanto Salwa trabalhava pela educação de jovens sírios no Brasil, tinha em mente o retorno deles e a sua futura contribuição à nação. Muitos de fato voltaram. Não sabemos quantos, em parte devido à carência de estatísticas de partidas nos portos brasileiros. Está claro que foi uma quantidade considerável, na casa das dezenas de milhares, o suficiente para impactar de maneira decisiva a história do Levante (Khater, 2001, p. 112). Akram Fouad Khater sugere que os imigrantes que foram aos Estados Unidos e depois voltaram ao Monte Líbano, por exemplo, trouxeram consigo novas ideias sobre gênero, família, classe e modernidade (1996). Isso significa que historiadores do Oriente Médio têm de estar atentos não apenas ao que acontece dentro das fronteiras nacionais da região, mas também aos debates que ocorreram nas terras para as quais eles imigraram, nos quais Salwa tinha voz.

Jurj morreu em 1926, pouco mais de uma década depois da chegada ao Brasil. Estava naquela ocasião na Argentina, onde teve um ataque cardíaco (Beba Atlas, comunicação pessoal, 5 de abril de 2023). Salwa seguiu editando a revista sozinha e, mais tarde, com a ajuda dos filhos. Era a sua principal fonte de renda, com a qual criou seis filhos em um país estrangeiro. A publicação existiu, com alguns hiatos, por três décadas, fazendo dela uma das mais longevas entre a imprensa árabe do Brasil — onde uma grande parte só durava um exemplar (Bruckmayr, 2014, p. 255). Deixou de circular apenas em 1949, com a morte de Salwa (Jaburi, 2003, p. 65).

Uma videira frutífera

A revista *Al Carmat* tinha desde seu primeiro número uma vocação feminina. A edição de estreia, datada em junho de 1914, já estampava nas primeiras páginas aquele que seria um de seus slogans recorrentes: "sua mulher será como videira frutífera dentro da sua casa". A frase tem uma mensagem de gênero clara, posicionando a mulher dentro

do ambiente doméstico. Há também uma alusão religiosa, dado que é um trecho da Bíblia (Salmos 128:3), apesar de a revista não citar o livro sagrado do cristianismo diretamente. Salwa teve uma educação cristã-ortodoxa, e Jurj atuava às vezes como reverendo protestante, trabalho com o qual financiou sua lua de mel na Europa, por exemplo (Angela Atlas, comunicação pessoal, 5 de abril de 2023).

O primeiro artigo da edição inaugural explica que seu público-alvo são todos "aqueles que buscam a ascensão da nação por meio da ascensão de suas garotas" (*Al Carmat*, junho de 1914, p. 1). O termo "nação" (*waṭan*, em árabe) importa neste contexto, posicionando a revista em uma conversa mais antiga e mais ampla sobre o que constitui a nação síria e seu respectivo nacionalismo, expressado na revista por meio da palavra "*waṭaniyya*". Diversos outros textos da edição versam sobre a intersecção entre as mulheres e a nação. Diálogos parecidos, diga-se de passagem, aconteciam também entre as revistas femininas brasileiras publicadas em português, fora da comunidade (Ferreira, 2024, p. 54).

Logo após sua estreia, houve um breve hiato na publicação da revista. Devido à ausência de uma coleção completa nos arquivos, não é possível precisar as datas. A hipótese, por ora, é de que *Al Carmat* deixou de circular em novembro de 1914 — data de que dispomos de um exemplar (Heloísa Abreu Dib, comunicação pessoal, 20 de fevereiro de 2025) — e retornou em junho de 1917. Tampouco conhecemos as razões que levaram à pausa. É razoável supor que Salwa e Jurj enfrentaram dificuldades técnicas e financeiras, comuns aos outros jornalistas de fala árabe no Brasil. Era necessário adquirir tipos e máquinas capazes de imprimir em árabe, assim sendo a alternativa terceirizar a produção.

A edição de junho de 1917 reconhece o hiato, sem dar mais detalhes, e reapresenta sua linha editorial. O artigo inaugural explica aos leitores, antigos e novos, que se trata de uma revista "a serviço da família" (*Al Carmat*, junho de 1917, p. 1). Salwa afirma, mais adiante, que entre os seus objetivos estão contribuir para a educação das crianças e para a administração do lar, dois dos tópicos centrais de sua revista (*Al Carmat*, junho de 1917, p. 4).

Apesar de *Al Carmat* ser uma revista feminina, isso não significa que seus leitores eram somente mulheres. O lema da primeira edição, vale lembrar, menciona "sua mulher" em vez de se referir a "você". Nesse sentido, há duas cartas interessantes na edição de retomada em 1917. A primeira é de um certo Philip Hallabi, que afirma querer assinar *Al Carmat* ainda que ele não seja, em suas palavras, um membro "do belo sexo". A ele, Salwa responde que sua revista é "*nisāʾiyya*" (feminina) apenas no sentido de que sua proprietária é uma mulher e diz que os temas a que se dedica interessam também aos homens (*Al Carmat*, junho de 1917, p. 39).

A segunda carta é de um certo Aziz Salim Samin, outro interessado em assinar a revista. Nesse caso, sua explicação também é notável: diz que quer dar a assinatura de presente para uma sobrinha em Tanta, no Egito (*Al Carmat*, junho de 1917, p. 36). É evidência de um alcance impressionante para uma revista produzida em São Paulo em uma época em que a viagem transatlântica levava cerca de um mês até o porto egípcio de Alexandria. Desde seu primeiro ano, *Al Carmat* contava com uma extensa rede de agentes que vendiam exemplares e assinaturas em lugares como Homs, Hama, Alepo, Beirute, Trípoli, Zahle, Haifa, Nazaré, Alexandria, Paris, Nova York e Buenos Aires (julho de 1914, p. 9). Nos seus últimos anos, a revista aparentemente também chegava a países

como Chile, Colômbia, México, Iraque e até à Ilha de Java (*Al Carmat*, outubro/novembro de 1947, p. 90).

O conteúdo de *Al Carmat* foi se transformando no decorrer de sua trajetória. Seções apareciam e desapareciam algumas edições depois. Aquela era uma imprensa que, produzida muitas vezes de maneira amadora, tinha estruturas instáveis e imprevisíveis. Em alguns períodos, Salwa publicou pequenos trechos biográficos sobre as mulheres exemplares do passado. Esse era um gênero em si mesmo, bastante comum entre as publicações femininas no mundo de fala árabe (Booth, 2015). Marilyn Booth sugere, em seu estudo das biografias de Joana d'Arc em árabe, que essas narrativas construíam imagens do ideal de mulheres cidadãs em um período em que as ideias de cidadania e feminilidade estavam sob debate na esfera pública (Booth, 1998, p. 177). A presença desses textos em *Al Carmat* mostra que Salwa estava a par dessas conversas transnacionais, às quais contribuía.

Salwa de certa maneira subvertia o gênero de "mulheres célebres" (*shahīrāt al-nisā'*). Na edição de estreia, por exemplo, escreve que já há material suficiente sobre as mulheres notáveis da história e promete, em vez disso, abrir as portas para mulheres menos conhecidas. Em vez de falar sobre as guerras de Joana d'Arc, diz que "a mulher que deveria ser famosa é aquela que passa a noite remendando as roupas de seus filhos" (*Al Carmat*, junho de 1914, p. 10). A ênfase, portanto, é o trabalho doméstico. Isso não significa, porém, que abandonou o gênero tradicional por completo. Publicou alguns anos depois, por exemplo, a biografia de Asma' Bint Abi Bakr, filha do califa Abu Bakr e meia-irmã de Aisha, a terceira esposa de Maomé (*Al Carmat*, outubro de 1923, p. 29). É uma escolha interessante, dado que a esmagadora maioria dos leitores de Salwa em São Paulo eram cristãos.

Salwa e Jurj assinavam diversos dos textos da revista, mas não todos eles. Imigrantes de fala árabe em cidades como São Paulo e Santos eram colaboradores recorrentes. Havia também textos de imigrantes em outras partes das Américas, como Nova York e Boston, assim como contribuições de escritores em Homs, a cidade natal do casal. A variedade de origens é evidência do prestígio da revista, além de seu alcance. Nesse sentido, o jornalista Julio, filho de Salwa, relatou décadas depois na sua própria revista *Atlas Magazine* que *Al Carmat* "logo se tornou famosa em todo o mundo árabe, recebendo colaborações de grandes escritoras e escritores" (março de 1949, p. 12). Um outro indício do impacto da revista é uma carta enviada pelo governo da Síria congratulando Salwa por seu trabalho jornalístico (*Atlas Magazine*, julho de 1948, p. 17).

A maior parte dos colaboradores de *Al Carmat* eram homens, um reflexo das convenções sociais do período, que limitavam a participação das mulheres no debate público. Aparecem também, entretanto, algumas intelectuais de peso, como Salma Sayegh (*Al Carmat*, novembro de 1923, p. 4). Sayegh era uma das principais vozes femininas da Nahda, o renascimento cultural árabe da virada do século. Chegou a morar no Brasil no entre-guerras e fez parte dos círculos intelectuais onde Salwa, de certo, transitava. Elizabeth Saylor mostra, em seu estudo sobre a escritora síria 'Afifa Karam, radicada nos Estados Unidos, que existia uma extensa rede de escritoras cientes do trabalho de suas colegas dentro e fora das fronteiras nacionais. Autoras como Salwa Atlas, 'Afifa Karam, Salma Sayegh, Habbuba Haddad e Mary Yini se referiam umas às outras com "irmãs" e "filhas", criando uma espécie de "genealogia matrilinear árabe" (Saylor, 2019, p. 4). Samoel, filho de Salwa, diz na sua entrevista oral a Mograbi que sua mãe chegou a escrever para as influentes revistas *al-Muqtataf* e *al-Hillal*, publicadas no

Egito. Afirma também que Salwa era uma amiga próxima da influente intelectual palestina-libanesa Mayy Ziyadeh.

Criada para ser mãe

Salwa escreveu por décadas sobre as mulheres e seu papel na sociedade. O desafio, portanto, não é encontrar exemplos de suas ideias — e sim estabelecer uma classificação coerente de um corpus extenso. Após ler inúmeras edições de *Al Carmat* e as antologias do trabalho de Salwa, organizei seus textos em três categorias distintas para que se tornassem mais legíveis. A primeira categoria é a adequação, no sentido de quais comportamentos eram adequados para as mulheres árabes no Brasil. A segunda é a maternidade, ou seja, como elas deveriam criar seus filhos em um país distinto do seu. A terceira é o trabalho feminino, em especial fora do lar.

As ideias de moral e adequação estão evidentes, por exemplo, na crônica "Diferentes Costumes", publicada na antologia *Jarrat al-Mann* (Atlas, 1930, p. 74). Salwa narra seu encontro com uma mulher estrangeira, provavelmente brasileira, dado o contexto. Sua interlocutora lhe diz que sua filha se recusa a procurar um marido. Salwa lhe responde que "nos nossos costumes orientais, é o rapaz que busca a noiva". Não é adequado, continua, que eles se encontrem nas ruas, no cinema ou no portão. A outra mulher lhe diz que não vê problema algum nesses encontros casuais, ao que Salwa discorda. Diz que, se uma garota sorri para um homem que não conhece, esse homem vai pensar que ela fez isso com outros homens antes dela. Esse episódio funciona, de maneira retórica, para que Salwa exponha a seus leitores quais são no seu entendimento os rituais sociais adequados. São valores ligados a noções específicas do que os árabes chamam de "*adab*", a educação no sentido de concepções intelectuais, morais e sociais de comportamento (Shakry, 1998, p. 127). Esses discursos faziam parte de uma abordagem mais ampla a respeito da posição das mulheres nas sociedades de fala árabe.

Após aquela conversa, Salwa volta para a sua casa e reflete sobre a diferença entre seus valores e aqueles da sociedade brasileira. Conclui com orgulho que, apesar de estar cercada por tradições diferentes, sua comunidade foi capaz de criar suas famílias de acordo com seus próprios códigos morais. No que diz respeito aos casamentos e aos papéis de gênero, Salwa sugere, "as mulheres foram criadas para serem mães". Isso não significa, porém, que devem ser escanteadas por sua comunidade. É preciso, Salwa escreve no encerramento do texto, que a coletividade eduque tanto os garotos quanto as garotas, preparando-os para "o caminho nacionalista".

A palavra que Salwa usa para "nacionalista" é "*qawmiyya*", com sentido mais amplo do que "*waṭaniyya*". "*Qawmiyya*" era usado no contexto de um movimento que vislumbrava uma nação árabe para além das fronteiras nacionais (McDougall, 2015, p. 138). É também interessante do ponto de vista linguístico que Salwa se refira à manutenção de costumes "orientais" (*sharqiyya*) no texto, com o que estabelece uma distinção epistemológica entre a terra de origem e a de imigração, esperando que as mulheres de sua comunidade sejam capazes de manter suas tradições e não adotem as brasileiras. A moral e a adequação são fundamentais para o "caminho nacionalista" que Salwa enxerga adiante.

A defesa da maternidade como vocação fundamental da mulher é uma ideia que hoje não associaríamos ao feminismo. Salwa, apesar de escrever com frequência sobre

a importância das mulheres para a nação, não defendia uma transformação radical nos papéis de gênero. Seu trabalho estava circunscrito nos tempos em que vivia e nas expectativas de sua comunidade. Salwa afirmava, por exemplo, que "a garota que não conhece a abnegação não deve se casar" (*Al Carmat*, outubro de 1921, p. 26). Ou seja, o casamento exige o sacrifício da individualidade da mulher. Em 1932, Salwa publicou uma série de dizeres póstumos de seu marido, incluindo a ideia de que "aquele homem que permite que sua mulher prevaleça sobre ele reconhece sua fraqueza e sua incapacidade de ser um marido" (*Al Carmat*, abril de 1932, p. 2). Em outras palavras, Salwa não defendia a educação das mulheres como uma maneira de garantir sua paridade com os homens. Eram eles que deveriam liderá-las, no final. Sua função primeva, para ela, era a de se tornarem mães.

Passamos, portanto, à segunda categoria, a da maternidade. Em seu trabalho intelectual, Salwa dava instruções claras para as mulheres de sua comunidade criarem seus filhos. Em um texto, por exemplo, disse que as mães deveriam desempenhar uma combinação de funções em casa que incluíam a de médico, professor e governante (*Al Carmat*, novembro de 1923, p. 3). Salwa também publicou um poema de Faiz al-Sam'ani, com curiosas recomendações para as mães. Segundo os versos, era sua obrigação educar o filho de maneira com que ele pudesse trilhar o caminho correto na vida adulta (*Al Carmat*, abril de 1932, p. 18). A função da mãe, assim, era garantir o sucesso dos homens. Essas ideias eram correntes não só entre a comunidade árabe instalada no Brasil, mas também na terra natal. Em lugares como o Egito, a maternidade era uma peça fundamental nos debates sobre a constituição da identidade nacional, sobrecarregando as mulheres com a administração da casa e a educação dos filhos (Shakry, 1998, p. 126). Como Salwa deixa claro, as mulheres tinham de cuidar da saúde, do conhecimento e da disciplina de seus rebentos — tudo ao mesmo tempo.

Muitas das prescrições de Salwa às mulheres aparecem por meio de contra-exemplos. Isso é, na descrição de mulheres que falharam em suas supostas obrigações. É o caso do conto "O Bebê Que Chora", na antologia *Jarrat al-Mann* (Atlas, 1930, p. 49). Salwa escreve sobre uma mulher que deixa seu filho chorar no trem sem tentar consolá-lo. Os outros passageiros entendem que a criança está com fome. A mulher, porém, não tem dinheiro para comprar comida. Salwa demonstra alguma simpatia por aquela pobre mulher, mas também a condena. Sugere, afinal, que era o seu orgulho que a impedia de pedir dinheiro para os outros passageiros. "Ela preferia esfaquear seu coração com as lágrimas de seu filho a estender sua mão para outra pessoa", escreve. A personagem fracassou, portanto, na expectativa de Salwa de que se sacrificasse pelo filho.

Há um outro interessante conto cautelar: a história "O Afeto Emprestado", publicada na revista (*Al Carmat*, outubro de 1921, p. 26). Salwa narra a tragédia de uma mulher chamada Adelina, que decide ir dançar no salão de festas do Trianon, na região da avenida Paulista, e deixa seu filho com a empregada Margarida. Na festa, porém, sente uma necessidade súbita de retornar. Quando chega em casa, corre para o quarto do bebê e o encontra morto, com uma serpente enrolada em seu pescoço. A empregada, que se sente culpada, tenta fugir, mas Adelina lhe diz: "Você não é a assassina. Eu sou a criminosa, porque uma servente não pode substituir a mãe". Seu crime, nesse caso, foi ter transferido seu dever a uma outra mulher.

Além de dizer às mães o que deveriam ou não fazer, Salwa constantemente elogiava os filhos que tomavam conta de suas progenitoras quando elas envelheciam ou adoeciam. É o caso da crônica "As Lágrimas do Negro Francisco", que aparece também

na revista (*Al Carmat*, abril de 1932, p. 5). No texto, Salwa narra seu encontro — não está claro se fictício ou real — com um jovem negro que tinha imigrado da Bahia para São Paulo em busca de dinheiro para enviar para a mãe. Francisco lhe diz que sente sua falta e chora. Para Salwa, é um exemplo de bom filho, a quem Deus deveria abençoar por cuidar de uma mãe idosa e frágil. As expectativas do sacrifício materno tinham como contraparte receber o cuidado de um filho no fim da vida.

Um outro exemplo é o conto "Para Minha Mãe", em *Jarrat al-Mann* (Atlas, 1930, p. 55). Começa com um estudante esperando o ônibus. Ele explica para um homem desconhecido que estuda de manhã e de tarde para acelerar sua graduação e poder, em breve, "retirar dos ombros de minha mãe o peso que o tempo colocou". O sofrimento de sua família é enorme, dado que seu pai morreu algum tempo antes, deixando para a viúva a tarefa de criar sozinha cinco crianças. O conto termina um mês depois quando o estudante recebe ótimas notas. O examinador é, para sua surpresa, aquele mesmo homem que ele tinha encontrado no ponto de ônibus. O desconhecido lhe parabeniza e pede que leve as boas novas para sua mãe e alivie, assim, o seu sofrimento.

Salwa se preocupava também com o fato de que os filhos dos primeiros imigrantes não estavam aprendendo a língua árabe na diáspora, fazendo com que não pudessem se comunicar com as mães. Em um discurso publicado em 1934, por exemplo, Salwa descreve a cena de uma família à mesa. A mãe não entende por que seus filhos riem, já que não fala português, ao contrário deles. Salwa também tece nesse mesmo discurso a imagem de um filho no leito de morte da mãe sem ser capaz de explicar-lhe nem ao menos o nome de sua doença (Ferreira, 2024, p. 60).

Ideias sobre o papel da mulher aparecem também nos textos dos colaboradores da revista. Não são os escritos de Salwa, mas ainda assim se trata de um conteúdo que ela decidiu publicar — o que é, em si, também uma prática discursiva. Salwa às vezes também escrevia suas observações embaixo dos textos dos outros, em adendos. É o que aconteceu com o artigo "A Garota Oprimida", de Khayrallah Nusur, sobre a opressão das mulheres (*Al Carmat*, março de 1920, p. 64). Salwa incluiu a sua opinião abaixo do texto, dizendo que "o atraso do Oriente" ao qual Nusur se referia era resultado da "pressão sobre as mulheres". É, de certa maneira, uma maneira de defender as mulheres — mas também de identificar nelas a causa e o sintoma do suposto atraso de suas nações. Esse tipo de ideia aparecia, mais uma vez, nos debates correntes na terra natal. No Egito e em outros lugares, intelectuais consideravam os corpos e os comportamentos das mulheres como marcadores do progresso de suas nações (Shakry, 1998, pp. 126-127). Salwa acreditava, como vimos acima, que a vocação da mulher era ser mãe. Era fundamental que desempenhasse bem esse papel para contribuir assim com o projeto nacionalista.

A terceira categoria de textos — o trabalho — é a mais complicada entre aquelas que este artigo analisa. Havia, naquele momento histórico, um acirrado debate entre os imigrantes árabes nos Estados Unidos e também na América Latina a respeito de se as mulheres deveriam trabalhar fora do lar ou não (Akram, 1996). A posição de Salwa nessa conversa era ambígua.

Isso aparece, por exemplo, no conto "A Estranha Mãe", publicado na revista (*Al Carmat*, julho de 1917, p. 6) e mais tarde compilado em *Amam al-Mawqid* (Atlas, 1941, p. 6). A história começa com descrição de sua protagonista, Husna', uma triste e pobre mulher. Tinha sido bonita, mas se tornou pálida e magra. Seu marido a deixou alguns dias antes para trabalhar nos arredores e não retornou. Husna', portanto, não tem comida para ela nem para seu filho recém-nascido. Desesperada, deixa a casa e procura trabalho.

Husna' recebe uma série de negativas até uma senhora de mais idade sentir pena dela e lhe contratar para limpar o mato de seu terreno. Husna' deixa o filho no chão e coloca gravetos ao redor, como se construísse uma cerca para protegê-lo. Pede a Deus que o guarde e que lhe dê forças para trabalhar e alimentá-lo. Um pouco mais tarde, enquanto labuta, vê uma vaca caminhar em direção ao bebê e se deitar em cima do berço improvisado. "Quando a mãe enxergou aquilo, estava certa da morte de seu filho faminto", nas palavras da narradora. Husna' corre até o local, culpando-se de sua negligência. Ao chegar, no entanto, percebe que seu filho não apenas passa bem — quanto se alimenta do leite que sorve direto da vaca. Neste ponto, o texto louva a Deus por ter cuidado da criança no momento em que sua mãe estava distante.

O acidente com a vaca, que poderia ter culminado na morte do bebê, é um conto cautelar. É, em alguma medida, um alerta a respeito dos riscos a que as mães sujeitam seus filhos quando decidem trabalhar fora de casa. Dito isso, é notável que a criança não morre na história. Em vez disso, no que parece uma providência divina, a vaca oferece seu próprio leite para o rebento faminto — no que cumpre o papel materno que Husna' é incapaz. É de fato uma estranha mãe.

Com contos como esse, Salwa participava de conversas correntes sobre a realidade de mães solteiras na comunidade árabe. Eram frequentes os relatos de mulheres que tinham de trabalhar, inclusive como mascates, nos casos de serem solteiras ou viúvas e também quando seus maridos adoeciam (Gualtieri, 2004). Salwa parece chancelar o comportamento de Husna', na história. Afinal, salva seu bebê. É um desfecho bastante diferente daquele de Adelina, analisado acima. Adelina abandona seu filho para ir a uma festa, com o que é punida. Já Husna' é recompensada. É notável que Husna' conta com a ajuda de outra mulher — a senhora que a contrata — em uma espécie de parceria feminina.

Isso não quer dizer, no entanto, que Salwa acreditava que toda mulher deveria trabalhar fora do ambiente doméstico. Em uma das tantas reflexões que publicou em sua revista, por exemplo, deixou claro que pensava que "a felicidade [da mulher] está toda confinada entre as paredes de sua casa" (*Al Carmat*, novembro de 1923, p. 3).

É importante posicionar essas ideias no seu tempo. A noção de que as mulheres devem administrar o reino doméstico fazia parte de discursos nacionalistas específicos da virada do século 19, muito dos quais foram desenvolvidos em contextos coloniais. Esse era um novo papel de gênero ligado, naquele momento, a ideias de modernização (Abu-Lughod, 1998, p. 8). Salwa, como seus interlocutores, entendia a maternidade como um caminho rumo a uma nova Síria, no que exigia que permanecessem no lar e criassem seus filhos a serviço da nação. A domesticidade da mulher, vale lembrar, era um ideal em diversas outras sociedades, inclusive na brasileira daquele período.

Nascida ainda no século 20, Salwa não propunha uma emancipação radical. Ainda assim, dedicou sua carreira intelectual ao que lhe parecia ser o avanço das mulheres e, com isso, também da nação. Havia, portanto, uma tensão na sua abordagem em relação ao gênero. Em seu estudo sobre as mulheres egípcias do início do século, Marilyn Booth encontrou esse mesmo nó, que se recusou a desatar. Escreve que, pelo contrário, está interessada na "inconsistência e multiplicidade" das ideias de gênero apresentadas pelas revistas femininas daquela época. Era essa tensão que de certa maneira expandia as expectativas que as mulheres tinham sobre si mesmas (Booth, 1998, p. 179). Tratando em específico das biografias de mulheres notáveis, como aquelas que Salwa publicava, Booth sugere ainda que esse tipo de narrativa tinha o importante papel de "romper as

fronteiras socialmente sancionadas da experiência feminina, potencialmente desestabilizando qualquer imagem fixa de feminilidade" (Booth, 1998, p. 199). É como este artigo entende, também, a complexidade das posições de Salwa sobre a mulher e a sua posição na sociedade.

Em sua revista e em suas coletâneas, Salwa não estava apenas descrevendo a sociedade em que vivia. Tinha um projeto político que encadeava mulheres modernas e morais ao progresso de sua nação. Teve, portanto, um importante papel na articulação do futuro que queria para Síria quando a nação que imaginava finalmente se libertasse do jugo francês.

Conclusão

Salwa Salama Atlas foi uma figura proeminente durante sua vida. Esteve envolvida em alguns dos mais importantes projetos de sua comunidade, como o Clube Homs. Falantes de árabe no Brasil — e também no restante das Américas e nas terras de origem — se familiarizaram com suas ideias sobre gênero e nação e também sobre a relação entre essas duas categorias. Prova de seu impacto é o episódio de 1939 narrado no início deste artigo, durante o qual a coletividade a presenteou com uma casa.

As histórias que foram escritas desde então, por homens e para homens, apagaram figuras como Salwa da memória oficial da comunidade. Ela sobrevive, por ora, na memória de alguns dos descendentes, que se lembram das histórias ouvidas em casa sobre aquela mulher que, quando discursava, era aplaudida por todos (Angela Atlas, comunicação pessoal, 5 de abril de 2023). O trabalho do historiador é, neste caso, colocar essas reminiscências no papel.

Por um lado, algumas das ideias de Salwa se parecem com aquilo que outros nacionalistas escreviam na terra natal. É o caso de suas noções sobre a maternidade, que eram recorrentes entre os intelectuais árabes no início do século 20. Por outro lado, as visões de Salwa sobre a mulher e a nação eram também o resultado de sua experiência como imigrante. Como nos lembra Carol Hakim em seu estudo sobre as origens do nacionalismo libanês, o fenômeno da imigração fez com que árabes tivessem contato com novas culturas e modos de vida, impactando a maneira com que enxergavam suas terras natais (Hakim, 2013, p. 145). A necessidade de as mulheres apoiarem suas famílias financeiramente no exterior, em especial na ausência da rede de apoio com que contavam na terra natal, influenciaram as ideias de Salwa. Ademais, os seus encontros com as normas sociais locais também a instigaram a formular o que eram, afinal, as suas "tradições orientais" e trabalhar para a sua manutenção.

Ainda há muito o que ser feito para devolver Salwa à posição de destaque que ela um dia teve e que merece ter outra vez entre os intelectuais árabes de seu tempo. Uma análise mais aprofundada de seus escritos poderia ajudar historiadores a recuperar mais detalhes de sua vida privada, sobre a qual ainda sabemos pouco. Historiadores podem também dimensionar a recepção que as ideias de Salwa tiveram na terra de origem — encontrando informações, por exemplo, sobre a circulação de *Al Carmat* na Síria. Diversos frutos seguem escondidos em seus vinhedos que podem nos ajudar a entender melhor a história da imigração árabe, da Síria e do nacionalismo.

Referências bibliográficas

Abu-Lughod, L. (Ed.). (1998). *Remaking women: Feminism and modernity in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press.

Arsan, A., Karam, J., & Khater, A. (2013). On forgotten shores: Migration in Middle East studies, and the Middle East in migration studies. *Mashriq & Mahjar, 1*(1), 1–8.

Atlas, S. S. (1930). *Jarrat al-Mann*. São Paulo: Dar al-Tiba'a wa-l-Nashar al-'Arabiyya.

Atlas, S. S. (1941). *Amam al-Mawqid*. São Paulo: Dar al-Tiba'a wa-l-Nashar al-'Arabiyya.

As'ad, 'I. (1983). *Tarikh Hims* (Vol. 2). Homs: Matrana Homs al-Urthudhuksiyya.

Baron, B. (1994). *The women's awakening in Egypt: Culture, society, and the press*. New Haven and London: Yale University Press.

Booth, M. (1998). The Egyptian lives of Jeanne d'Arc. In L. Abu-Lughod (Ed.), *Remaking women: Feminism and modernity in the Middle East* (pp. 171–212). Princeton: Princeton University Press.

Booth, M. (2015). *Classes of ladies of cloistered spaces: Writing feminist history through biography in fin-de-siècle Egypt*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bruckmayr, P. (2014). Arabic and bilingual newspapers and magazines in Latin America and the Caribbean. In G. Roper (Ed.), *Historical aspects of printing and publishing in languages of the Middle East* (pp. 245–269). Leiden: Brill.

Fahrenthold, S. (2014). Sound minds in sound bodies: Transnational philanthropy and patriotic masculinity in Al-Nadi al-Homsi and Syrian Brazil. *International Journal of Middle East Studies, 46*(2), 259–283.

Fahrenthold, S. (2018). An archeology of rare books in Arab Atlantic history. *Journal of American Ethnic History, 37*(3), 77–83.

Ferreira, S. C. (2024). Al-Karmah: Rewriting the 'golden rules' of class and gender in the Arabic press in São Paulo. In W. Hassan (Ed.), *O mundo árabe e o Brasil* (pp. 50–71). Niterói: Edições Makunaima.

Fleischmann, E. (1996). Crossing the boundaries of history: Exploring oral history in researching Palestinian women in the Mandate period. *Women's History Review, 5*(3), 351–371.

Fleischmann, E. (2010). The other 'awakening': The emergence of women's movements in the modern Middle East, 1900–1940. In K. Offen (Ed.), *Globalizing feminisms, 1789–1945* (pp. 170–192). Abingdon: Routledge.

Gualtieri, S. (2004). Gendering the chain migration thesis: Women and Syrian transatlantic migration, 1878–1924. *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East, 24*(1), 70–81.

Greiber, B. L., Maluf, L. S., & Mattar, V. C. (1998). *Memórias da imigração: Libaneses e sírios em São Paulo*. São Paulo: Discurso Editorial.

Hakim, C. (2013). *The origins of the Lebanese national idea: 1840–1920*. Berkeley: California University Press.

Halbwachs, M. (1968). *Mémoire collective*. Paris: Presses Universitaire de France.

Hamilton, P., & Shopes, L. (Eds.). (2008). *Oral history and public memories*. Philadelphia: Temple University Press.

al-Jaburi, K. S. (2003). *Mu'ajam al-'Udaba' min al-'Asr al-Jahili hatta sanat 2002*. Beirute: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.

Khater, A. F. (2001). *Inventing home: Emigration, gender, and the middle class in Lebanon, 1870–1920*. Berkeley: University of California Press.

Masalha, N. (2018). Decolonizing methodology, reclaiming memory: Palestinian oral histories and memories of the Nakba. In N. Abdo & N. Masalha (Eds.), *An oral history of the Palestinian Nakba* (pp. 6–40). London: Zed Books.

Narbona, M. M. L. (2007). The development of nationalist identities in French Syria and Lebanon [Tese de doutorado, University of California, Santa Barbara].

Portelli, A. (1981). The peculiarities of oral history. *History Workshop, 12*(1), 96–107.

Saydah, J. (1964). *Adabuna wa-udaba'una fi al-mahajir al-Amirkiyya* (3ª ed.). Beirute: Dar al-'Ilm li-l-Malayyin.

Saylor, E. C. (2019). Subversive sisterhood: Gender, hybridity, and transnationalism in 'Afifa Karam's *Fatima al-Badawiyya* (Fatima the Bedouin, 1909). *Journal of Middle East Women's Studies, 15*(1), 3–23.

Schiller, N. G., & Fouron, G. E. (2001). *Georges woke up laughing: Long-distance nationalism and the search for home*. Durham: Duke University Press.

Shakry, O. (1998). Schooled mothers and structured play: Child rearing in turn-of-the-century Egypt. In L. Abu-Lughod (Ed.), *Remaking women: Feminism and modernity in the Middle East* (pp. 126–170). Princeton: Princeton University Press.

Wimmer, A., & Schiller, N. G. (2002). Methodological nationalism and beyond: Nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks, 2*(4), 301–334.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/0mxw4d31.

A Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes: uma história em quatro atos[1]

Matheus Menezes [2]

Resumo: A imprensa árabe na América Latina foi um fenômeno de grande proporção, havendo registro de periódicos produzidos por imigrantes árabes em praticamente todos os países latino-americanos que receberam números significativos de imigrantes árabes. O Brasil, por sua vez, foi um dos países em que esse fenômeno se apresentou de maneira mais pujante. Esse artigo possui o intuito de escrutinar a história de um dos mais importantes periódicos inseridos nesse contexto: *A Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes*. A publicação em questão foi um periódico literário editado na cidade de São Paulo, que veiculou entre 1935 e 1953. Criada por uma parcela de imigrantes árabes, a revista buscava consolidar um espaço de produção e difusão da literatura árabe, além de fortalecer a identidade cultural da comunidade. O periódico teve três fases distintas: os anos iniciais (1935-1939), os anos intermediários (1939-1941) e os anos finais (1947-1953). Com base nos editoriais lançados em momentos decisivos da trajetória da revista — início, hiato, retomada e término da publicação — busca-se traçar a história desse importante periódico. Através das próprias palavras dos editores do jornal é possível delimitar uma linha cronológica dos eventos marcantes que compuseram a história desse que pode ser considerado um dos mais importantes veículos de imprensa da diáspora árabe latino-americana.

Palavras-chave: *Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes*; Literatura Árabe; Imigração Árabe; Literatura; Diáspora.

THE JOURNAL OF ANDALUSIAN LEAGUE: A HISTORY IN FOUR ACTS

Abstract: The Arab press in Latin America was a phenomenon of great magnitude, with records of periodicals produced by Arab immigrants in virtually all Latin American countries that received significant numbers of Arab immigrants. Brazil, in particular, was one of the countries where this phenomenon was most prominent. This article aims to scrutinize the history of one of the most important periodicals within this context: The Journal of Andalusian League. This publication was a literary periodical edited in the city of São Paulo, circulated between 1935 and 1953. Created by a segment of Arab immigrants, the magazine sought to establish a space for the production and dissemination of Arabic literature, as well as to strengthen the cultural identity of the community. The periodical had three distinct phases: the initial years (1935-1939), the intermediate years (1939-1941), and the final years (1947-1953). Based on editorials published at key moments in the magazine's trajectory — its inception, hiatus, resumption, and conclusion — this study aims to trace the history of this significant periodical. Through

[1] Parte desse texto reproduz trechos da dissertação "Legado de um Certo Oriente: A Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes (1935 - 1953)", defendida em setembro de 2024.

[2] Mestre em Estudos da Tradução pelo PPG LETRA - USP (Letras Estrangeiras e Tradução). Atualmente é bolsista da Cátedra Edward Said, da UNIFESP (Universidade Federal de São Paulo). Email: matheusm68@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1473-0675.

the very words of the newspaper's editors, it is possible to outline a chronological account of the major events that shaped the history of what can be considered one of the most important press vehicles of the Arab diaspora in Latin America.

Keywords: *The Journal of Andalusian League*; Arabic Literature; Arabic Immigration; Literature; Diaspora.

Introdução

É notável que atualmente exista um campo do saber consolidado que se dedica ao estudo dos fluxos migratórios árabes no Brasil. Pode-se identificar o início desse movimento entre a década de 60 e 70, com estudos de Knowlton (1965), Jorge Sáfady (1972) e Alphonse Nagib Sabbagh (1978). Desde então, o fluxo desses estudos tende a se intensificar, sobretudo se pensarmos na década de 1990 e 2000, que viram nascer pesquisas de fôlego sobre a diáspora árabe no Brasil.

Apesar de todo esse esforço, ainda há lacunas a serem preenchidas nesse campo, sobretudo se pensarmos no lado cultural da imigração árabe. Isso porque grande parte das pesquisas citadas acima possuem foco em perspectivas sociológicas e históricas, havendo menos estudos de fôlego sobre as ramificações culturais deixadas por essa diáspora. Ao tomar a Revista da Liga Andaluza, um dos principais periódicos da comunidade árabe latino-americana, como objeto de estudo, busca-se justamente jogar luz à parte desse legado intelectual e literário. Mas antes de entrarmos na análise da revista, convém traçar um panorama histórico de eventos que moldaram o panorama cultural árabe na modernidade, e que, direta e indiretamente, culminaram na criação da *Revista da Liga Andaluza*. Dito isso, nas páginas seguintes será feita uma breve descrição sobre dois eventos fundamentais para ser possível começar a pensar em cultura árabe moderna, a *Nahda*, vulgarmente chamado de "Renascimento Árabe" e o *Mahjar*, comumente entendido como uma extensão e continuação da *Nahda* em territórios americanos. Nessa exposição inicial, busca-se traçar não só uma descrição desses eventos, como também entender suas implicações no pensamento árabe e na produção literária em língua árabe. Após esse primeiro momento, a *Revista da Liga Andaluza* será tomada como foco, através dos próprios editoriais presentes na revista será traçada sua história.

Com isso, busca-se evidenciar os antecedentes históricos que levaram à criação da publicação para então fazer um panorama amplo dessa publicação, contando seus movimentos de idas e vindas, ao passo em que se apontam suas principais tendências editoriais.

A *Nahda* e a restauração de uma cultura

O termo *Nahda*, que é amplamente traduzido como "Renascimento", faz alusão a um momento histórico em que o atrito entre Oriente e Ocidente traria mudanças irreversíveis para os territórios árabes. Mas antes de destrinchar o assunto, vale uma pequena digressão acerca do termo e sua tradução. Na língua árabe, a raiz desse termo não diz respeito ao renascimento de algo, mas ao despertar. Desta raiz se forma o verbo

nahaḍa[3] (نهض), que significa o despertar em sentido amplo, seja mais abstrato, como o de uma nação ou de uma consciência, ou ainda no sentido mais concreto, como despertar de um sono profundo. Quanto ao termo "renascimento", é conveniente colocá-lo em discussão pois a equivalência aparente entre os dois termos pode nos induzir ao erro de interpretação, na medida em que ao pensarmos em "renascimento", é provável que sejamos levados diretamente ao Renascimento europeu, entre os séculos XIV e XVII, momento histórico com pouca, para não dizer nenhuma, relação com a *Nahda*.

Dito isso, a *Nahda* foi um fenômeno muito abrangente e de difícil delimitação temporal, sobretudo quando pensamos no seu fim. Não há um consenso quanto ao término de suas realizações, embora geralmente seja fixado como um ponto razoável para fazer alusão ao seu fim o pós-guerra europeu (Pormann, 2006, p.4). Em contrapartida, seu início é melhor delimitado, sendo o ano de 1798, com a invasão do Egito por Napoleão, quando os ideais da modernidade europeia aos poucos vão adentrando esse território e sendo reforçados através de outros eventos, como a invasão e a colonização da Argélia pela França, em 1830. Neste período histórico, o mundo árabe, que vira em seu apogeu uma pujança literária, passava por certo momento de declínio, tanto que a historiografia árabe chama o período entre o fim do Império Árabe e a invasão de Napoleão como *inḥiṭāṭ* (انحطاط), que pode ser traduzido literalmente como declínio ou decadência. Pode-se apontar a invasão de Bagdá pelos mongóis como pontapé inicial para o declínio, sendo seguida por uma série de eventos históricos que enfraquecerem a hegemonia dessa potência, como a gestão turco-otomana do Império Árabe, e, posteriormente, a queda de Al-Andalus (Cachia 2002, p. 103).

Atualmente, a visão deste período histórico como o declínio total da sociedade árabe está em disputa, uma vez que muitas áreas do saber não se encontravam em franca decadência, como aponta o livro organizado por Hess (2017) ao evidenciar que havia uma intensa produção intelectual em territórios árabes, como por exemplo os escritos do já citado Ibn-Khaldun e de Ibn-Battuta. Apesar das controvérsias, ao se tratar da literatura há um consenso maior de que este período de fato representou o enfraquecimento da literatura árabe enquanto sistema literário pungente, inovador e relevante, o que a posicionou em uma estagnação de temas e formas literárias. Até mesmo os que enxergam com maus olhos a noção estigmatizante de "declínio", apontam para o fato de a literatura ser menos valorizada no período, como por exemplo Paul Starkey, que diz: "Parece ter havido uma mudança no foco de muitos dos escritores mais criativos do período, afastando-se da 'literatura' no sentido moderno e em direção a campos relacionados da história, da geografia e ciência da religião" (Starkey, 2006, p.17). Ou seja, a literatura foi, em alguma medida, deixada em segundo plano ao longo desse período.

Essa sanha renovadora não se deu de maneira homogênea, o atrito entre modernidade europeia e tradição do pensamento árabe acarretou conflitos e disputas intelectuais. De modo geral, cristãos e muçulmanos se relacionaram de maneira distinta com os processos de modernização. Patel separa as múltiplas visões em torno da *Nahda* em três abordagens distintas (Patel, 2013, p. 17): a primeira delas se trata de uma abordagem tradicionalista, composta basicamente por setores muçulmanos mais conservadores, que viam as mudanças trazidas pelo Ocidente de forma bastante negativa, e que olhavam para o passado como fonte de inspiração para as reformas

[3] A transliteração dos termos em árabe foi norteada pelos pressupostos de Jubran (2004).

sociais da modernidade islâmica; a segunda seria o oposto radical, os modernizadores, que aceitavam amplamente as reformas sob o prisma do Ocidente e que alegavam superioridade europeia em vários âmbitos, portanto, copiar a fórmula os levaria ao progresso. Essa vertente era composta primordialmente por setores cristãos, embora não resuma a totalidade do pensamento intelectual do cristianismo árabe. Por fim, havia um meio termo entre os dois pólos, os reformistas, muçulmanos que enxergavam no Ocidente inspiração para reformas estruturais sem deixar de lado a tradição islâmica; sendo assim, havia a intenção de unir a tradição à modernidade. Nas palavras de Patel:

> No fundo, o reformismo estava ligado à tradição, o seu objetivo principal era salvaguardar o Islã e, como movimento revivalista, não era muito mais do que um conservadorismo esclarecido, equipado com uma consciência mais racional da sua situação e necessidades, procurando modernizar o Islã tradicional (ibid).

Já no âmbito literário, a dicotomia tradição e modernidade também se apresenta de maneira pungente, na medida em que autores historicamente discordam sobre as influências da literatura ocidental e o impacto dessa influência na continuidade da historiografia literária árabe. Reuven Snir (2023) traz um amplo debate sobre essa temática. A partir de uma longa bibliografia, o autor traça um interessante debate sobre os limites da influência europeia no sistema literário árabe. Com isso, explicita-se que o impacto da *Nahda* se deu de maneira bastante profunda no mundo árabe, representando um ponto paradigmático para sua história recente. Por fim, explicita-se também que os desdobramentos da *Nahda* não se deram magicamente após a inserção europeia nesse território, já que existiam certas movimentações em direção a reformas, como no caso do Império Otomano, cujas primeiras reformas foram moldadas na década de 1730, estando atreladas a sensação de enfraquecimento e inferioridade das tropas do império, por isso uma reforma no sistema bélico era vista com bons olhos pela elite otomana (Hourani, 2005, p.62). Portanto, é importante cultivar uma visão que desloque a modernidade árabe da posição de receptáculo passivo, como diz Patel ao declarar que a *Nahda* foi o produto de uma combinação de desenvolvimento nativo e assistência externa (Patel, 2013, p. 16).

Mahjar: a *Nahda* no além-mar

O impacto da *Nahda* se deu de forma tão profunda que sua influência não ficou circunscrita ao território árabe. Na medida em que os fluxos migratórios passaram a se intensificar no mundo árabe ao longo da segunda metade do século XIX, consequentemente os ideais de renovação foram levados na bagagem. No Brasil, esse fluxo se iniciou no final da segunda metade do século XIX. Os números são bastante incertos por uma série de fatores, mas há um esforço para tentar mapear, mesmo que parcialmente, o tamanho desse deslocamento. A incerteza em relação a esses números pode ser explicada pelo fato de o sistema de registro de imigrantes à época ser deficitário, além de muitos imigrantes serem registrados como turcos, já que quando chegavam em solo brasileiro possuíam o passaporte do Império Turco-Otomano (Hassan, 2017, p, 544), o que provavelmente implicou em uma subnotificação de imigrantes de origem árabe.

Embora os números sejam incertos, a realidade nos proporciona a dimensão deste fluxo migratório. Segundo pesquisa elaborada pelo IBGE, o Brasil possui a maior comunidade libanesa fora do Líbano. Na verdade, o número de descendentes de libaneses no Brasil é tão grande que ultrapassa a própria população do Líbano[4].

A imigração árabe nas Américas resguarda singularidades quando comparada a outros fluxos migratórios. É sabido que, geralmente, os imigrantes árabes recusaram o colonato rural e fixaram-se nos centros urbanos, ao contrário dos imigrantes europeus que num primeiro momento serviram como mão de obra rural para preencher a lacuna deixada pelo excedente escravizado recém alforriado. Tantas singularidades trouxeram consequências também singulares no seio desta comunidade, como por exemplo a formação de uma camada de intelectuais árabes vivendo nos territórios de emigração.

É esse contexto de produção intelectual e literária de imigrantes árabes em condição de diáspora que é conhecido como *Mahjar*, termo que pode ser traduzido literalmente como "lugar para qual se migra". Essa literatura produzida no *Mahjar* não pode ser entendida como um movimento no sentido literário do termo, isso porque não há uma homogeneidade entre os autores que produziam literatura ao longo de toda a extensão do território americano. Isso é, não há uma homogeneidade em relação a temas e formas literárias, já que algumas características extraliterárias foram compartilhadas. Entre essas características podemos citar o papel da imprensa na comunidade intelectual da diáspora árabe, assim como o florescimento de uma efervescente produção intelectual no seio desta comunidade emigrada, com a produção de periódicos, revistas, suplementos literários e boletins informativos.

Essa imprensa emergente na diáspora pode ser entendida enquanto o prolongamento do despertar das letras árabes (Zeghidour, 1982, p, 49) ao trazer a profícua cultura da imprensa da *Nahda* aos territórios americanos. Não apenas o meio de difusão de conhecimento foi transposto ao território emigrado, mas o projeto de repensar a identidade árabe na modernidade também foi, em alguma medida, preservado pelos emigrantes, como pontua Curi ao dizer que o *Mahjar* tinha como objetivos "não somente discutir as questões políticas, sociais e culturais dos países de origem, mas também promover um novo projeto de civilização, a reconstrução da identidade árabe [...]" (Curi, 2021 p.253). Este projeto modernizante foi marca do pensamento produzido tanto na América do Norte quanto na do Sul:

> Tanto na América do Norte como na América do Sul, o principal objetivo destas novas sociedades era preservar a língua e a literatura árabe no "Novo Mundo", trazê-la ao nível que atendesse às exigências da literatura mundial moderna, bem como trazer inovações e criar a literatura com ideias criativas (Ibrahimova; Jafarov, 2013).

A imprensa foi a pedra angular da difusão de tal projeto. No caso do Brasil, os periódicos encabeçados por imigrantes árabes foram especialmente profícuos, Sáfady (1972) contabilizou mais de quatrocentos títulos de diferentes produções impressas

[4] https://www.jusbrasil.com.br/noticias/brasil-tem-a-maior-colonia-libanesa-no-mundo/2155331. (Último acesso em 08/10/2024).

árabe-brasileiras em todo o Brasil durante 1900 e 1970. Só em São Paulo concentrou-se cerca de cem destes títulos.

A imprensa do *Mahjar* desempenhou um papel fundamental no pensamento árabe como um todo, o estrato intelectual da colônia preservou um forte laço com a comunidade que fora deixada para trás. Vale ressaltar que até mesmo o nacionalismo árabe foi bastante difundido na imprensa da diáspora. Um exemplo ilustrativo disso foi o intelectual nacionalista libanês Antun Sadeh, fundador do Partido Social Nacionalista Sírio e que encabeçou um periódico em São Paulo onde discorria sobre sua ideia de nacionalismo, tendo como influência sua experiência na diáspora (Bercito, 2019). Ainda nessa linha, Schumann e Fahrentold indicam o papel do *Mahjar* enquanto formação de um laço direto entre emigrados e terra natal, já que o movimento representou um importante instrumento de diálogo com a política do Oriente Médio, criando uma "esfera pública transregional" (Schumann, 2004, p. 601).

A imprensa árabe no Brasil teve uma vida consideravelmente longa, se pensarmos que o primeiro periódico a ser publicado aqui data de 1895. Intitulado al-Fayḥāʾ (الفيحاء), foi publicado na cidade de Campinas. É incerto datar de maneira precisa qual foi o último periódico, uma vez que as publicações passaram paulatinamente por transformações e foram perdendo seu viés original, mas poderíamos tomar a década de 50 como período de derrocada por ser esse o período da despolitização dos periódicos e da sua transformação em coluna social. Sua extensão territorial também é considerável, já que as publicações não ficaram restritas às regiões Sul e Sudeste, embora houvesse uma maior centralidade de imigrantes árabes nos centros urbanos dessas regiões. Exemplo disso é a publicação de periódicos no Norte do país, como o Abu-Nuwas (أبو نواس) e o al-Amazon (الأمازون).

Todo o legado deixado pela imprensa árabe no Brasil ainda é pouco estudado, até muito recentemente não havia pesquisas sistemáticas voltadas a destrinchar o gigantesco volume de páginas deixadas pelos imigrantes árabes. Isso talvez se explique pelo fato da literatura desenvolvida no *Mahjar* sul-americano ser considerada "menos relevante" que a literatura difundida no contexto norte-americano por parte de arabistas ocidentais, como aponta Nijland (1987, p.102). Isso porque a literatura produzida na América do Norte é marcada por um forte teor disruptivo em relação à literatura árabe clássica, ao passo que a literatura da América do Sul é marcadamente mais tradicional e conservadora.

Embora o *Mahjar*, em geral, resguarde algumas semelhanças extraliterárias ao longo do território americano, como a atividade jornalística, por exemplo, a produção literária cultivada na América do Norte foi distinta da produção sul-americana. Para explicitar melhor essa dicotomia, tomemos como exemplo a literatura produzida no Brasil e nos Estados Unidos, dois países com um intenso fluxo migratório sírio-libanês e com uma considerável produção literária. Badawi ressalta que a poética produzida no contexto sul-americano foi mais tradicional na medida em que não se distanciou da tradição clássica, pelo contrário, se aproximou dela na tentativa de preservar essa tradição:

> No geral, aqueles que se estabeleceram na América Latina são menos extremistas e certamente menos unânimes na sua reação contra a cultura árabe tradicional; tanto na sua teoria como na sua prática, mostram mais preocupação com a preservação dos valores culturais tradicionais (Badawi, 1975).

Outro traço fortemente característico entre os autores do *Mahjar* sul-americano é o caráter político, marcado pela intensa presença do nacionalismo e do panarabismo no pensamento desses autores. Obviamente, não havia uma homogeneidade absoluta entre os poetas e intelectuais da diáspora. Entretanto, entre os mais prestigiados autores que migraram para essa parte da América, a política anticolonial configurou um traço marcante de suas poéticas, como Elias Farhat e Rachid Salim al-Khury. Apesar de raras exceções, podemos pensar que os ideais nacionalistas e o apego à tradição moldaram a poética árabe do *Mahjar* sul-americano, já que para muitos desses poetas parecia haver a urgência de resgatar a tradição árabe clássica como fator estruturante da identidade árabe moderna, sem deixar de lado os fatores políticos que impactavam o Oriente Médio.

Já os autores da América do Norte expressavam uma poética oposta. A tendência modernizante característica dos autores dos Estados Unidos foi encabeçada pelo libanês Gibran Khalil Gibran (1883-1931). Adonis classifica a poesia disruptiva de Gibran como "portadora de um clima revolucionário, moral e místico que converte a poesia em um feito de vida e fé" e segue dizendo que com Gibran "se inicia na poesia árabe visões modernas que buscam mudar o mundo, descrevê-lo, lamentá-lo e explicá-lo" (Adonis, 1976 p. 64). Essa tendência modernizadora foi compartilhada por uma leva de autores que residia na América no Norte, mais precisamente nos Estados Unidos e desse compartilhamento de tendências nasceu "A Liga da Pena". A Liga da Pena (al-rābiṭa al-qalamiyya/ الرابطة القلمية) foi criada em 1916, em Nova York, por Nasib Arida e Abd al-Masih Haddad. Em 1921 o grupo passa por uma reestruturação, quando o poeta libanês Gibran Khalil Gibran é indicado como diretor. A ideia que rondava o grupo como um todo era a de que a qaṣīda, o verso poético canônico árabe por excelência, já não era capaz de abranger as novidades e contradições da modernidade, o que não implicava em renegar toda a tradição árabe, apenas buscar novas fontes de inspiração e novas formas literárias no projeto de revitalização da literatura árabe (Lillo, 2009, p, 353).

Os autores da Liga da Pena buscavam inspiração tanto em autores do romantismo ocidental, como William Blake, assim como nos poetas árabes da era clássica, como al-Mutanabbi. Se pensarmos em uma perspectiva literária, o legado deixado pelos autores da América do Norte representa um ponto paradigmático para a literatura em língua árabe. Entretanto, a importância dos autores do Norte em nada diminui a relevância dos autores alocados abaixo da linha do Equador, já que embora os autores do Sul não tenham deixado marca paradigmática na transformação literária em língua árabe, tiveram um importante papel na construção do nacionalismo árabe:

> [...] apesar da obra dos principais escritores do Mahjar sul-americano, em contraste com A Liga da Pena na América do Norte, não ter tido tanto impacto nos rumos da poesia árabe, suas obras desempenharam um papel significativo na cultura árabe devido o apoio, e até o envolvimento direto, nas políticas nacionais da terra natal e no movimento Pan-Arabista. (Civantos, 2015).

Para além da contribuição política, o *Mahjar* latino-americano também deixou um vasto legado literário. O fato de a literatura produzida na América Latina não coadunar com as perspectivas renovadoras do Norte não deveria reduzir esse legado como algo de importância inferior.

A Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes

No ano de 1933, no coração da cidade de São Paulo, mais precisamente na sala número 1223 no 12o. andar do Edifício Martinelli, um grupo de imigrantes árabes criou A Liga Andaluza, um espaço que pode ser enquadrado em uma zona limítrofe entre associação cultural e clube literário. Esse grupo, composto por parte da parcela intelectual de imigrantes árabes em São Paulo, se reunia para discutir assuntos relacionados à arte, cultura e literatura. Desses encontros nasceu A Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes, ou *Majallat Al'uṣba Al'andalusiyya (*مجلّة العصبة الأندلسية*),* periódico mensal da Liga Andaluza. A publicação era voltada sobretudo à literatura, que veiculou a produção literária dos membros da Liga e outros autores, assim como publicou muitos artigos sobre literatura. Embora o conteúdo literário fosse hegemônico, seu conteúdo não era circunscrito ao tema: política, religião e linguística, por exemplo, eram temas debatidos em suas páginas.

A Liga Andaluza tinha seus membros fixos, que consequentemente eram autores regulares do periódico. Entre eles podemos citar Michel Bek Maluf, fundador da Liga; Habib Massoud, editor-chefe da revista; Rachid Salim al-Khury e Chafic Maluf, ambos poetas publicados em periodicidade mensal; o segundo chegou a ocupar o posto de Michel após seu falecimento. Além da veiculação da literatura produzida pelos membros da Liga, a revista também publicava outros autores árabes que não eram membros oficiais, fossem autores da diáspora ou que residissem no mundo árabe. Além disso, a literatura em outras línguas, que não a árabe, também tinha lugar cativo nas páginas do periódico e muitos artigos sobre autores europeus foram veiculados ao longo dos anos. A literatura brasileira também teve seu destaque, com a tradução de autores como Olavo Bilac, Castro Alves e Menotti Del Picchia.

A Revista da Liga foi um dos mais longevos periódicos da diáspora árabe latino-americana, tendo sido publicado de janeiro de 1935 até novembro de 1953. Entretanto, a revista não circulou de maneira ininterrupta ao longo desses 18 anos, pois durante 6 anos, entre 1941 e 1947, a circulação do periódico foi encerrada devido às políticas nacionalistas da Era Vargas, que proibiam a veiculação da imprensa em língua estrangeira. Devido a essas mesmas políticas, entre 1939 e 1941 a língua árabe perde sua hegemonia na revista, que passa a ceder à língua nacional do Brasil um pequeno espaço no escopo das publicações mensais. A partir de 1947, as publicações retornam inteiramente em árabe e seguem assim até 1953, ano do término definitivo.

Como já foi dito, a literatura era o conteúdo preponderante do periódico, entretanto artigos políticos também eram muito veiculados, sobretudo no período de 1935 a 1941. Na retomada, em 1947, esse teor político é ofuscado paulatinamente até ser totalmente extinto nos anos finais. Esse conteúdo político raramente tinha caráter autoral, quase toda a totalidade dos artigos com temas políticos são traduções de artigos estrangeiros publicados em grandes veículos internacionais, como *Le Figaro* e *The New Yorker*. As páginas finais da revista eram reservadas para as colunas fixas de anedotas e notícias mundiais. Já as primeiras páginas eram voltadas para um texto longo, sem autoria, com um tema central a ser destrinchado. Geralmente, esses textos tinham como tema a literatura, portanto nessas páginas debates literários eram travados.

Essas mesmas primeiras páginas também serviam como uma espécie de editorial em ocasiões específicas. Mais precisamente, em quatro momentos há editoriais fundamentais: na primeira edição, na edição que antecede o hiato, a edição de retomada

e a última edição. Esses editoriais servem como um mapa para destrinchar a história da revista e compreender os altos e baixos de sua história.

1935 – 1939: Os anos iniciais

A primeira edição da revista traz um editorial em suas primeiras páginas. Ele serve basicamente como uma introdução à comunidade leitora, trazendo seus princípios, valores e a sua visão do que é, ou deve ser, a literatura. Algo que chama a atenção nesse primeiro editorial é a relação entre política e literatura, que se mostra bastante delicada para os autores da Liga. Há um esforço consciente para manter a literatura e a política separadas, criando uma dicotomia entre elas. Isso é evidenciado pelo próprio lema da Liga Andaluza: "o que a política erode, a literatura constrói". A *Revista da Liga Andaluza*, desde este primeiro número, parece querer se erigir como um espaço onde a literatura se aparta profundamente da política, como expressa o primeiro editorial:

> O princípio basilar desta revista não é senão aquele adotado no regimento da Liga Andaluza "o que a política erode, a literatura constrói". Sendo assim, esta revista não apresenta conteúdo político, a não ser em forma de pesquisas amplas e honestas endereçadas ao estudo e análise livre de vieses e paixões, nem confronta religiões ou credos, a não ser em contextos históricos e com a intenção apenas de extrair benefícios, sem qualquer tipo de perniciosidade, tampouco atinge personalidades, independentemente de sua direção.[5]

Assim, a revista sustenta uma postura de neutralidade, alegando que seu conteúdo político está livre de inclinações ideológicas, e que os artigos sobre religião também são apresentados sem viés.

No que diz respeito à literatura, percebe-se um preciosismo que tende a uma idealização do ato de escrever, elevando-o ao status de arte nobre e ameaçada, que deve ser preservada. É notável também a recorrente referência ao passado, estabelecendo um contraste entre um passado glorioso e um presente em declínio. O editorial idealiza o papel social da literatura, associando a força e a qualidade de um sistema literário nacional ao progresso técnico, científico e social de um país, sugerindo que uma literatura vigorosa é fundamental para o desenvolvimento nacional.

> As sociedades não são capazes de prosperar sem uma literatura emancipada, o comércio e a indústria por si só não garantem respeito e refinamento, pois a moral e a força de uma nação são correspondentes à força de sua literatura. Ao esquecê-la, uma nação deixa de ser viva frente aos seus problemas para persistir em suas crises, uma vez que perde-se a luz que a guia na escuridão das catástrofes, perde-se a determinação que a impulsiona e também o espírito que propaga a força da renovação. Tudo o que nos maravilha e impressiona nas nações vizinhas, o avanço nas ciências, indústria e artes, é resultado da força literária. A parcela de vida, preparação e elevação de uma pátria é equivalente à parcela desta força, que não opera máquinas, não tece roupas e não planta

5 ليس للمجلة مبدأ غير المبدأ الاساسي الذي اتخذته العصبة الأندلسية دستوراً لها في قانونها وهو يستوعب من شعارها "ما تهدمه السياسة بينيه الأدب" فهي لا تعرض للسياسة، لا في الابحاث العامة النزيهة التي يقصد منها الدراسة والرواية الخالصة من الأغراض والأهواء، ولا تتصدى للأديان او للمذاهب الا في المواقع التاريخية والعلمية التي يراد منها الافادة المطلقة دون أقل مس ولمز، ولا تلامس الشخصيات أيا كان وجهها (Tradução nossa)

> sementes, ela supera a máquina, a tecelagem e a plantação. Ela é a gênese do pensamento, fruto do que há nas mentes luminosas e nas almas despertas, a luminosidade e o despertar é o que expressamos através da literatura.[6]

A literatura é explicitamente valorizada por seu mérito moral e humanístico pelos autores da Liga, ecoando uma visão positivista que vê a literatura como um meio de promover a coesão social, valores e princípios. Assim, a literatura é considerada uma ferramenta educativa e moralizante, capaz de transmitir conhecimentos e valores que fomentam a harmonia e a estabilidade social.

Outro ponto importante a destacar no editorial é a constante alusão à tentativa de expressar uma boa imagem da comunidade árabe, ponto que se mostra como objetivo central dessa empreitada jornalística. Segundo o texto:

> Nossa intenção é mostrar uma bela imagem de nossa comunidade, nos afastando das disputas em que fantasias de rancor e ódio colidem com paixões, representar uma literatura cujo mar seja livre das ondas de calúnia e propaganda, apresentar o que há de refinado em nossa comunidade, a ilibada moral inerente a este povo distinto, cuja alma é livre das impurezas de toda sorte de fanatismo. Dizem que a imprensa é o espelho da nação e nós gostaríamos fazer de nosso jornal um espelho reluzente onde se reflete a pura face de nossa comunidade, não a face empoeirada pelo sectarismo, mas sim seus traços admiráveis, seu desenvolvimento social e, sobretudo, a força literária de nossas comunidades espalhadas pelo mundo, que hoje se encontra em posição digna de inveja.[7]

Parece que há um esforço da parte dos intelectuais da Liga de afastar a comunidade árabe dos estereótipos históricos, pois desde a chegada das comunidades sírio-libanesas ao Brasil, o preconceito causado pelo estranhamento da língua e dos costumes do Levante foi uma realidade enfrentada por esses imigrantes.

Com base no editorial da primeira edição, podemos concluir que os principais intuitos da revista eram: separar a política da literatura, apartando a criação literária do campo político; revigorar a literatura árabe, tendo como referência a literatura árabe clássica, o que não implica em negar a modernidade e suas características, mas antes tomar a tradição clássica como norte para a revitalização da literatura árabe; revitalizar o que esse grupo intelectual julga ser a função social da literatura, isso é, posicionar o fazer literário como um dos pilares de sustentação de qualquer modelo de sociedade; reafirmar uma boa imagem da colônia árabe na diáspora.

---

6 على أن الجماعات لا يمكنها أن نحيا بلا أدب منزه ، والمتاجر والمصانع وحدها هي أبعد من أن تضمن لها الاحترام والمستوى الرفيع ، لأن الاخلاق وهي عمد الأمم إنما اقوى في الأمة بمقدار قوة ادبها ، فإذا فقدتها فقد بطلت أن تكون أمة حية تجابه أزمات الحياة ودأب عليها لأنها تكون قد فقدت النور الذي يهديها في غياهب نكباتها والعزم الذي يدفعها والروح التي تبث فيها القوى المجددة . وان كل ما نعجب به وندهش له في الأمم الجارة من تقدم في العلوم والصناعات والفنون هو نتيجة قواها الأدبية. ونصيب الأمة من الحياة والمعد والرفعة قدر نصيبها من هذه القوى التي قد يحسبها البعض وهما لا تدير الة ولا تنسج ثوبا ولا نبت زرعا وفاتهم ان الالة والنسيج والزرع هي نشيئة الفكرة والفكرة هي وليدة ما في الأذهان من نور وما في النفوس من يقظة والنور واليقظة هما ما نمبر عنه بالأدب (Tradução nossa)

7 نما نحن نريد أن نبرز صورة صبيحة وضيَّة لمجموعنا لا أن نعرض صورة تتزاحم فيها خيالات الشحناء والبغضاء وتصادم الأهواء ، وأن نتمثل أدبا لا أربا تتلاطم في بحره امواج السعاية والدعاية ، وأن نعرض مثالا أنيقا من مجموعنا صقل أخلاقه احتكاكه بالشعوب الراقية وخلصت نفوسه من شوائب أنواع التعصب وقد قيل الصحافة مرآة الأمة ونحن نحب ان نجمل صحيفتنا مرآة جلية نقية ينعكس عليها وجه جاليتنا النقي الغض لا وجهها الذي غبرته سافيات الانشقاق والشاكي ، وشامها الذي يذكر بالإعجاب، وتمامها الاجتماعي الذي تطرأ عليه ، وأخيرا قواها الأدبية التي تحلها في مقام تحسدها عليه جوالينا المنتشرة في العالم (Tradução nossa)

1939 – 1941: os anos intermediários

Entre 1939 até 1941, as edições do ano V, VI e VII circularam de maneira ininterrupta. Esse período foi marcado por intensas ebulições políticas no mundo e no território brasileiro, que impactaram diretamente a revista em sua estrutura e na continuidade de sua publicação. Embora o mundo testemunhasse os países Aliados declararem guerra à Alemanha em setembro de 1939, o que de fato influenciou os rumos da revista foram eventos domésticos, isso é, as políticas de cunho profundamente nacionalistas de Getúlio Vargas, radicalizadas a partir de 1937.

A partir de 1938, os decretos para "regularizar" a imprensa estrangeira no Brasil passam a se intensificar (Weber, 2020, p, 30). Mesmo com essa forte censura, a revista da Liga conseguiu manter sua atividade até 1941, ano de sua interrupção. Mas a partir de 1939, houve um movimento para o "abrasileiramento" do periódico: a edição dupla 7 e 8 do ano V (1939) inaugura o período bilíngue da revista, com uma seção em língua portuguesa ao final da revista. Em 1938, entra em vigor o decreto que demandava a presença de funcionários brasileiros ou naturalizados nas redações estrangeiras: "esse mesmo decreto-lei que indicava a possibilidade de manutenção de periódicos em língua estrangeira em áreas não rurais exigia, por outro lado, que os trabalhadores da imprensa (jornalistas, revisores, fotógrafos) fossem brasileiros natos ou naturalizados" (Weber, 2020, p.31). Não é possível dizer se a redação da Liga possuía funcionários brasileiros ou naturalizados, mas o fato é que o periódico continuou a ser publicado até julho de 1941.

Nessa fatídica última edição de 1941, o artigo inicial veiculado é uma despedida ao público leitor. Intitulado "A última palavra"[8], os membros da Liga tomaram aquele momento como o fim definitivo da revista, o que de fato não aconteceu, já que em 1947 a publicação é retomada. Entretanto, o texto que anuncia esse suposto final tem um teor melancólico e com certa coloração de ressentimento para com a situação política de então.

> Com essas palavras nos despedimos dos leitores que nos acompanharam em nossa empreitada periodista, nos despedimos da língua clássica em uma despedida que pode não resultar em um reencontro. Nos despedimos desta muda literária que regamos com o suor de nossos esforços e cultivamos com o sangue de nossos corações, dedicamos a ela o desvelo absoluto, cuidamos dela como uma mãe cuida de uma criança e a protegemos como se protege a uma donzela, até ela ser surpreendida pelo vento de um vendaval intempestivo que extirpou suas raízes, deixando apenas rastros. Quis a política - e quão cruel foi a política com a literatura - silenciar as penas em língua estrangeira neste lar, e por isso também nossa pena se silenciou, o que elipsou os suspiros da "Liga". Do dia para a noite ela tornou-se uma língua muda, uma fonte seca, espectro de uma era esplendorosa e o eco de doces memórias. A Liga foi um jardim visitado pelos rouxinóis da literatura e em suas folhagens ecoavam os trovadores árabes.[9]

8 الكلمة الأخيرة (Tradução nossa)

9 بهذه الكلمة نودع قراءنا الذين رافقونا في مرحلتنا الصحافية ، ونودع الفصحى وداعاً قد لا يكون بعده لقاء، ونودع هذه الغرسة الأدبية التي سقيناها عرق جهدنا وغذ يناها حبة قلبنا وتعهدناها بأقصى عنايتنا وحنونا عليها حنو المرضع على طفلها وخفرناها كما تخفر العذراء ، حتى دهمتها ريح لفوح هوجاء اقتلعت أصولها وتركتها أثراً بعد عين. شاءت السياسة – وكم جنت السياسة على الأدب - أن تسكت الأقلام الاجنبية في هذه الديار فسكت معها قلمها وتصرمت بكونه أنفاس «العصبة » فإذا هي بين ليلة وضحاها لسان أبكم ومعين ناضب وشبح لعهد نضير وصدى لذكريات عذبة ، وقد كانت روضة تتوارد اليها بلابل الأدب وتتجاوب في خمائلها صوادح العربية (Tradução nossa)

Ao longo do texto não há nenhuma menção explícita ao governo, o que pode ser explicado pela fragilidade da posição da imprensa estrangeira e da própria condição subalterna dos imigrantes. Em um dos decretos editados em 1939, Vargas postulou penalidades para os jornais estrangeiros:

> d) quando fizer direta ou indiretamente campanha dissolvente e desagregadora da unidade nacional;
> h) quando tentar diminuir o prestígio e a dignidade do Brasil no interior e no exterior, o seu poder militar, a sua cultura, a sua economia e as suas tradições;
> i) quando fizer a propaganda política de ideias estrangeiras contrárias ao sentimento nacional (art. 131, Decreto-lei 1939) (Weber, 2020).

Apesar de todo o teor melancólico da despedida, parece haver um certo sentimento de orgulho em relação aos frutos que esse empreendimento literário e intelectual gerou. A tentativa de instalar uma "nova Al-Andalus" na diáspora foi bem-sucedida na visão dos autores, na medida em que uma robusta produção intelectual passou a figurar no seio da comunidade e conseguiu estabelecer fluxos com a terra natal.

> Os filhos da língua árabe no Brasil renovaram um período histórico de Al-Andalus ao fazer tremular a bandeira da literatura e construir para a língua árabe castelos grandiosos. As rimas de seus poetas ecoavam em ambos os mundos, e o ranger do cálamo de seus escritores ressoava no Levante e no Poente. Tal época terminou levando entre suas dobras nomes imortais da história da literatura árabe, preservando em suas túnicas uma página gloriosa entre as páginas de heroísmo e sacrifício, escritas pelo intelectual árabe com o sangue de seu coração e não com a tinta de sua pena.[10]

Das palavras de despedida, pode-se depreender que há um sentimento ambíguo a rondar a declaração final da Liga. Por um lado, parece haver um orgulho pelo sucesso da empreitada intelectual desprendida na diáspora, que logrou consolidar um fluxo literário transnacional; por outro, há a frustração em lidar com contingências que escapam ao controle, impondo o que os autores acreditavam ser um fim precoce e abrupto de um projeto cujo desvelo foi intensa e longamente cultivado. Entretanto, esse editorial de despedida se revelou apenas como um até logo, já que seis anos depois, em 1947, a revista retornaria às prensas.

1947 – 1953: os anos finais

Após o fim da Segunda Guerra e a saída de Getúlio Vargas da presidência, o ambiente sociopolítico brasileiro se encontrava consideravelmente menos caótico. Em 1947, dois anos após o fim da guerra e do primeiro governo de Vargas, a *Revista da Liga Andaluza* retoma suas atividades. Esse período, sob vários aspectos, pode ser considerado de renovação para o periódico, pois após o hiato de seis anos a revista

10 لقد جدد ابناء العربية في البرازيل حقبة من عهد الأندلس رفعوا فيها للأدب أعلاما خفاقة وبنوا للعربية صروحاً شامخة ، فكانت القوافي شعراتهم تردد في العالمين وصرير أقلام كتابهم يتجاوب في الخافقين. ولسّت تلك الحقبة طاوية في ثناياها اسماء خالدة في تاريخ الأدب العربي، وحافظة في غلائلها صفحة مجيدة من صفحات البطولة والتضحية التي كتبها الاديب العربي بدم قلبه لا بحبر قلمه (Tradução nossa)

retorna com transformações significativas. Entre elas podemos citar a mudança na direção da revista. Michel Maluf deixou de ser o diretor do periódico e na nova estrutura Chafic Maluf assumiu como diretor, Rachid Salim al-Khury como vice-presidente e Habib Massoud manteve-se como redator-chefe.

Além disso, o conteúdo da revista também passou por mudanças significativas, com temas outros que não a literatura tornando-se cada vez mais enfraquecidos, resultando em um processo de despolitização do periódico nos três últimos anos da revista. No entanto, isso não significa que os temas políticos foram completamente ignorados nos anos finais, pois de 1947 a 1950 ainda circulavam artigos políticos. De maneira geral, é possível afirmar que as edições passaram a ser mais homogêneas, isso é, as publicações se tornaram com aspecto mais padronizado, com maior tendência à regularidade de colunas e continuidade de temas explorados.

A edição de retomada também traz um editorial que faz um balanço dos últimos anos e explicita suas posições e pensamentos, como ocorre na primeira edição e na da interrupção. Grande parte desse artigo inicial é voltada para reforçar os ideais literários do grupo e explicitar o compromisso dos autores com o refinamento literário e com o jornalismo que tem como missão educar as massas, havendo uma repetição do discurso presente nos editoriais anteriores. Nesse editorial, há duas passagens dignas de breves observações. A primeira delas faz alusão à guerra e explicita sem rodeios a visão da Liga sobre os Aliados:

> Na última guerra nós apoiamos os Aliados, pelo apoio às causas dos povos mais fracos, e nós nos incluímos entre eles, a Alemanha e seus aliados violaram o respeito a esses povos, manipularam levianamente a liberdade deles e destruíram lares ao seguirem o lema: os fins justificam os meios. Acreditávamos que se não obtivéssemos nossa liberdade pela mão dos Aliados, não a obteríamos pela mão de seus inimigos, e a realidade foi ao encontro de nossa crença; hoje a Síria e Líbano desfrutam de liberdade e gozam de sua total independência.[11]

A outra passagem diz respeito ao cenário nacional: é interessante notar que mesmo após o fim do regime varguista não há uma crítica contundente ao período de repressão nacional, o teor do discurso sempre traz as políticas nacionalistas como subtexto do discurso.

> A Liga possui uma mensagem literária que não se acabou, com sua ocultação por motivos bélicos em meados de 1941, ao contrário, continuou ansiando pelo dia em que a imprensa estrangeira conquistasse a liberdade para recuperar suas atividades e reiniciar sua missão literária. Ei-la, agora, emergindo de seu cativeiro, e se libertando em sua senda, como um fiel mensageiro que nada é capaz de impedi-lo de levar sua mensagem e de espalhar sua palavra. Entre a última palavra que emitimos na última edição da Liga e nossa palavra de agora, desespero e esperança colidem, e a lágrima que derramamos ontem pela literatura árabe no

11 لقد جدد ابناء العربية في البرازيل حقبة من عهد الأندلس رفعوا فيها للأدب أعلاما خفاقة وبنوا للعربية صروحاً شامخة ، فكانت القوافي شعراتهم تردد في العالمين وصرير أقلام كتابهم يتجاوب في الخافقين. ولسّت تلك الحقبة طاوية في ثناياها اسماء خالدة في تاريخ الأدب العربي، وحافظة في غلائلها صفحة مجيدة من صفحات البطولة والتضحية التي كتبها الاديب العربي بدم قلبه لا بحبر قلمه (Tradução nossa)

> discurso de despedida se encontra com o sorriso de hoje, com a qual saudamos nossos leitores e nossa gente.[12]

Das palavras de despedida, pode-se depreender que há um sentimento ambíguo a rondar a declaração final da Liga. Por um lado, parece haver um orgulho pelo sucesso da empreitada intelectual desprendida na diáspora, que logrou consolidar um fluxo literário transnacional; por outro, há a frustração em lidar com contingências que escapam ao controle, impondo o que os autores acreditavam ser um fim precoce e abrupto de um projeto cujo desvelo foi intensa e longamente cultivado.

O editorial final

A edição dupla 7/8, publicada em novembro de 1953, foi a última publicada da *Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes*. O número serve como uma espécie de balanço não só da empreitada intelectual levada a cabo pela Liga, mas da imprensa árabe como um todo. A edição traz artigos que se debruçam em traçar um balanço do desenvolvimento de um sistema literário árabe autônomo na diáspora brasileira, como por exemplo uma lista de todos os periódicos árabes publicados no Brasil. Os artigos presentes na edição indicam que a imprensa e a literatura são tão indissociáveis na literatura do *Mahjar* que para mapear essa produção literária é necessário se debruçar sobre a atividade da imprensa árabe.

Para além desse balanço, há também um último texto aos moldes dos editoriais anteriores, mas dessa vez o escrito se dá como uma carta endereçada aos leitores. A "Carta da Liga Andalusa", como é chamada, foi assinada por Habib Massaud. O autor se refere à diáspora árabe brasileira como a "nova Al-Andalus" e sugere, talvez de forma hiperbólica, que existe uma semelhança entre o sistema literário da antiga Al-Andalus e o criado no *Mahjar*. Deixando de lado o chauvinismo, a revisão feita pelo artigo confirma a tese de que a produção dos autores árabes no Brasil, em geral, havia atingido um ponto de saturação ou esgotamento.

> Quanto aos jornais árabes que surgiram no Brasil desde o início da migração até hoje, eles superaram os cinquenta. Seu número chegou a cerca de vinte e cinco jornais e revistas antes da Segunda Guerra Mundial. Hoje, restam apenas duas revistas e três jornais.[13]

Exalta-se também o caráter de vínculo transnacional que a imprensa árabe representou, ressaltando o empenho em estabelecer a revista da Liga como um veículo para a disseminação da literatura e do pensamento brasileiro:

---

12 وإن للعصبة رسالة أدبية ما انتهت بإحجابها لدواع حربية في منتصف ١٩٤١ بل ما برحت تترقب اليوم الذي تطلق فيه حرية الصحافة الاجنبية لكي تستعيد نشاطها وتستأنف دعوتها الادبية وها هي تخرج من أسرها وتنطلق في سبيلها كالرسول الصادق الذي لا يثنيه شيء عن تأدية رسالته ونشر كلمته وبين الكلمة الأخيرة التي ارسلناها في آخر جزء من العصبة وكلمتنا الآن يتواجه اليأس والأمل فالدمعة التي سكناها بالأمس على الأدب العربي هنا في كلمة الوداع تقابلها ابتسامة اليوم التي تحيي بها قراءنا وقومنا (Tradução nossa)

13 أما الصحف العربية التي ظهرت في البرازيل منذ بدء الهجرة حتى يومنا، فتجاوز الخمسين. وقد بلغ عددها قبيل الحرب العالمية، نحوا من خمس وعشرين صحيفة بين مجلة وجريدة، لم يبق منها إلا مجلتان وثلاث جرائد (Tradução nossa)

> A Liga carrega mensalmente, em suas cento e vinte páginas, a produção dos escritores que se juntaram ao seu estandarte, e outros mais além deles. Sua mensagem é transmitir a literatura da diáspora para o Oriente Árabe, e a literatura do Oriente para a diáspora. Uma mensagem pela qual nossos corações se ergueram e nos impulsionaram a ela por amor a esta língua que exortou em nossos peitos. E a mensagem da Liga também é apresentar o mundo árabe às maravilhas do pensamento ocidental, especialmente o pensamento brasileiro.[14]

Outra questão abordada nessa avaliação final são as alegações de conservadorismo direcionadas aos autores da Liga. É notável que, embora pareça haver algum desconforto ao serem rotulados dessa maneira, não há uma negação de que a tradição está de fato intimamente ligada à prática poética do grupo. No entanto, isso não implica a rejeição de outras formas poéticas em árabe que não se circunscrevem à tradição, conforme expresso por Habib:

> Finalmente, deparei-me com um artigo de pesquisa de alguém sobre literatura da diáspora, atribuindo o espírito de renovação aos literatos do Norte, nos dias em que Gibran os liderava, e acusando os irmãos da Liga Andaluza de aderirem a métodos antigos. Eu digo, se Gibran e alguns dos irmãos da liga literária foram pioneiros em novos pensamentos, isso não significa que cada escritor na América do Norte alcançou seu nível, ou que os literatos da Liga sejam conservadores, porque eles não nadaram nesses mares. No entanto, se por "métodos antigos" ele quer dizer formulações linguísticas e adesão às regras da linguagem, então não há espaço para o preconceito ou o desprezo nisso. Fawzi Maluf não criou uma nova atmosfera com seu "No tapete do vento", juntamente com o "Abkar" de seu irmão Chafiq, e o poeta campesino em seu "Abraço materno"? Mas se um novo pensamento requer um novo estilo, e o novo estilo requer uma ruptura da linguagem, desordem da estrutura e uma expressividade hermética, então eu não absolvo meus irmãos da acusação, mas declaro em alto e bom som que eles são mais conservadores do que Churchill e seus asseclas.[15]

A edição final da revista parece enfatizar os resultados de muitos anos de dedicação à produção intelectual e literária na diáspora. Esses resultados se manifestam em sua forma final na consolidação de um sistema literário autônomo e singular no território brasileiro. É verdade que esse sistema se mostrou frágil, pois não surgiu uma nova geração para continuar o trabalho. No entanto, todos os países do continente americano que tinham uma classe intelectual árabe organizada viram o declínio da produção literária em língua árabe. Isso nos leva a pensar que o fenômeno do enfraquecimento do *Mahjar* pode estar relacionado a processos históricos mais amplos.

---

14 تحمل «العصبة» شهرياً ، في المائة والعشرين من الصفحات، نتاج الأدباء المنضمين تحت لوائها وغيرهم. ورسالة « العصبة» أن تنقل إلى الشرق العربي أدب المهجر ، وإلى المهجر أدب الشرق ، وهي رسالة وقفنا لها قلوبنا ودفعنا إليها هيامنا بهذه اللغة التي حضناها في جوانحنا ورسالة «العصبة» أيضاً ، أن تطلع العالم العربي، على بدائع الفكر الغربي لا سيما البرازيلي (Tradução nossa)

15 وقعت أخيراً على بحث لأحدهم في أدب المهجر، عزا فيه روح التجدد إلى أدباء الشمال، يوم كان جبران يتزعمهم ، واتّهم اخوان العصبة الأندلسية بالمحافظة على الأساليب القديمة . أقول إذا كان جبران وبعض اخوان الرابطة القلمية ، قد فتحوا بتفكيرهم جواء جديدة ، فهذا لا يعني ان كل أديب في أميركا الشمالية بلغ شنأوهم ، أو إن أدباء العصبة محافظون ، لأنهم لم يسبحوا في تلك الجوا.. أما إذا كان المراد من الأساليب القديمة الصيغة اللفظية، والمحافظة على ضوابط اللغة، فليس في ذلك موضع للغمز واللمز. ألم يخلق جواً جديداً فوزي المعلوف في بساط ريحه ، وأخوه شفيق في عبقره ، والشاعر القروي في حضن الأم ؟ أما إذا كان التفكير الجديد يقتضي أسلوباً جديداً ، والأسلوب الجديد يقتضي خروجاً على اللغة، وبلبلة في التركيب ، ورطانة في التعبير، فلست مبرئاً اخواني من التهمة، بل أعلن على رؤوس الأشهاد ، انهم محافظون أكثر من تشرشل وأعوانه. (Tradução nossa)

Considerações finais

A *Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes* foi um marco significativo na produção literária da diáspora árabe no Brasil. Sua longevidade e resistência frente às adversidades políticas e culturais demonstram a relevância do periódico como um espaço de reafirmação da cultura, literatura e identidade árabe, circulação de ideias e intercâmbio literário. Ao longo de suas publicações, a revista buscou consolidar uma visão da literatura como ferramenta de elevação moral e intelectual, reafirmando a importância da cultura árabe dentro de um contexto transnacional. No entanto, sua trajetória também reflete os desafios enfrentados pela imprensa estrangeira no Brasil, especialmente sob as políticas nacionalistas da Era Vargas, que impuseram restrições severas à publicação em línguas estrangeiras.

O fim definitivo da revista, em 1953, marca não apenas o encerramento de uma publicação, mas também o esgotamento de um modelo de produção literária que, apesar de sua relevância, não encontrou continuidade em gerações posteriores. O declínio da imprensa árabe no Brasil pode ser compreendido dentro de um contexto mais amplo de assimilação cultural e das transformações históricas e sociais vividas pelas comunidades da diáspora.

Apesar disso, a Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes deixou um legado importante para os estudos sobre a literatura do *Mahjar* e para a compreensão da influência árabe na cultura brasileira. Seu papel como elo entre a literatura oriental e ocidental reafirma a importância de preservar e estudar as produções intelectuais da diáspora, que contribuíram para enriquecer o panorama literário do país.

Referências bibliográficas

Adonis. (1976). *Introducción a la poesía árabe*. Madrid: Instituto de Estudios Orientales y Africanos.

Badawi, M. M. (1975). *A critical introduction to modern Arabic poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bercito, D. (2019). Nacionalismo em uma nova Síria: Antoun Saadeh e o Mahjar Latino-Americano. *Malala: Revista Internacional de Estudos sobre o Oriente Médio e Mundo Muçulmano, 7*(10), 70–80. https://www.revistas.usp.br/malala/article/view/153967.

Cachia, P. (2002). *Arabic literature: An overview*. Londres: Routledge.

Civantos, C. (2015). Migration and diaspora. In D. F. Reynolds (Ed.), *The Cambridge companion to modern Arab culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hassan, W. S. (2017). Brazil. In W. S. Hassan (Ed.), *The Oxford handbook of Arab novelistic traditions* (pp. 543–556). Nova York: Oxford University Press.

Hess, S. V. (2017). *Inhitat – The decline paradigm: Its influence and persistence in the writing of Arab cultural history*. Wurtzburgo: Ergon Verlag.

Hourani, A. (2005). *O pensamento árabe na era liberal: 1789–1939*. São Paulo: Companhia das Letras.

Ibrahimova, S. A., & Jafarov, V. A. (2013). Literary societies that played an important role in the development of Arabic Mahjar literature. *International Journal of Humanities and Social Science, 3* (14). https://www.ijhssnet.com/journals/Vol_3_No_14_Special_Issue_July_2013/24.pdf.

Jubran, S. A. A. C. (2004). Para uma romanização de termos árabes em textos de língua portuguesa. *Tiraz: Revista de Estudos Árabes e das Culturas do Oriente Médio, 1*, 16–29.

Knowlton, C. S. (1965). *Sírios e libaneses: Mobilidade social e espacial*. São Paulo: Anhambi.

Lillo, R. I. M. (2009). El mahyar del ayer al hoy: dimensión literaria y cultural. In *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas* (pp. xx–xx). Madrid: Casa Árabe–IEAM.

Nijland, C. (1987). A new Andalusian poem. *Journal of Arabic Literature, 18*, 102–120.

Patel, A. (2013). *The Arab Nahdah: The making of the intellectual and humanist movement*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Pormann, P. E. (2006). The Arab 'Cultural Awakening (Nahḍa)', 1870–1950, and the classical tradition. *International Journal of the Classical Tradition, 13*(1), 3–20. https://www.researchgate.net/publication/257228289_The_Arab_'Cultural_Awakening_Nahda'_1870-1950_and_the_classical_tradition.

Sabbagh, A. N. (1978). *O meio ambiente na literatura árabe escrita no Brasil* (Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro).

Sáfady, J. (1972). *A imigração árabe no Brasil* (Tese de doutorado, Universidade de São Paulo).

Schumann, C. (2004). Nationalism, diaspora and 'civilisational mission': The case of Syrian nationalism in Latin America between World War I and World War II. *Nations and Nationalism, 10*(4), 599–617. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1354-5078.2004.00184.x.

Snir, R. (2023). *Contemporary Arabic literature: Heritage and innovation*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Starkey, P. (2006). *Modern Arabic literature*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Weber, A. F. (2020). Nacionalidade na imprensa e no rádio: Uma política de línguas na Era Vargas. *Linguagem em (Dis)curso – LemD, 20*(3), 491–502. https://www.scielo.br/j/ld/a/3cXwMsBMKtnfNYPYsHNzgXN/?format=pdf.

Zeghidour, S. (1982). *A poesia árabe moderna e o Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/rq3r6y92.

Sensibilidades compartilhadas na imprensa árabe diaspórica: reflexões sobre nacionalismo árabe e 'nasserismo' em *O Oriente*

Luís Augusto Meinberg Garcia[1]

Resumo: Este artigo analisa a revista *O Oriente*, editada por Mussa Kuraiem entre 1927 e 1974, importante veículo da imprensa árabe no Brasil, como um meio de mediação cultural e política na produção e adaptação das subjetividades árabes em contexto diaspórico. Ao abordar o nacionalismo árabe como uma tradição em constante transformação, o texto explora como a revista busca desempenhar um papel central na formação de subjetividades árabes no Brasil. Por meio da circulação de discursos políticos e culturais, *O Oriente* não apenas serve como plataforma de coesão para a comunidade árabe paulistana, mas também como um espaço de negociação entre as tradições árabes e as demandas do contexto brasileiro, oferecendo aos seus leitores uma maneira de se conectar com suas raízes culturais e ao mesmo tempo se adaptar às dinâmicas locais, produzindo as sensibilidades árabes no Brasil como um processo contínuo de mediação entre passado e presente. O artigo discute, assim, como a revista se apoia em uma ideologia pan-arabista que visa a integração dos árabes em contexto internacional e brasileiro, apoiando-se nos ideais seculares e do progresso, e que reflete na exacerbação e ressignificação do nacionalismo árabe, a partir da criação da República Árabe Unida (1958) e da interpretação dos ideais 'nasseristas'.

Palavras-chave: Diáspora árabe; Brasil; Imprensa árabe; *O Oriente*; Nacionalismo árabe; Nasserismo.

SHARED SENSIBILITIES IN THE ARAB DIASPORIC PRESS: REFLECTIONS ON ARAB NATIONALISM AND 'NASSERISM' IN THE *ORIENT*

Abstract: This article analyzes the magazine *O Oriente*, edited by Mussa Kuraiem between 1927 and 1974, an important vehicle for the Arab press in Brazil, as a means of cultural and political mediation in the production and adaptation of Arab subjectivities in a diasporic context. By addressing Arab nationalism as a tradition in constant transformation, the text explores how the magazine seeks to play a central role in shaping Arab subjectivities in Brazil. Through the circulation of political and cultural discourses, *O Oriente* not only serves as a platform for cohesion within the Arab community in São Paulo but also as a space for negotiation between Arab traditions and the demands of the Brazilian context, offering its readers a way to connect with their cultural roots while simultaneously adapting to local dynamics, producing Arab sensibilities in Brazil as an ongoing process of mediation between past and present. The article thus discusses how the magazine relies on a pan-Arabist ideology aimed at the integration of Arabs in both international and Brazilian contexts, drawing on secular and progressive ideals, which

[1] Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC) e graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). É pesquisador na Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: luuismeinberg@gmail.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-2325-7461.

reflect the exacerbation and re-signification of Arab nationalism, particularly following the creation of the United Arab Republic (1958) and the interpretation of 'Nasserist' ideals.

Keywords: Arab diaspora; Brazil; Arab press; *O Oriente*; Arab nacionalism; Nasserism.

Introdução

A imprensa árabe no Brasil teve um papel crucial na organização das comunidades árabes diaspóricas, principalmente entre sírios, libaneses e palestinos, e em sua integração ao espaço e à esfera pública brasileira. Desde o final do século XIX até o início do século XX - tendo *Al-Faiha* como o primeiro jornal editado e circulado no Brasil, em 1895 (Julien & Truzzi, 2023) - inúmeros jornais e revistas foram produzidos para atender às demandas culturais, sociais e políticas desses grupos diaspóricos, funcionando tanto enquanto veículos de comunicação e fortalecimento de subjetividades e identidades coletivas, bem como espaços de mediação entre esses imigrantes e a terra de chegada. Sua longevidade e seu legado tornaram-se objeto de investigação de trabalhos de diferentes áreas do conhecimento, devido a importante e histórica imigração sírio-libanesa para o Brasil, iniciada no final do século XIX, ter desencadeado uma rica produção intelectual, manifestada especialmente por meio da imprensa periódica em árabe e portuguesa e pelo fenômeno literário *Mahjar* - e por sua direta ligação com o desenvolvimento do Renascimento Árabe [*Nahda*] nas Américas.

O *Nahda* - "Renascimento" ou "Despertar", em árabe - foi um movimento de reavivamento cultural, intelectual e político nos países árabes entre os séculos XIX e XX, potencializado e diretamente influenciado pelo contato e pelas ações colonizadoras e imperialistas do Ocidente sobre o Oriente. O *Nahda* buscou encontrar uma síntese entre a tradição e a modernidade nas sociedades árabes por meio de reformas educacionais, científicas, políticas e literárias; ao mesmo tempo em que se defendia a valorização da identidade árabe e do Islã, promoviam ideais seculares de progresso e modernização. Zeghidour elenca três aspectos fundamentais que são valorizados pelo movimento *Nahda*: (i) a função da literatura na cultura árabe, (ii) o papel preponderante dos árabes cristãos na origem deste Renascimento e (iii) a emigração enquanto arquétipo permanente na cultura árabe (1982, p.9).

A respeito do terceiro aspecto elencado, nota-se o vínculo entre o Renascimento árabe e sua influência em outras terras, a partir da possibilidade de se desenvolvê-lo para além de países árabes. Se o *Nahda* foi um movimento de renovação dentro do mundo árabe, o *Mahjar* - que pode ser traduzido como "emigração" ou "lugar para qual se migra" - representou a expressão dessa renovação entre os árabes migrantes. De acordo com Zeghidour, o Brasil foi palco de um dos momentos mais decisivos para o desenvolvimento da poesia árabe moderna e da imprensa árabe (1982, p. 7) e ressalta a importância do *Nahda* para a emigração síria e libanesa ao Brasil, para além de fatores econômicos, uma vez que emigraram de seus países devido às pressões eminentes dos otomanos contra esta ideologia: "em função disto, o período brasileiro foi o ponto de convergência de todas as correntes de ideias e seu ponto de encontro. Foi o lugar em que se concentrou a esperança e de onde brotará a literatura árabe moderna" (id: p.9).

Os imigrantes de origem síria e libanesa que aportaram no estado de São Paulo ao longo dos anos fizeram o movimento migratório por diferentes motivações e fatores

contextuais, tanto no país de origem, como no país de destino[2]. Os primeiros fluxos migratórios registrados do Levante para o Brasil se iniciaram em 1870, e tiveram seu ápice no período entre 1895 e 1920 (Truzzi, 1997)[3]. Tal período é majoritariamente marcado pela presença de imigrantes sírios, libaneses e palestinos de religião cristã. Entretanto, embora a maioria assim fosse, 15% deles eram muçulmanos divididos em uma grande diversidade confessional, existindo sunitas, xiitas, alauítas e drusos (Lesser, 2001: 97 *apud* Pinto, 2010: 205)[4]. Posteriormente, nos anos 1970, o Brasil viu um aumento na imigração proveniente do Oriente Médio de pessoas que professavam a fé muçulmana, impulsionada pela Guerra Civil Libanesa (1975-1990), as guerras árabe-israelenses, a crise econômica na região e a ocupação sionista e genocida israelense dos territórios palestinos e do sul do Líbano, ainda em curso atualmente, em 2025. A partir do aumento do número de muçulmanos, têm-se o movimento de criação e construção de mesquitas no Brasil, presentes, inicialmente, nos estados de São Paulo, Mato Grosso, Goiás, Distrito Federal, Minas Gerais, Paraná e Rio de Janeiro (Pinto, 2010).

Osman (2020), em um balanço da produção acadêmica sobre imigração árabe no Brasil, demonstra que as pesquisas ganham notoriedade entre os anos 1930 e 1960 quando os próprios membros da comunidade árabe - sejam eles nascidos no Oriente Médio ou descendentes nascidos no Brasil - passaram a engajar-se com a produção de obras que retratavam a experiência de imigração e sua "identidade imigrante". Essas obras são marcos fundadores e não deixam de carregar um certo tom "memorialístico". Elas tinham como objetivo construir uma narrativa do processo diaspórico que seu povo experienciou, passando tanto por sofrimentos e dificuldades, até atingir uma posição de sucesso. Assim retratam os processos de assimilação, inserção e adaptação na terra de chegada, a exaltação das contribuições culturais que o grupo proporcionou ao Brasil e as "qualidades inatas" de sua "raça" e "sangue":

> De forma geral, esses trabalhos reificam uma história da imigração e uma figura do imigrante que vêem esse processo como continuidades e permanências, iniciando na saída do grupo de seu lugar de origem, continuando com a acomodação no novo território, as estratégias de adaptação à cultura local, o enaltecimento das dificuldades e a superação como uma qualidade inata rumo a sucesso final: econômico, político e social. (Osman, 2020: p. 244)

Acrescentando ao debate das produções "nativas" entre os árabes em território brasileiro, Pinto (2016), por sua vez, argumenta que a presença árabe no Brasil desencadeou um fluxo de produção de conhecimento orientalista no país - movimento denominado "orientalismo brasileiro" -, que age negativamente contra os imigrantes de fala e origem árabe, construindo, a partir de uma alteridade cultural, representações estigmatizadas e estereotipadas que denunciavam um imaginário social que considerava a presença desses imigrantes como "indesejável" no Brasil. Entretanto, existe, também, a apropriação desse discurso por parte da comunidade árabe, que o transformou positivamente para si mesmo. O autor chama de "orientalismo nativo", um conjunto de

[2] Ver Khater (2001);
[3] Uma das primeiras levas de imigrantes médio-orientais no Brasil data do final do século XIX e era composta de judeus do Marrocos (Lesser, 1999: 45 apud Karam, 2009: 31).
[4] Como exemplo, temos a formação da União Beneficente Muçulmana de Barretos, em 1945, fruto do esforço coletivo de sírios e libaneses muçulmanos da cidade de Barretos e de outras cidades vizinhas no interior de São Paulo, como Colina, Guaíra, Bebedouro, Jaborandi, Severínia e Monte Alto (ver Garcia, 2024).

discursos mobilizados para criar uma série de narrativas específicas que negociavam a alteridade e diferença do imigrante árabe em relação à sociedade brasileira, que se diferenciam da ideia de Saïd (2007), que enxerga essa apropriação de modo a criar uma "falsa consciência" no indivíduo, mas sim enquanto uma forma de agência que transforma e flexibiliza hierarquias culturais.

É, justamente, sobre os conhecimentos produzidos e as estratégias "nativas", desenvolvidas na diáspora árabe, que procuro me debruçar neste artigo, mais especificamente nas publicações da revista *O Oriente*, editada por Mussa Kuraiem e circulada no Brasil entre 1927 e 1974, fazendo parte da chamada imprensa árabe em território brasileiro. Meu intuito é oferecer uma análise sobre seu papel no desenvolvimento dos sentimentos do nacionalismo árabe e do pan-arabismo em situação diaspórica. Cabe ressaltar, aqui, que a presente pesquisa foi realizada no âmbito da Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)[5], no qual as edições da revista *O Oriente* foram disponibilizadas pelo Projeto de Digitalização da Memória da Imigração Árabe no Brasil, uma parceria entre a Université du Saint Esprit de Kaslik, Jounieh, Líbano (USEK) e Câmara do Comércio Árabe Brasileira (CCAB)[6].

Os imigrantes árabes no Brasil, durante a primeira metade do século XX, com intuito de se fazerem presentes no espaço e na esfera pública brasileira, para além de almejarem a ascensão econômica, buscaram expressar sua intelectualidade por meio da criação de "[...] movimentos associativos, sociedades literárias, centros de estudos da língua árabe, fundação de editoras, criação de inúmeros jornais confluem para a intenção de manter, divulgar, estabelecer, informar sobre a cultura árabe no Brasil." (Osman, 2025: p. 25). Assim, utilizaram a mídia impressa e a literatura não apenas como meio de expressão pública de sua etnicidade, mas também para continuar um projeto intelectual diaspórico.

Os periódicos da imprensa árabe no Brasil, como *O Oriente* e outros jornais e revistas que surgiram ao longo do século XX, abordavam uma ampla gama de temas que refletiam as preocupações e pautas da comunidade árabe na diáspora, ao mesmo tempo em que promoviam a preservação da cultura e da identidade árabe. Em edições bilíngues - em português e em árabe -, *O Oriente* apresentava e abordava, entre outros assuntos: relatos nostálgicos sobre a "Grande Síria"[7] e "Oriente", notícias políticas sobre a Síria, Líbano e Palestina, manifestações políticas frente ao período de independência de nações árabes contra forças ocidentais, opiniões sobre a política brasileira, traduções de poemas da língua árabe para a portuguesa, cobertura de jantares da comunidade árabe em São Paulo, dos casamentos, dos encontros diplomáticos na capital paulistana e da agenda de viagens de seu editor, Mussa Kuraiem.

---

[5] O projeto de pesquisa sobre a diáspora árabe desenvolvido pela Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade é composto por três pesquisadores, onde eu me enquadro. Escolhemos nos debruçar sobre a revista O Oriente devido sua longevidade, seu legado e pela quantidade de periódicos guardados no acervo. Assim, nos dividimos para folhear as páginas de quatro décadas de publicação, em que voltei meu foco para as edições dos anos 1950, motivo pelo qual escolhi analisar, neste artigo, especialmente os assuntos que desenharam os debates e os ânimos daqueles anos;

[6] Posteriormente, a plataforma do Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies também tornou acessíveis os documentos digitalizados pelo projeto;

[7] Até o ano de 1918, a região que englobava Palestina, Líbano, Síria e Jordânia era conhecida política e administrativamente como "Grande Síria". Mesmo após sua divisão, o termo continuou em uso e no imaginário entre a comunidade árabe no Brasil.

Figura 1 – A Síria e os sírios



A Siria e os sirios

Mario Pinto Serva

A Síria é um pequeno país na Ásia Menor, o "Aram" da Bíblia, que se estende entre os Eufrates, a Arábia e o Mediterrâneo. Tem um superfície apenas de 159.000 quilômetros quadrados.

São os sírios representantes de uma antiga civilização. Não obstante a pequena população existente, essa antiga civilização dos sírios os faz um povo de notável intensidade de vida. Em todo o Mediterrâneo, êles se expandem por toda a parte com sua atividade incansável. No Egito, no Norte da África, nos paises europeus e por tôda a América, os sírios se caracterizam por uma notável capacidade de adatação aos ambientes mais diversos. Povo expansivo e instruído, no comércio, na indústria, assim como na agricultura, em todos os ramos da atividade mental e prática, por toda parte, êles são encontrados dedicando sua inteligência culta e sua operosidade organizada ao progresso dos novos paises em que passam a viver.

O que os caracteriza é que êles, emprestando a sua intensa atividade ao progresso das nações a que se dirigem, nunca se perturbam com nenhuma tendência perigosa, mas, ao contrário são sempre um elemento de ordem e progresso, contribuindo ativamente, por todas as formas, para promover o desenvolvimento da civilização por toda parte.

Não obstante provirem de país diverso em raça e religião, nunca, em parte alguma, criam dissídio com nenhuma outra raça ou povo, mas se assimilam e incorporam integralmente com os novos países, tão pacífica é a sua índole.

Nos diferentes paises do mundo, os elementos alienígenas que os procuram, soem por vezes levar também para o novo habitat, sedimentos de sizania ou contendas desta ou daquela natureza, ao passo que o sírio é tão sòmente um elemento de trabalho e de atividade incansável. E notemos os numerosos sírios portadores de uma cultura completa, intelectuais de uma mentalidade integral, dominando toda a cultura moderna pelos seus amplos e completos conhecimentos.

Assim cabe destacar no Brasil essa colaboração proveitosa de todos os sírios. Em todos os vinte e um Estados do Brasil, êles por toda parte levam o seu trabalho, a sua atividade, o seu espírito pacífico, a sua sobriedade, a sua temperança, irmando-se também por toda parte com os brasileiros e integrando-se por completo dentro do nosso viver e nossa nacionalidade.

Principalmente no Estado de São Paulo é de notar essa cooperação síria, pacífica, ordeira, de intensidade traz um resquício ou levedo de qualquer sizania para dentro da nossa comunidades.

Junto com isso é de notar o espírito progressista do sírio, que evoluiu constantemente, apropriando-se de todos os elementos da civilização moderna, tanto no ponto de vista intelectual como industrial e prático.

Dir-se-ia que nos sírios da atualidade há a herança dos fenícios antigos. Foram estes um dos povos mais cultos da antiguidade e um dos que mais estenderam a civilização humana. Mil anos antes, os sírios de Ugarit inventaram e legaram-nos o alfabeto.

Percorreram, na antiguidade, as mais longínquas regiões conhecidas do globo. Fizeram, séculos antes de Cristo, várias vezes, o periplo ou viagem em torno à África inteira. Expandiram o seu comércio por todas as partes. Fundaram Cártago antigo. E tudo isso, que os fenícios levaram a efeito, demonstra necessáriamente um alto gráu de civilização e uma grande soma de conhecimentos, sem os quais não podiam ter realizado os empreendimentos formidáveis que perfizeram.

A civilização mediterrânea base da civilização moderna, foi, em parte, considerável obra dos árabes e dos fenícios. Foram êles os primeiros comerciantes da antiguidade. Já Ezequiel (XXVII, 12-25) mostra como era intenso o comércio promovido pelos fenícios, por mar e por terra. Eram êles que distribuiam pelo resto do mundo os produtos do Egito e da Babilônia. Das terras de Eufrates e do Trigis comunicações comerciais regulares e normais havia para o mediterrâneo com entreposto pelo caminho, vários deles mencionados pelo mesmo Ezequiel. — No Egito antigo os mercadores fenícios tiveram entrepostos; só êles foram capazes de manter um comércio proveitoso nos anarquicos tempos do império egípcio quando todos os outros mercadores alienígenas se retiraram.

E o comércio sempre foi o mais altivo elemento da civilização. Assim, a índole pacífica e civilizadora dos fenícios antigos, hoje se estampa nesse mesmo temperamento dos sírios da atualidade. E como no mundo antigo, por todos os cantos do orbe conhecido, se encontravam esses pacíficos promotores da civilização, com as suas incursões comerciais, assim no mundo moderno os sírios por toda parte, com o mesmo espírito de atividade ordeira, de empreendimento pacífico, se vêm, na faina incansável do trabalho útil.

EMPORIO DAS CASIMIRAS
CASIMIRAS, LINHOS, BRINS E AVIAMENTOS P/ ALFAIATES
TECIDOS ALEXANDRE ARAP S. A.
صناعة الجوخ اسكندر عرب
Rua Florencio de Abreu, 20 — Telefone: 32-6330 — São Paulo

Fonte: *O Oriente* (abril/1955).

A imagem acima (Figura 1) demonstra diferentes nuances e centros de performance da revista *O Oriente*. Trata-se de um artigo assinado por um dos colunistas da publicação, que enaltece a rica história da Síria e atribui ao povo sírio características "inatas", ao mesmo tempo em que ressalta sua capacidade de adaptação a novos

contextos sociais e culturais. Além disso, o texto também destaca a contribuição econômica dos sírios para qualquer sociedade que os receba. Para completar, ao final da página, há uma propaganda de um comércio em São Paulo, liderado por um empresário árabe.

Ao longo de sua trajetória, *O Oriente* se destacou como um dos principais meios de comunicação da imprensa árabe no Brasil, oferecendo um espaço não apenas para o fortalecimento da identidade cultural árabe, mas também para o engajamento político e social da comunidade árabe em São Paulo. No entanto, a revista não se limita a ser um simples canal informativo. Ela opera ativamente na criação de um "campo" discursivo, onde o nacionalismo árabe se manifesta e se negocia, sendo possível observar suas posições políticas desde os anos 1920 e sua exacerbação, especialmente, nos anos 1950. Nesse sentido, *O Oriente* não é apenas um reflexo da diáspora, mas um elemento ativo na construção da memória e na definição de valores compartilhados dentro da comunidade árabe no Brasil. Ela serve como um ponto de articulação entre o passado e o presente, entre as práticas culturais árabes e as formas de adaptação necessárias para a convivência na sociedade brasileira.

De maneira geral, na arena política, *O Oriente* propunha e disputava projetos tanto para as nações árabes, como para a nação brasileira. Osman (2025) demonstra que eventos históricos como a proibição, durante a Era Vargas (1941-1945), de publicações em línguas estrangeiras no Brasil, bem como o fim da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e a independência da Síria e do Líbano, impactaram diretamente a imprensa árabe no país. Essas transformações políticas e sociais resultaram no enfraquecimento do entusiasmo cultural e político que sustentava essas publicações, levando a uma redução significativa no número de jornais em circulação. No entanto, apesar desse cenário adverso, a revista *O Oriente* resistiu a esses eventos e às restrições impostas, e sua continuidade e longevidade sugerem que a publicação soube se adaptar às novas circunstâncias.

Um exemplo surge, especialmente nos anos 1950, quando a linha editorial da revista se alinhou às lutas anticoloniais e anti-imperialistas que marcaram a década. Diante da crescente mobilização de comunidades árabes no Brasil e no mundo, a publicação não apenas sobreviveu ao declínio da imprensa árabe no país, mas também reafirmou sua relevância ao engajar-se em debates políticos fundamentais para seus leitores. Seu posicionamento a favor da autodeterminação dos povos árabes e contra as políticas imperialistas reforça seu papel como veículo de resistência e articulação identitária. Esse engajamento político evidencia um direcionamento específico da revista, que se distancia de uma abordagem exclusivamente culturalista e assume um papel ativo na defesa das causas árabes no cenário internacional.

Nesse contexto, observa-se uma imersão significativa quando *O Oriente* passa a dedicar maior atenção à figura de Gamal Abdel Nasser - e às políticas nacionalistas aplicadas em seu governo - e à formação da República Árabe Unida (RAU) em 1958, composta pela união entre a Síria e o Egito. A ascensão de Nasser como líder do pan-arabismo e sua postura “resistente” diante das potências ocidentais ressoaram fortemente entre os árabes da diáspora, refletindo-se nas páginas da revista. Esse movimento sinaliza não apenas uma mudança nas prioridades editoriais, mas também um realinhamento discursivo, em que *O Oriente* se posiciona como um agente mediador das aspirações políticas e identitárias da comunidade árabe no Brasil.

Sendo assim, este artigo se debruça especialmente sobre as representações que a revista produziu frente a figura do líder pan-arabista e sobre seu apoio ao projeto da RAU. Também, procura destacar como *O Oriente* desempenha um papel fundamental na produção de subjetividades e na construção de uma tradição cultural que é simultaneamente enraizada em uma história árabe e adaptada ao novo contexto brasileiro. A revista não apenas veicula um discurso político e cultural, mas também o transforma ao ser consumida e reinterpretada por seus leitores, oferecendo um espaço vital para a negociação das identidades e a formulação de um projeto político que, embora derivado do nacionalismo árabe, se refaz nas condições de sua diáspora. No que segue, irei me debruçar sobre conceitos fundamentais para nossa compreensão sobre mediação e nacionalismo árabe, e, em seguida, sobre alguns posicionamentos do periódico durante os anos 1950, refletindo sobre como *O Oriente* exemplifica a complexa relação entre mídia, identidade e tradição no contexto da diáspora árabe no Brasil.

Mediação e *O Oriente*

O termo "nacionalismo popular", sugere Hourani (2006), apresenta um projeto de construção de sensibilidades políticas e imperativos morais patrióticos desenvolvido nos países árabes durante as décadas de 1950 e 1960. Em meio à época em que a noção de "Terceiro Mundo" se tornou importante, esse nacionalismo se apoiava na posição de "não-alinhamento" com qualquer um dos blocos constituintes do cenário da Guerra Fria entre "Oriente comunista" e "Ocidente capitalista". Ou seja, os países árabes uniram-se em uma frente comum com os países em desenvolvimento, construindo seu poderio pela ação coletiva conjunta, frente aos compromissos anti-imperialistas e anti-coloniais contra as nações ocidentais. A Conferência de Bandung, em 1955, é considerada um marco em que os países asiáticos e africanos não-alinhados construíram laços de união no Sul Global e estabeleceram uma série de princípios políticos e morais os quais guiaram suas agendas políticas em prol da paz, do desenvolvimento econômico e da descolonização.

Mas havia algo que fazia com que os países se diferenciassem dentro dessa grande união do Terceiro Mundo. No mesmo período[8], crescia a ideia de uma "unidade árabe", sob a concepção de que

> os estados árabes recém-independentes tinham bastante em comum, em cultura e experiência histórica divididas, além de interesses partilhados, para tornar-lhes possível entrar em estreita união uns com os outros, e essa união lhes daria não só maior poder coletivo, mas traria aquela unidade moral entre povo e governo que tornaria o governo legítimo e estável. (Hourani, 2006, p. 385)

Chamo atenção para uma importante noção empregada na passagem acima: a de que "unidade árabe" estaria atrelada a, na verdade, uma "unidade moral". O nacionalismo árabe se trata de um discurso político-secular que se apropriou das noções já descritas, como a "política de não-alinhamento" e o sentimento de "unidade árabe".

[8] Antes, em 1939, aconteceu a Conferência de Londres, considerada a primeira reunião internacional em que países árabes se uniram para expressar a ideia de que os árabes possuíam interesses e perspectivas em comum. Apesar de ser um primeiro movimento, a noção de "unidade árabe" ainda não angariava tamanha força como o faria a partir dos anos 1950, quando o Egito, liderado por Gamal Abdel Nasser, se apropria desse discurso.

Juntamente com estes dois elementos, havia um terceiro que se tratava da defesa do "socialismo árabe". Baseado em ideais como a libertação e a liberdade do sujeito, o socialismo árabe se fundamentava na ideia de que toda sociedade deveria centralizar o poder em um Estado que controlaria todos os recursos, distribuiria a renda equitativamente e governaria em prol da defesa dos interesses de todos. Esse discurso, portanto, permeia o imaginário e as decisões políticas de diferentes países árabes que, cada um à sua maneira, o utiliza sob diferentes abordagens, contextos e interesses.

Enquanto fenômeno cultural e político, o nacionalismo árabe possui uma estrutura complexa que transcende os limites das fronteiras geográficas e políticas, especialmente quando analisado em contextos diaspóricos, como o caso dos árabes no Brasil pretendido neste artigo. Nesse cenário, o nacionalismo árabe pode ser compreendido como um sistema normativo, que não apenas se traduz em um discurso unificador sobre a identidade árabe, mas também se adapta e se reinventa frente a novas realidades, como no *Mahjar*. A reflexão sobre sua normatividade aponta para a maneira como esse movimento foi apropriado e ressignificado entre os árabes e seus descendentes no Brasil, seja por meio da corporificação do discurso, seja pela resistência e pela liberdade frente a ele. Este fenômeno revela a fluidez e a complexidade das subjetividades, que, ao se adaptarem ao novo contexto, reformulam a tradição, mas sem perder de vista suas raízes históricas.

A reflexão aqui proposta sobre o nacionalismo árabe como um projeto político e uma tradição, à luz dos pensamentos de Talal Asad e Alasdair MacIntyre, abre um campo fértil para a análise antropológica. MacIntyre (2001), com sua abordagem aristotélica da ética das virtudes e das tradições como práticas que envolvem um discurso moral contínuo, e Asad (1986), ao propor um olhar para os processos de subjetivação dentro de sistemas normativos e discursos de poder, fornecem suporte para pensar o nacionalismo árabe não apenas como uma ideologia de unificação, mas como um conjunto de valores e práticas que exigem de seus seguidores uma internalização moral. Estou compreendendo, assim, o discurso nacionalista como uma tradição nos termos 'asadianos', que consiste fundamentalmente "[...] em discursos que procuram instruir os praticantes sobre a forma correta e a finalidade de uma determinada prática que, precisamente por estar estabelecida, tem uma história" (Asad, 1986: p. 21).

Em outras palavras, uma tradição, em seu aspecto discursivo, refere-se a atos linguísticos transmitidos entre gerações como parte de um modo de vida. Sendo assim, no contexto da diáspora árabe no Brasil, o nacionalismo árabe se configura não apenas como uma identidade política a ser reivindicada, mas como um campo de negociação cultural, onde os sujeitos e suas comunidades enfrentam a tensão entre o pertencimento a uma identidade estrangeira e as exigências do novo contexto social e político, e tornar-se parte integrante do lugar de chegada.

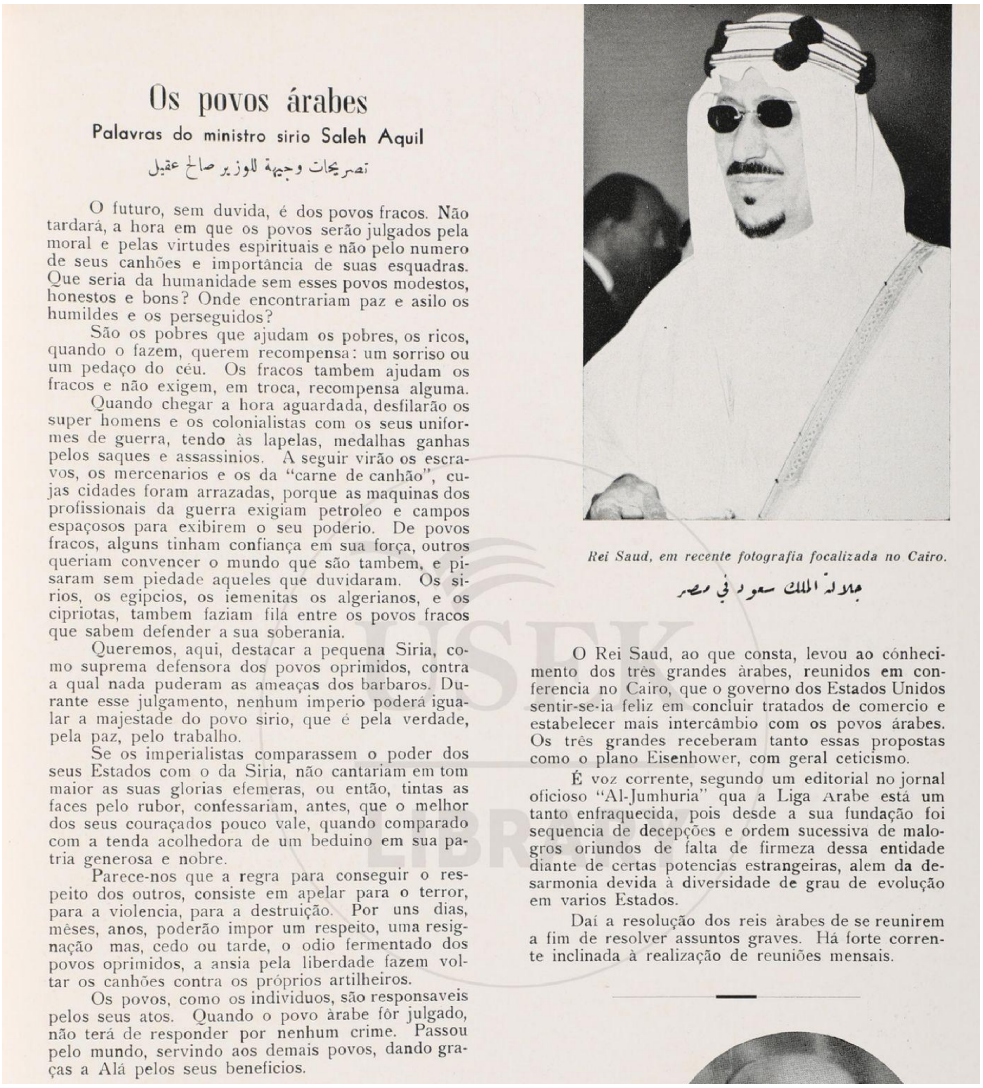
Esse processo de negociação da subjetividade árabe-brasileira é, de fato, uma adaptação. Como toda tradição, o nacionalismo árabe não se apresenta de forma monolítica, mas sim como um espaço dinâmico onde diferentes narrativas e práticas entram em diálogo com o contexto local. Nos diferentes países e contextos, o nacionalismo árabe assumiu formas variadas[9], mas sempre com a ideia de uma unidade moral subjacente, que exige que seus adeptos desenvolvam e cultivem sensibilidades que os conectem à ideia de ser árabe e, consequentemente, às suas demandas coletivas. No

[9] Ver em Hourani (2006);

Brasil, essa conexão não é unidimensional, mas, ao contrário, envolve uma complexa negociação entre a manutenção de uma herança cultural árabe e a adaptação às realidades brasileiras.

Neste contexto, a revista *O Oriente* representa um importante elemento na análise do nacionalismo árabe em contexto diásporico, funcionando como um veículo de comunicação que não apenas reflete, mas também produz e mediatiza as interações entre o discurso nacionalista árabe e os sujeitos árabes no Brasil. Anderson (1993), argumenta que as nações são construções sociais sustentadas por mecanismos culturais, especialmente a mídia impressa, que permitem a indivíduos dispersos imaginarem-se como parte de um coletivo coeso. No contexto da diáspora árabe no Brasil, essa noção é particularmente relevante, pois jornais e revistas como *O Oriente* funcionaram como veículos não apenas de informação, mas de construção identitária, alimentando um imaginário pan-arabista entre leitores distantes geográfica e culturalmente do mundo árabe. No entanto, como complementa Meyer (2009), a imaginação não é um processo puramente cognitivo; ela se torna socialmente eficaz quando se materializa em formas sensoriais e midiáticas. Assim, perguntamo-nos: como a imprensa árabe no Brasil não apenas representou, mas encarnou o nacionalismo árabe, transformando-o em uma experiência sensível e "verdadeira"?

Figura 2 – Os povos árabes



Os povos árabes

Palavras do ministro sirio Saleh Aquil

تصريحات وجيهة للوزير صالح عقيل

O futuro, sem duvida, é dos povos fracos. Não tardará, a hora em que os povos serão julgados pela moral e pelas virtudes espirituais e não pelo numero de seus canhões e importância de suas esquadras. Que seria da humanidade sem esses povos modestos, honestos e bons? Onde encontrariam paz e asilo os humildes e os perseguidos?

São os pobres que ajudam os pobres, os ricos, quando o fazem, querem recompensa: um sorriso ou um pedaço do céu. Os fracos tambem ajudam os fracos e não exigem, em troca, recompensa alguma.

Quando chegar a hora aguardada, desfilarão os super homens e os colonialistas com os seus uniformes de guerra, tendo às lapelas, medalhas ganhas pelos saques e assassinios. A seguir virão os escravos, os mercenarios e os da "carne de canhão", cujas cidades foram arrazadas, porque as maquinas dos profissionais da guerra exigiam petroleo e campos espaçosos para exibirem o seu poderio. De povos fracos, alguns tinham confiança em sua força, outros queriam convencer o mundo que são tambem, e pisaram sem piedade aqueles que duvidaram. Os sirios, os egipcios, os iemenitas os algerianos, e os cipriotas, tambem faziam filá entre os povos fracos que sabem defender a sua soberania.

Queremos, aqui, destacar a pequena Siria, como suprema defensora dos povos oprimidos, contra a qual nada puderam as ameaças dos barbaros. Durante esse julgamento, nenhum imperio poderá igualar a majestade do povo sirio, que é pela verdade, pela paz, pelo trabalho.

Se os imperialistas comparassem o poder dos seus Estados com o da Siria, não cantariam em tom maior as suas glorias efemeras, ou então, tintas as faces pelo rubor, confessariam, antes, que o melhor dos seus couraçados pouco vale, quando comparado com a tenda acolhedora de um beduino em sua patria generosa e nobre.

Parece-nos que a regra para conseguir o respeito dos outros, consiste em apelar para o terror, para a violencia, para a destruição. Por uns dias, mêses, anos, poderão impor um respeito, uma resignação mas, cedo ou tarde, o odio fermentado dos povos oprimidos, a ansia pela liberdade fazem voltar os canhões contra os próprios artilheiros.

Os povos, como os individuos, são responsaveis pelos seus atos. Quando o povo àrabe fôr julgado, não terá de responder por nenhum crime. Passou pelo mundo, servindo aos demais povos, dando graças a Alá pelos seus beneficios.

Rei Saud, em recente fotografia focalizada no Cairo.

جلالة الملك سعود في مصر

O Rei Saud, ao que consta, levou ao cónhecimento dos três grandes àrabes, reunidos em conferencia no Cairo, que o governo dos Estados Unidos sentir-se-ia feliz em concluir tratados de comercio e estabelecer mais intercâmbio com os povos árabes. Os três grandes receberam tanto essas propostas como o plano Eisenhower, com geral ceticismo.

É voz corrente, segundo um editorial no jornal oficioso "Al-Jumhuria" qua a Liga Arabe está um tanto enfraquecida, pois desde a sua fundação foi sequencia de decepções e ordem sucessiva de malogros oriundos de falta de firmeza dessa entidade diante de certas potencias estrangeiras, alem da desarmonia devida à diversidade de grau de evolução em varios Estados.

Daí a resolução dos reis àrabes de se reunirem a fim de resolver assuntos graves. Há forte corrente inclinada à realização de reuniões mensais.

Fonte: *O Oriente* (março/1957).

A efervescência do momento, nos anos finais da década de 1950, mostra como a luta anti-colonial e anti-imperialista foi estimulada pela *O Oriente*, como se observa na figura acima. Com uso da ironia em chamar os povos árabes de "povos fracos", a tradução do discurso do ministro sírio Saleh Aquil nos permite olhar sobre a produção do nacionalismo alinhando o propósito de se resistir a um inimigo em comum, que seriam as forças coloniais e imperiais ocidentais.

Acrescento que o periódico pode ser observado enquanto *medium* no sentido proposto por Charles Hirschkind, ao discutir a mediação cultural por meio de formas simbólicas e práticas de comunicação. Hirschkind (2006) foca na relação entre mídia, práticas religiosas e construção de sujeitos éticos, sugerindo que os meios de comunicação não são apenas canais de transmissão de informações, mas também espaços onde se constroem e ressignificam identidades e valores. Assim, ao considerar *O Oriente* como um *medium*, podemos compreender como a revista atua na construção e na transformação das subjetividades árabes no Brasil, funcionando como um ponto de encontro simbólico e político para os árabes, ao mesmo tempo em que contribui para a adaptação e negociação de sua identidade no contexto brasileiro.

Mais do que um espaço informativo, *O Oriente* se configura como uma plataforma de coesão política, capaz de mobilizar e engajar os membros da comunidade árabe em torno de questões comuns, como a preservação da língua árabe, a promoção da cultura árabe e a defesa de direitos políticos e sociais. Essa coesão política não ocorre apenas por meio do discurso explícito, mas também pela forma como os temas são tratados e das sensibilidades que são cultivadas na leitura e nas discussões promovidas pela revista. A revista *O Oriente*, portanto, performava a unidade árabe. Por meio do uso da linguagem - alternando entre o árabe e o português -, iconografia e narrativas que celebravam figuras como Gamal Abdel Nasser, a revista corporificava o pan-arabismo, tornando-o tangível para seus leitores. Meyer nos lembra que a mídia não apenas transmite ideias, mas as encarna, gerando sensibilidades compartilhadas. A repetição de símbolos - como a resistência ao colonialismo e a exaltação da língua árabe - não apenas "imaginava" a comunidade, mas era um meio no qual ela poderia tornar-se presente no cotidiano dos imigrantes.

Entre 'nasserismo' e a formação da República Árabe Unida: a exacerbação do sentimento árabe

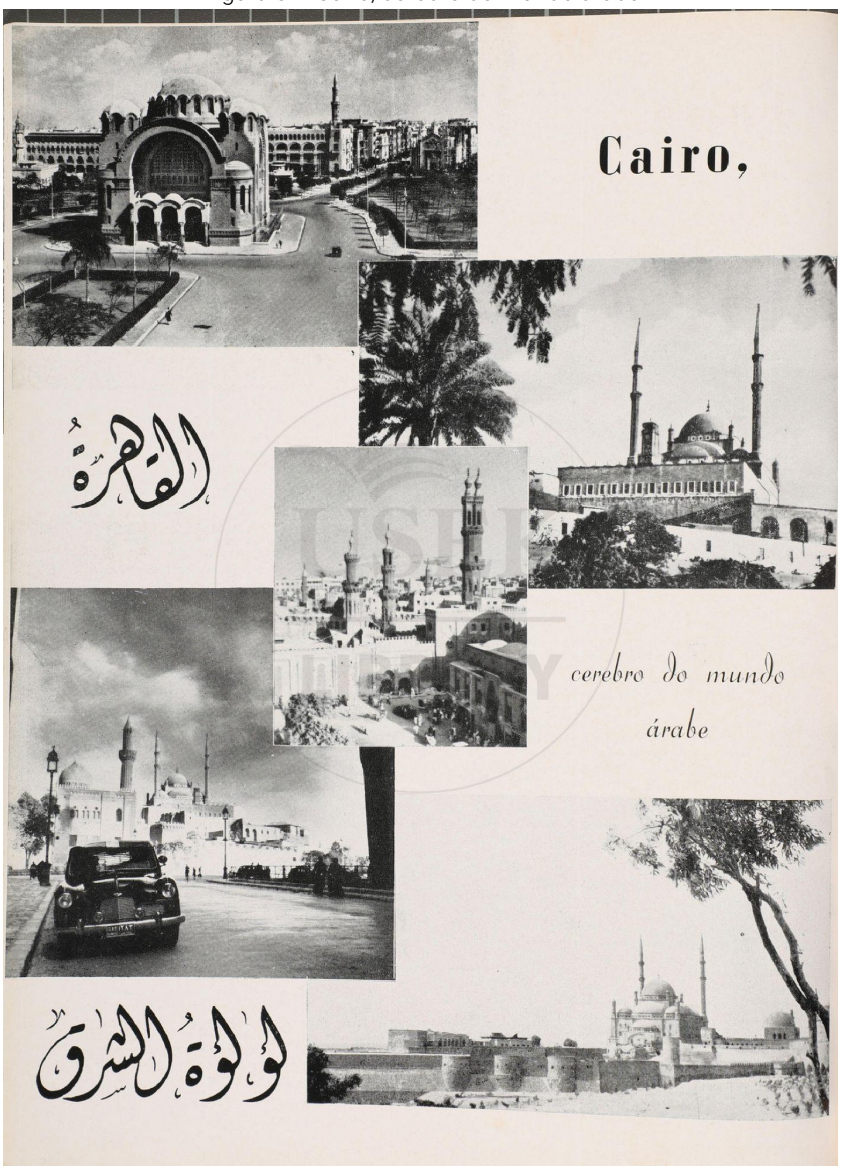
Farias (2020) nos alerta para o fato de que, no cenário acadêmico brasileiro, muito se propôs pesquisar a fundo sobre as migrações e diásporas árabes para o Brasil entre o final do século XIX e início do século XX. Em contrapartida, "são esparsas as pesquisas que evidenciam o contato entre o Brasil e a Síria após a Segunda Guerra Mundial, dando a impressão de que houve uma ruptura e um distanciamento." (Farias, 2020: p. 9). Essa observação surte efeito ao explorarmos relações diplomáticas e de interação entre os países e sobre a comunidade árabe em território brasileiro com os países árabes. Neste sentido, no que segue, procuro explorar a representação dessas relações, especialmente entre Brasil e República Árabe Unida, formada pela união entre Síria e Egito, na revista *O Oriente*. Antes disso, se faz necessário contextualizar a sua formação a partir da figura emblemática de seu líder Gamal Abdel Nasser.

A figura de Nasser ocupa um lugar central na história política do Oriente Médio e dos países árabes durante a segunda metade do século XX. Militar de formação, Nasser ascendeu ao poder após liderar a Revolução Egípcia de 1952, que resultou na derrubada da monarquia vigente e na abolição do regime colonial britânico. Com um discurso anticolonialista e nacionalista, ele se tornou um dos principais representantes do movimento pan-arabista, que buscava a unidade e o fortalecimento dos países árabes em oposição ao inimigo em comum, o imperialismo ocidental, e à fragmentação política e social da região. Sua liderança foi marcada por uma política de reformas internas - como a nacionalização do Canal de Suez (1956) e a construção da barragem de Assuã (1960) - e um engajamento diplomático robusto no cenário internacional, especialmente em relação aos países árabes e o movimento de descolonização global. Suas ações políticas e carismáticas levaram sua ideologia a ser academicamente e publicamente conhecida como "nasserismo".

O pan-arabismo, que Nasser "abraçou" - em termos carismáticos - como uma ideologia central de seu governo, propunha a união dos países árabes em uma frente comum, não apenas contra as potências coloniais europeias, mas também contra as divisões internas entre os estados árabes - algo inevitavelmente utópico. A ideia de uma

"grande nação árabe" teve ressonância em um momento em que o mundo árabe ainda estava se recuperando dos impactos do colonialismo europeu e da partilha arbitrária das fronteiras pelos poderes ocidentais após a Primeira Guerra Mundial. Nasser se tornou o "rosto" desse movimento ao promover uma visão de uma identidade árabe compartilhada, e sua política externa adotava uma retórica de solidariedade entre os povos árabes, algo que lhe garantiu um grande apoio popular, tanto no Egito quanto em outros países árabes[10]. Isso conferiu ao Egito o reconhecimento, por parte da *O Oriente*, como epicentro político da causa árabe. Como exemplificado na Figura 3, a Cairo, na verdade, foi conferido o posto de pensar e produzir o sentimento, a demanda e a ação da união árabe.

Figura 3 – Cairo, cérebro do mundo árabe



Fonte: *O Oriente* (março/1959).

[10] É importante ressaltar que o Egito não participou na linha de frente da união árabe desde os primórdios do nascimento da ideologia enquanto política. Durante algumas décadas, o pensamento egípcio agrega, a priori, um espírito patriótico [wataniyya] somente entre aqueles que viviam no Egito (Hourani, 2006). A partir da Conferência de Londres (1939) e da ascensão de Nasser, o Egito passa a construir uma agenda conjunta com o Oriente Médio.

Nasser era um defensor especificamente da causa egípcia, mas se tornou o principal líder do pan-arabismo e se apropriou de seu discurso anti-imperialista para conquistar maior influência entre os países da região. Em meio a um emaranhamento composto por diferentes forças políticas e ideológicas que brigavam por espaço no contexto egípcio pós-revolução - dentre elas, as diferentes visões sobre o Islã -, o pan-arabismo e o nacionalismo árabe ganha relevância com a questão Palestina, a partir de 1948, ano marcado pela catástofre [*nakba*] do povo palestino, expulsos de sua terra pela invasão e ocupação sionista israelense. A questão palestina é uma pauta que congregou os nacionalistas árabes e os muçulmanos[11] de diversas partes do mundo, que permanece até os dias atuais.

Um dos momentos mais significativos da ascensão de Nasser foi a formação da República Árabe Unida (RAU), uma união política entre o Egito e a Síria, proclamada em 1958. A RAU representava o ápice das ambições de Nasser de consolidar a unidade árabe sob um governo centralizado e forte. Esta união foi vista como uma tentativa de superação das divisões políticas entre os países árabes e um modelo para futuras colaborações pan-árabes. No entanto, a República Árabe Unida também evidenciou as dificuldades intrínsecas à construção de uma unidade política no mundo árabe, dada a diversidade de interesses nacionais, culturais e econômicos entre os países da região. A união entre o Egito e a Síria, embora simbólica, foi marcada por tensões internas e divergências sobre a distribuição do poder, culminando no colapso da RAU em 1961, apenas três anos após sua criação. O fracasso da RAU não diminuiu, no entanto, a popularidade de Nasser no mundo árabe, que continuou a ser visto como um líder carismático da luta pela independência e pela unidade árabe.

Além disso, a queda da RAU não diminui a importância de sua influência e presença no Brasil, especialmente quando analisamos as diversas sinalizações de apoio e intercâmbio entre as nações durante o governo de Nasser. A relação entre as duas nações foi marcada por uma série de gestos diplomáticos e culturais que refletiram tanto a solidariedade política quanto uma estratégia de aproximação cultural e ideológica, alinhada com os princípios 'nasseristas' sobre o nacionalismo árabe e o combate ao imperialismo. Vê-se na Figura 4, a seguir, como *O Oriente* recebeu e proferiu homenagens e elogios à figura de Jamal El Farra, nomeado embaixador da RAU no Brasil por Nasser, reforçando os laços amistosos entre os países:

[11] Embora seu governo fosse secular e baseado no socialismo árabe, Nasser reconhecia o papel central do Islã na identidade e na cultura árabes, incorporando elementos religiosos em sua retórica para fortalecer seu apelo popular.

Figura 4 – Embaixador da R.A.U. na Associação Paulista de Imprensa



Embaixador da R. A. U. na Associação Paulista de Imprensa

Correia Junior

السفير الفرا في نظر البرازيليين

Figura impressionante de diplomata e de profundo observador da vida internacional comtenporânea é o ilustre representante da República Árabe Unida, com quem os jornalistas de São Paulo tiveram a grata oportunidade de entrar em contacto, no encontro ante ontem realizado na sede da Associação Paulista de Imprensa.

Conservando-se embora rigorosamente fiel às normas de expressão que as responsabilidades de seu cargo e a situação atual do mundo árabe certamente lhe impõem, o Embaixador Jamal El Fara soube, ao mesmo tempo, compenetrar-se de que ali conversava com jornalistas, como êle, e de que, portanto, lhe cabia usar, entre êles, como realmente usou, de uma linguagem ao mesmo tempo discreta e cordial.

A entrevista foi concedida, pois, num ambiente de profundo bem-estar tanto para o insigne entrevistado quanto para os que tiveram o prazer de ouví-lo.

A imprensa a divulgou em todos os seus termos: nem seria êste o lugar apropriado para conmentá-lo.

Desejo, isto sim, assinalar a imensa simpatia que se desprende, e que se comunica a todos os que a cercam, da pessoa do ilustre diplomata que há poucos dias esteve conosco. Sei que se trata de uma das grandes culturas e de uma das mais fascinantes sensibilidades de diplomacia oriental dos nossos dias.

E me rejubilei de verdade, não só eu, senão a totalidade dos colegas e amigos de Mussa Kuraiem, quando o eminente visitante, agradecendo as brilhantes palavras com que o saudara o querido jornalista que tem nas veias também o sangue do Oriente, se referiu à integridade de caráter dêsse fluente orador e prestigioso homem de imprensa, lonvando-lhe a bravura moral, como uma de suas virtudes típicas e também como uma das características da gente de sua raça.

Merecem ser divulgadas as palavras proferidas pelo mensageiro dos sentimentos da API, na agradável reunião de ante-ontem:

— «Deve a diplomacia — disse êle — ser a expressão da fidalguia, porque os embaixadores, em regra, significam o cordial traço de união dos povos. Por isso raro é o discurso diplomático em que não se alude aos «laços de amizade». Já se tornou essa expressão até imprescindível. E quem melhor pode personificar a fidalguia afetiva do que um espírito rutilante, votado à poesia, à beleza, às letras, às manifestações de espírito, que encerram tôda a essencia da beleza da vida? Foi naturalmente pensando nisso que o govêrno da República Árabe Unida, sob a presidência dessa figura impar que é Gamal Abdel Nasser, designou para seu embaixador no Brasil a figura eminentemente simpática e brilhante do sr. Jamal El Farra, que reune em seu fulgido espírito, a par de extraordinária vocação literaria, tôdas as qualidades de estadistas. Cultura invulgar, certamente porá ao serviço de sua pátria tôdas as obras-primas de seu engenho, elevando, assim, cada vez mais, o glorioso nome da Síria e do Égito. Um embaixador de talento é motivo de orgulho para seu país, porque na diplomácia necessárias se tornam as inspirações do gênio. Acaso não é um embaixador o reflexo de uma nação? Congratulamo-nos, pois, com o gabinete do Cairo pela feliz escolha e fazemos votos que os frutos colhidos na sua nobre carreira estejam à altura de seu inegável valor».

São de lembrar-se, nesta grata oportunidade, as palavras do presidente Gamal Abdel Nasser ao diretor da revista «O Oriente». «Nossa maior aspiração seria, depois de homérica luta, atingir o chamado concerto universal, numa atmosfera purissima de paz, refrataria à ambição e ao espírito de conquista e de escravização de povos fracos».

O embaixador Jamal El Farra é o autêntico porta-voz dos sentimentos de justiça e liberdade encarnados na figura daquele nobre estadista.

Do vespertino "A Gazeta", desta capital

Fonte: *O Oriente* (janeiro/1959).

Outro acontecimento que nos interessa relembrar é que graças à influência nasserista e pan-arabista no Brasil, a anteriormente chamada Câmara de Comércio Síria-Libanesa, fundada em 1952, mudou seu nome devido à formação da RAU e suas influências:

> A alteração do nome da Câmara mostra o papel cada vez mais importante das potências árabes. A união entre a Síria e o Egito, formando a República Árabe Unida (1958), e a unificação dos respectivos corpos diplomáticos no Brasil chamaram a atenção dos diretores da Câmara - ainda de origem majoritariamente sírio-libanesa - interessados em ampliar 'as relações com os países árabes'. No mesmo ano, reuniram-se com o cônsul-geral da República Árabe Unida no Brasil e adotaram o nome de Câmara de Comércio Árabe Brasileira. (Karam, 2009: p. 58)

O Acordo Cultural firmado em 1960 entre o Brasil e a República Árabe Unida destacou-se como um marco significativo nas relações bilaterais. Mais do que um simples acordo comercial ou econômico, esse pacto foi uma manifestação da intenção

de Nasser de promover uma aproximação cultural com países não árabes. Para Nasser, o desenvolvimento da educação e da cultura era um pilar essencial de sua ideologia, sendo uma maneira de propagar os valores do pan-arabismo e de fortalecer a identidade árabe em um cenário global. O acordo cultural, nesse sentido, possuía uma importância simbólica muito maior do que qualquer transação econômica, refletindo o desejo de fortalecer laços ideológicos e culturais.

Entre as ações concretas desse acordo, destaca-se a criação do Departamento de Estudos Árabes da Universidade de São Paulo (USP), com a colaboração do professor enviado pela RAU ao Brasil, Helmi Nasr. A criação desse centro de estudos e a presença de intelectuais árabes no Brasil marcaram uma fase de intercâmbio acadêmico e cultural que ressoava com a visão de Nasser sobre a importância da educação como instrumento de transformação social e política. A parceria com o Brasil, portanto, estava profundamente alinhada com os princípios de Nasser, que via a difusão cultural como uma forma de fortalecer as bases ideológicas do movimento pan-árabe, criando pontes de entendimento entre as diversas nações em desenvolvimento.

Figura 5 – Ouvindo a palavra do novo mito árabe (parte 1)



عبد الناصر يستقبل

صاحب هذه المجلة

Ouvindo a palavra do novo mito árabe

O presidente Nasser concede outra entrevista ao diretor deste magazine

Pela terceira vez, o presidente Gamal Abdel Nasser nos recebe, carinhosa e fidalgamente, á maneira como atua com os diplomatas estrangeiros. Inicialmente, s. excia. dirigiu-nos as seguintes e honrosas palavras: «Testemunho-lhe a satisfação de meu governo pela util obra que vem realizando, através de sua grande revista, entre a Republica Árabe Uuida e o Brasil, trabalhando, incansavelmente, pela politica de compreensão e amor que deve unir as duas nações, criando novos laços de interesses culturais, estabelecendo novas formas de solidariedade espiritual e material entre os dois povos. Os árabes não poderão esquecer nunca o labor proficuo, quer dos diplomatas de carreira, quer dos intelectuais de boa vontade, no sentido de aproximar, cada vez mais, os povos americanos dos setenta milhões de árabes cuja afinidade, desde a era iberica, é tão solida que dispensa comentarios».

Fonte: *O Oriente* (outubro/1959).

Figura 6 – Ouvindo a palavra do novo mito árabe (parte 2)



Este o salão de honra da residencia particular do presidente Gamal Abdel Nasser, onde o jornalista ouviu a palavra do lider de todos os árabes, durante duas horas

في دار السيد الرئيس

Na residencia do presidente Nasser

É oportuno assinalar que esta residencia foi do presidente antes de assumir o poder e continua sendo a preferida. Eis que os palacios do ex-rei Farouque tornaram-se museus para gaudio e satisfação da população

A proposito dos emprestimos que a R. A. U. pleiteia para sua industrialização e tanta celeuma provocou, o presidente Nasser, afirmou-nos que tem horror aos gastos sem medida, verdadeira aversão á despesa inutil. Cabe ao bom governo — prosseguiu — poupar dinheiro, economizar, amealhar, porque somente assim, o Estado poderá ser forte, rico, poderoso e, só assim, o pais poderá preservar sua independencia politica assegurando a independencia financeira.

Sobre o problema da educação o presidente assim se exprimiu: «Formar a alma dos seres humanos é o primeiro dever da familia onde nascem, das nações onde vivem. Para tal, os pais e mães de familia e os chefes de Estado precisam dar exemplo de firmeza no cumprimento do dever, de compreensão dos problemas humanos, de habilidade ante as encruzilhadas da vida, de capacidade de sacrificio e de renúncia. Fibra não se cria, mas se enrijece na luta e no trabalho. A maior falha da educação moderna é justamente esta: não formar o homem para resistir à adversidade. Habituado às facilidades da tecnica; ao desregramento da sociedade; ao afrouxamento dos laços familiares; ao embotamento da sensibilidade, não se prepara para os momentos dificeis, nos quais a fortuna foge, a desgraça surge, a esperança fenece. E por isso fraqueja. Transige. É preciso educar, para saber sofrer e resistir. Quem não sabe sofrer, não resiste. Quem não resiste, não vence. Eis por que a salvação do homem e das nações está na educação, que sucede a alfabetização».

Quanto á união dos povos árabes s. excia. asseverou que «jamais aceitará a união de qualquer região árabe, sem ser proclamada essa vontade, através da votação unânime do povo, como ocorreu na Siria». Falando com entusiasmo, o presidente Nasser pareceu-nos uma convicção em marcha, um ideal que avança e se concretiza em realizações grandiosas e um sonho que se realiza.

Alma de califa, feita de mesticismo e de ação, de vida interior e de projeção luminosa, Nasser acabará por reconstruir uma nação, ressucitar um povo, agrupar centenas de emiratos e colocar setenta milhões de árabes a serviço da civilizaçãa e da humanidade.

Fonte: *O Oriente* (outubro/1959).

As figuras acima - em que ambas são complementares e sequenciais - ilustram o emblemático momento em que a revista *O Oriente*, por meio de seu editor-chefe Mussa Kuraiem, registra seu encontro com aquele que consideram o "mito árabe" ou o "líder dos árabes", Gamal Abdel Nasser. Na recepção, Nasser expressou sua satisfação com o trabalho desempenhado pelo jornalista na construção de pontes entre a República Árabe Unida (RAU) e o Brasil. Ele reconheceu o papel essencial de intelectuais e diplomatas na criação de novas formas de solidariedade espiritual e material entre os povos árabes e latino-americanos. Essa fala revela um esforço consciente de Nasser em expandir sua influência para além do Oriente Médio, reforçando a identidade árabe no exterior e mobilizando a diáspora para a causa pan-arabista.

O encontro entre Kuraiem e Nasser, portanto, reforçou o papel da colônia árabe brasileira como um elo entre o Brasil e a causa nacionalista árabe. Ao registrar e divulgar as palavras do líder egípcio, Kuraiem atuou como mediador desse ideal, ajudando a consolidar um sentimento de pertencimento por meio de sensibilidades compartilhadas entre os árabes no Brasil. Esse episódio demonstra como o nacionalismo árabe não se limitou às fronteiras do Oriente Médio, mas encontrou ressonância em comunidades espalhadas pelo mundo, como a do Brasil, onde a história da imigração árabe se entrelaça com a construção de uma identidade transnacional.

Figura 7 – Afirma o jornalista Mussa Kuraiem: "o sonho da união dos árabes era antes de Kuatly que de Gamal Nasser" (parte 1)



Presidente Nasser الرئيس جمال عبد الناصر Presidente Kuatly الرئيس شكري القوتلي

USEK LIBRARY

AFIRMA O JORNALISTA MUSSA KURAIEM:

«O sonho da união dos árabes era antes de Kuatly que de Gamal Nasser»

«O ex-presidente sirio, vendo sua nação ameaçada, quis substituir a bandeira siria pela da união de todos os arabes» — Propaganda intensa, estimulando rivalidades nas varias regiões, para impedir adesões — «Voltou a predominar a concepção tribal de 8 mil anos» — Estudioso dos problemas do Oriente Médio, visitou 11 vezes os países arabes

«O sonho da união dos árabes era antes de Chukry Kuatly que de Gamal Nasser. O presidente Nasser nem existia quando Kuatly liderava na Síria a oposição aos turcos e aos franceses. Quem teve a idéia da RAU foi Kuatly, que viu em Nasser o líder mais indicado para realizar a união dos árabes», declarou à reportagem o jornalista Mussa Kuraiem, diretor da revista «Oriente» e um dos maiores estudiosos dos problemas do Oriente Próximo.

Kuraiem, nascido no Brasil, filho de pais sírios, além de manter correspondência permanente com políticos e jornalistas dos países árabes, visitou oito vêzes aquelas regiões. Depois de formada a RAU, esteve mais três vêses percorrendo os países árabes. Essa a razão porque Mussa Kuraiem tem sua explicação própria sôbre os recentes acontecimentos que culminaram na separação da Síria, e uma interpretação diversa daquela que nos vêem através do noticiário das agências telegráficas.

A Síria vivia ameaçada

Kuraiem lembra que a «mentalidade árabe, desde há 7.000 ou 8.000 anos, se caracterizava pela rebeldia, o desejo de liberdade e a concepção tribal». Centenas de tribos, desligadas e independentes, viveram sempre em luta. Na Síria, pela primeira vez, foi possível fixar os beduinos ao solo.

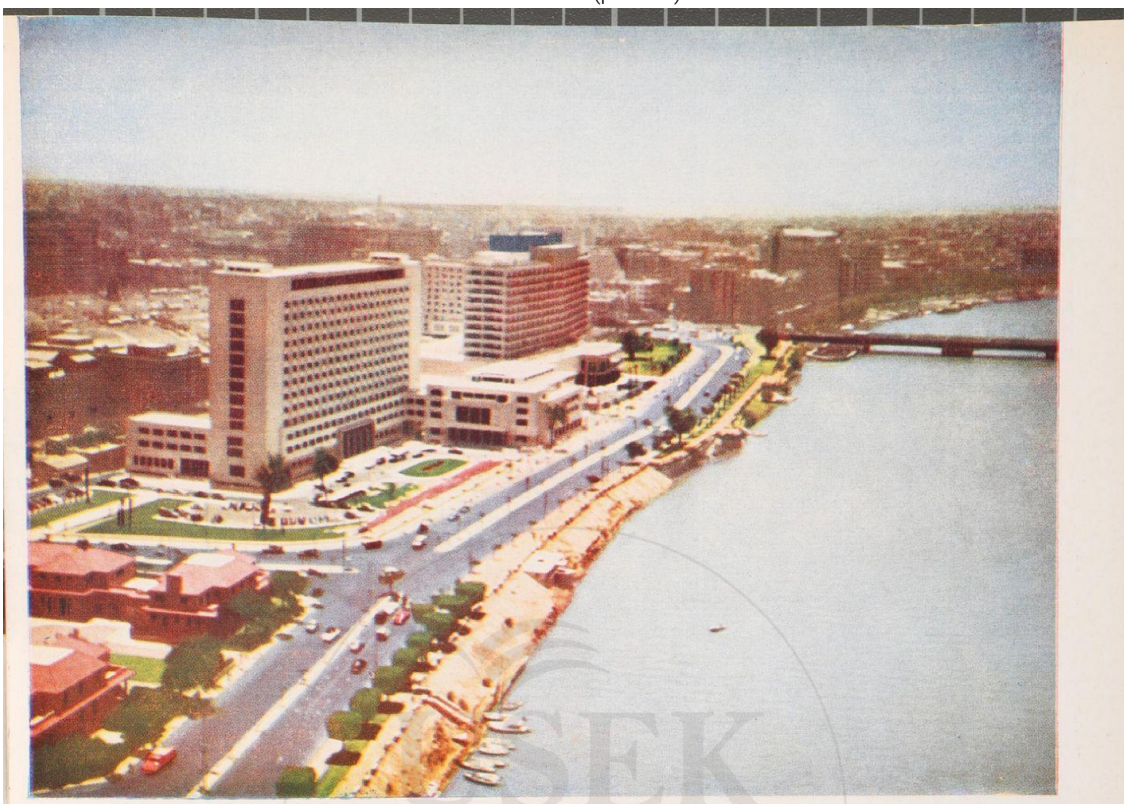
— «A fixação ao solo não mudou a psicologia daqueles povos, desde o Líbano até as fronteiras da Índia. Os emiratos viviam isolados, com tradições desarmoniosas. As ocupações estrangeiras, entre os quais os turcos durante 500 anos, contribuiram para desuní-lo. Os franceses e ingleses formaram várias pequenas nações procurando incutir nelas a idéia de que tinham origens distintas e aculavam as rivalidades e suscetibilidades. Assim se formaram a Jordania e a Palestina, de acôrdo com os interêsses das grandes potências européias. Em 1945, com a independência, a Síria pagou um preço penoso, Damasco várias vêzes bombardeada pelos franceses. O país, com 4 milhões de habitantes, viu-se, poucos anos depois, vitima da «guerra fria». Estava rodeado pela Jordania, Turquia, e Iraque, que faziam parte do Pacto de Bagdad, e por Israel que via o pacto com simpatia.

Os sírios, fatigados de séculos de sujeição, não queriam sujeitar-se a ninguém. Como o país não aderisse ao Pacto, começou a propaganda intensa insinuando que a

6

Fonte: *O Oriente* (outubro/1961).

Figura 8 – Afirma o jornalista Mussa Kuraiem: "o sonho da união dos árabes era antes de Kuatly que de Gamal Nasser" (parte 2)



O Nilo atravessando o coração do Cairo

النيل يمر في قلب القاهرة

Síria sofria infiltração soviética. Quando fui, do Brasil, entrevistar Kautly, alguns anos atrás, o então presidente sírio chegou a derramar lágrimas, revoltado com o que diziam da Síria e afirmava que a Síria estava ameaçada de invasão pela Turquia, que tinha 50.000 homens na fronteira com a intenção de ocupar Alepo; pela Jordania, preparada pelos ingleses; pelo Iraque, que se considerava com direitos de soberania sôbre os sírios, e por Ben Gurion, que havia convidado 4 milhões de israelitas para fixarem-se em Israel. Kuatly perguntava onde seriam colocados êsses 4 milhões de judeus, se já havia dificuldade de domicílio para os 2 milhões de Israel. O presidente sírio estava convencido de que êles pretendiam invadir a Síria. Então Kuatly voltou a acalentar o sonho de sua mocidade, afirmando que só substituiria a bandeira síria pela bandeira da união árabe. Acreditava que as nações os emiratos esquecessem as concepções tribais e formassem uma grande pátria, apta a garantir a segurança do Oriente Médio e afastar o perigo das nações colonialistas. Convencido disso, entrou em entendimentos com Gamal Nasser, que lhe parecia um lider nascido para concretizar os anseios dos árabes e é dotado de vasta cultura política. Kuatly pensava em têrmos de federação ou confederação árabe. Dizia que com 3 biliões de dollars, pagos pelas companhias de petróleo, seria possível fazer prosperarem 50 milhões de árabes, aproveitar outras riquezas do subsolo e afastar perigos de invasão ou de anexação. Gamal Nasser respondeu que «seria uma das maiores felicidades unir os povos árabes e afastar o espectro da sujeição». No entanto Nasser quis um plebiscito formal e solene. Realizado o plebiscito, 98,5% dos sírios votaram a favor da união. Para Kuatly, era o primeiro passo para a união dos árabes.

A propaganda contra a União

«Deixando, assim, de ser presidente da Síria, Kuatly esperou que o exemplo fosse seguido e que outros líderes dos demais paises tivessem igual compreensão. Mas o que aconteceu? As nações européias sempre agiram em função da desunião. Uma propaganda intensa se desenvolveu, acusando-se Nasser de imperialista. Ao mesmo tempo, recomeçaram a bater na velha tecla, dizendo que os egípcios não são árabes, mas faraônicos; que os libaneses são fenícios; que ao rei Hussein, descendente de Maomé, é que caberia o govêrno de todos os árabes; que os alauistas foram os que mais contribuiram para a cultura, inventando o alfabeto. Tudo era feito para evitar adesões à RAU, pois cada nação dizia que se uniria se as outras o fizessem.

E o problema culminou com as medidas tomadas por Nasser, como a reforma agrária, que descontentou os feudalistas da Síria, e a nacionalização de várias emprêsas. O espírito tradicional de rebeldia manifestou-se novamente. Voltou a predominar a concepção tribal. Agora, as nações européias devem estar satisfeitas» — concluiu o sr. Mussa Kuraiem.

Do «Diario de São Paulo», 7-10-61

7

Fonte: *O Oriente* (outubro/1961).

Se o encontro entre Mussa Kuraiem, e Gamal Abdel Nasser em 1959 demonstrou a admiração à figura do líder egípcio, a crítica posterior de Kuraiem ao colapso da RAU

em 1961 revela uma tensão fundamental no nacionalismo árabe: a dificuldade de conciliar o ideal coletivista com os interesses locais e as ambições pessoais dos líderes. Em seu argumento, Kuraiem nos permite interpretá-lo na forma de que Nasser priorizou sua popularidade e os interesses egípcios em detrimento de uma união árabe mais sólida, o que expõe uma contradição inerente ao movimento nacionalista. O pan-arabismo, embora retoricamente inclusivo, muitas vezes esbarrou em disputas de poder e na centralização egípcia, evidenciando que o nacionalismo árabe não era um bloco monolítico, mas sim um campo de disputas e interpretações diversas. Essa crítica formulada pela *O Oriente* abre campo para debate sobre como essas reflexões impactaram a relação dos árabes no Brasil com a ideologia nasserista, pois como estimulado por Kuraiem, houve uma falha em consolidar um projeto verdadeiramente coletivo.

Reforço aqui a ideia de que a revista *O Oriente*, nesse contexto, não era apenas um veículo de reprodução e representação do sentimento árabe, mas uma mediadora ativa na construção de uma identidade diaspórica no Brasil. Também, ao discutir o nacionalismo árabe e suas contradições, o periódico participava do processo de formação de sensibilidades compartilhadas entre imigrantes e descendentes, articulando-os a eventos geopolíticos do Oriente Médio e que poderiam ser interpretados e debatidos de maneira ativa por seus leitores. A mudança do nome da Câmara de Comércio Árabe Brasileira em São Paulo, influenciada pela formação da RAU, é um exemplo claro de como políticas no mundo árabe ecoavam no Brasil, moldando instituições e identidades. Assim, a crítica de Kuraiem ao fim da RAU pode ser entendida não apenas como uma avaliação política, mas como um ato de produção de nacionalismo árabe na diáspora. Ao questionar Nasser, *O Oriente* reforçava a ideia de que o nacionalismo árabe deveria ser plural e crítico, não dogmático. Essa postura reflete a complexidade de se construir subjetividades árabes na diáspora, onde lealdades, memórias e interpretações estão em constante negociação. A revista, portanto, não apenas relatava o nacionalismo, mas o reinventava em solo brasileiro, mostrando que a diáspora é um espaço de reelaboração política e cultural.

Considerações finais

Neste artigo, procurei analisar algumas das publicações da revista *O Oriente*, no final da década dos anos 1950, enquanto mediação discursiva, cultural e política na produção e adaptação das subjetividades árabes em contexto diaspórico. Entendo que essa perspectiva nos permite compreender como a imprensa operou como um espaço de negociação e produção de subjetividades, conectando a diáspora às transformações políticas do mundo árabe e ao mesmo tempo promovendo sua inserção na sociedade brasileira.

O nacionalismo árabe, estimulado na revista, encontrou na experiência da diáspora um espaço singular para sua reelaboração. A influência do pan-arabismo e da ideologia nasserista na revista sugere que a diáspora não era apenas receptora passiva dos acontecimentos políticos no mundo árabe, mas ativa em sua ressignificação. O modo como a criação da República Árabe Unida ressoou, demonstra como esse processo transnacional afetava diretamente as subjetividades árabes no Brasil, intensificando sentimentos de pertencimento e reforçando discursos que combinavam modernidade e

progresso com o ideal de uma unidade árabe secular. No mais, aqui vimos que o nacionalismo diaspórico não é um mero constructo abstrato, mas uma realidade materializada através de práticas midiáticas que debatiam esse sentimento de maneira diretamente articulada com ideais de emancipação, independência e em defesa das lutas anti-coloniais e anti-imperialistas no mundo árabe. Assim, *O Oriente* não apenas imaginava a comunidade árabe; ela lhe dava tangibilidade por meio de sua textura, sua visualidade e sua circulação. Considerei que o nacionalismo árabe na diáspora não é composto apenas por discursos, mas por formas materiais que o torna sensível e "verdadeiro". Uma dessas formas pode ser encontrada na imprensa árabe no Brasil.

Dessa forma, a trajetória de *O Oriente* exemplifica como a imprensa diaspórica pode ser um ator essencial na construção de pertencimentos híbridos e na ressignificação de projetos políticos e culturais além das fronteiras nacionais. A revista não apenas registrou a experiência árabe no Brasil, mas também desempenhou um papel ativo na mesma, tornando-se um espaço de diálogo entre passado e presente, entre a agenda local e a transnacional. Seu legado nos permite compreender a importância dos meios de comunicação como vetores de identidade e resistência, reforçando que as diásporas não são meros reflexos de suas pátrias de origem, mas espaços ativos de transformação e reinvenção.

Referências bibliográficas

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fundo de Cultura Económica.

Asad, T. (1986). *The idea of an anthropology of Islam*. Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University. (Occasional Papers Series).

Asad, T. (2017). Pensando sobre tradição, religião e política no Egito contemporâneo. *Política & Sociedade*, *16*(36). (Original publicado em 2005).

Curi, G. (2020). O conceito de *Turāth* e a produção intelectual da imigração árabe no Brasil. *Revista Territórios & Fronteiras*, *13*(2), jul.–dez.

Farias, V. C. (2020). *O Brasil e a República Árabe Unida: o nacionalismo árabe e sua presença em território brasileiro*[Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo].

Garcia, L. A. M. (2024). *O Islã em Barretos (SP): história, sensibilidades devocionais e conflitos normativos* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina].

Hirschkind, C. (2006). *The ethical soundscape: Cassette sermons and Islamic counterpublics*. New York: Columbia University Press.

Karam, J. T. (2009). *Um outro arabesco: Etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal* (D. Bottman, Trad.). São Paulo: Martins.

Khater, A. (2001). *Inventing home: Emigration, gender, and the middle class in Lebanon, 1870–1920*. London: University of California Press.

Lesser, J. (2001). *A negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias, e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: UNESP.

MacIntyre, A. (2021). *Depois da virtude: Um estudo sobre teoria moral* (P. Arruda & P. Costa, Trads.). Campinas: Vide Editorial. (Obra original publicada em 1981).

Meyer, B. (2009). Introduction: From imagined communities to aesthetic formations. In B. Meyer (Ed.), *Aesthetic formations: Media, religion, and the senses* (pp. 1–28).

Osman, S. A. (2020). A imigração árabe no Brasil: balanço da produção acadêmica (1970–2020). *Revista Territórios & Fronteiras*, *13*(2), jul.–dez.

Osman, S. A. (2025). A imprensa dos imigrantes árabes no Brasil. *Al Jaliah: Revista de Assuntos Árabes e Árabe-Diaspóricos*, *1*(1).

Pinto, P. G. H. da R. (2016). El labirinto de espelhos: Orientalismos, imigração e discursos sobre a nação no Brasil. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, *21*, 47–57.

Pinto, P. G. H. da R. (2010). *Islã: Religião e civilização – Uma abordagem antropológica*. Aparecida, SP: Editora Santuário.

Saïd, E. W. (2007). *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente* (R. Eishenberg, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Truzzi, O. (2008). Redes em processos migratórios. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, *20*(1), 221–234.

Truzzi, O. (1993). *Patrícios: Sírios e libaneses em São Paulo* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas].

Sites:

Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies. (1955, abril 1). *O Oriente, 27*(3004). CCAB/Lar Sírio Pró-Infância/ICArabe/Club Homs, CCAB, USEK Library. https://arabicocr-app.s3.amazonaws.com/oori_19550401_27_3004_6.pdf.

Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies. (1957, março 1). *O Oriente, 30*(3). CCAB/Lar Sírio Pró-Infância/ICArabe/Club Homs, CCAB, USEK Library. https://arabicocr-app.s3.amazonaws.com/oori_19570301_30_3_33.pdf.

Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies. (1959, janeiro 1). *O Oriente, 32*(1). CCAB/Lar Sírio Pró-Infância/ICArabe/Club Homs, CCAB, USEK Library. https://arabicocr-app.s3.amazonaws.com/oori_19590101_32_1_5.pdf.

Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies. (1959, março 1). *O Oriente, 32*(3). CCAB/Lar Sírio Pró-Infância/ICArabe/Club Homs, CCAB, USEK Library. https://arabicocr-app.s3.amazonaws.com/oori_19590301_32_3_20.pdf.

Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies. (1959, outubro 1a). *O Oriente, 32*(10). CCAB/Lar Sírio Pró-Infância/ICArabe/Club Homs, CCAB, USEK Library. https://arabicocr-app.s3.amazonaws.com/oori_19591001_32_10_100.pdf.

Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies. (1959, outubro 1b). *O Oriente, 32*(10). CCAB/Lar Sírio Pró-Infância/ICArabe/Club Homs, CCAB, USEK Library. https://arabicocr-app.s3.amazonaws.com/oori_19591001_32_10_101.pdf.

Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies. (1961, outubro 1a). *O Oriente, 34*(10). CCAB/Lar Sírio Pró-Infância/ICArabe/Club Homs, CCAB, USEK Library. https://arabicocr-app.s3.amazonaws.com/oori_19611001_34_10_8.pdf.

Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies. (1961, outubro 1b). *O Oriente, 34*(10). CCAB/Lar Sírio Pró-Infância/ICArabe/Club Homs, CCAB, USEK Library. https://arabicocr-app.s3.amazonaws.com/oori_19611001_34_10_9.pdf..

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/mbnjtb74.

Mussa Kuraiem: um intelectual fronteiriço entre a tradução do mundo árabe e os estereótipos orientalistas

Christina Queiroz[1]

Resumo: Com base na análise de temas que permeiam a trajetória da revista *O Oriente* - editada de forma ininterrupta de 1927 a 1974 pelo jornalista brasileiro de origem síria Mussa Kuraiem - a proposta deste artigo é evidenciar suas contribuições e contradições para o processo de construção do imaginário sobre os árabes no Brasil. Os colaboradores da publicação se propuseram a explicar para o público local a história e os embates geopolíticos de países do Oriente Médio, mas valeram-se, em muitas situações, de vieses exotizantes para relatar e interpretar os acontecimentos. Autores da segunda geração de imigrantes árabes em atividade no século XX, como Kuraiem e o poeta, tradutor e crítico literário Jamil Almansur Haddad, atuaram como mensageiros entre mundos no diálogo entre países árabes e o Brasil, utilizando, também, narrativas orientalistas como estratégia para dar vazão a imagens hedonistas. Este texto busca, ainda, indagar e trazer reflexões preliminares sobre os motivos pelos quais esses intelectuais fronteiros são escassamente citados em livros centrais da historiografia literária brasileira, mesmo considerando a amplitude de sua produção, o trabalho de tradução do conhecimento sobre o Oriente Médio, mesmo que com limitações, e os impactos no processo de renovação da literatura árabe.

Palavras-chave: Diáspora; Imigração; Mahjar; Mussa Kuraiem; Jamil Almansur Haddad; Historiografia literária.

MUSSA KURAIEM: A BORDER INTELLECTUAL BETWEEN THE TRANSLATION OF THE ARAB WORLD AND ORIENTALIST STEREOTYPES

Abstract: Based on an analysis of the themes that permeate the trajectory of the magazine *O Oriente* — edited uninterruptedly from 1927 to 1974 by the Brazilian journalist of Syrian origin Mussa Kuraiem — this article aims to highlight its contributions and contradictions in the process of constructing the imaginary about Arabs in Brazil. The magazine's contributors sought to explain to the local audience the history and geopolitical struggles of Middle Eastern countries, but often relied on exoticizing perspectives to narrate and interpret events. Authors from the second generation of Arab immigrants active in the twentieth century, such as Mussa Kuraiem and Jamil Almansur Haddad, acted as messengers between worlds in the dialogue between Arab countries and Brazil, also using orientalist narratives as a strategy to convey hedonistic images. This article further seeks to raise preliminary reflections on the reasons why these frontier intellectuals are scarcely mentioned in major works of Brazilian literary historiography, despite the breadth of their

[1] Doutora em Letras pela Universidade de São Paulo (USP), pesquisadora da Cátedra Edward Said, da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), jornalista da revista Pesquisa FAPESP https://revistapesquisa.fapesp.br/autor/christina-queiroz/ e diretora de comunicação do Instituto da Cultura Árabe (Icarabe). Autora de *A Lua do Oriente e Outras Luas* (Ateliê Editorial, 2022), livro que é resultado de tese premiada pela USP. E-mail: queirozchris@gmail.com. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-7614-5340.

production, their role in translating knowledge about the Middle East – albeit with limitations – and their impact on the process of renewal of Arab literature.

Keywords: Diaspora; Immigration; Mahjar; Mussa Kuraiem; Jamil Almansur Haddad; Literary historiography.

Em Damasco, o aspecto oriental da cidade desapareceu por completo para dar lugar ao que é moderno.
(Mussa Kuraiem, *Aconteceu em Damasco*)

Como romance de estreia o livro (...) houvera impressionado bem, em especial pela preocupação em ventilar novo e perigoso tema dos sírios no Noroeste de São Paulo.
(Sérgio Milliet, *Diário Crítico*)

Introdução

A produção literária e jornalística de autores de ascendência árabe nas Américas foi documentada e analisada por diferentes estudos. Nos Estados Unidos e em países latino-americanos, imigrantes e seus descendentes começaram a criar jornais e revistas, editar livros e formar ligas literárias no final do século XIX. Em 1900, essa produção era tão intensa que se falava na existência de uma literatura árabe no Brasil. Até meados dos anos 1940, o país contava com cerca de 400 escritores e poetas com essa origem em atuação (Safady, 1949, p. 11). As publicações abordavam assuntos relacionados ao Oriente Médio, tratavam da geopolítica global, cobriam conflitos e guerras, além de questões literárias da Europa, do Brasil e de nações árabes. Também publicavam textos de ficção e poesia de autores como os irmãos Chafiq Maluf (1905-1976) e Fawzi Maluf (1899-1930). Essas produções, denominadas literatura do *Mahjar* - termo em árabe que faz referência às regiões de imigração nas Américas (Martínez Lillo, 2009, p.351) - colaboraram para impulsionar o Renascimento Árabe, ou *Nahda.* Para alguns autores, a *Nahda* teve início com a ocupação napoleônica do Egito, em 1797 (Vernet, 2002, p.217). Outros consideram que esse processo se iniciou entre o final do século XIX e o começo do XX, quando o contato entre escritores árabes e europeus intensificou-se (López García, 1997, p. 230).

No Brasil, nas primeiras décadas do século XX, as publicações do *Mahjar* eram editadas, principalmente, em árabe. Com o passar dos anos, passaram a contar, também, com páginas em português. A partir do estabelecimento do Estado Novo (1937-1945), revistas editadas em idiomas estrangeiros começaram a tornar-se escassas, em razão do clima de xenofobia que avançava no país e da política nacionalista do governo de Getúlio Vargas (1882-1954). Assim, se no início essas publicações eram voltadas, principalmente, para falantes de árabe, mais tarde comunicavam-se, também, com leitores brasileiros. Apesar de muitos intelectuais relacionados com a literatura do *Mahjar* escreverem árabe, outros tiveram produção expressiva em português, publicando livros de poesia, romances, crônicas e textos jornalísticos. Considerado, supostamente, o primeiro arabista do país, o jornalista brasileiro de origem síria Mussa Kuraiem (1894-1974) é um desses autores.

Kuraiem nasceu em São Simão, no interior de São Paulo, e foi enviado pela família para fazer bacharelado em Ciências e Letras no Colégio dos Padres Jesuítas, em Yabroud, na Síria. Dominava fluentemente português, árabe e francês e trabalhou como jornalista durante mais de cinco décadas, em meios como *O Estado de S. Paulo*, *Folha da Manhã, Folha da Noite e Jornal do Brasil*. Entrevistou líderes políticos e religiosos, incluindo reis e presidentes de nações do Oriente Médio. Realizou palestras sobre o Brasil na Academia de Letras de Damasco, Academia Nacional do Cairo e Associação de Imprensa do Líbano. Atuou como professor em instituições de ensino, escreveu para diferentes revistas e jornais editados por imigrantes árabes e fundou a revista *O Oriente*, em 1927. A publicação foi uma das mais longevas editadas por intelectuais de ascendência árabe no Brasil, circulando de forma ininterrupta durante 47 anos. Kuraiem cuidava de grande parte do trabalho editorial, contando com colaboradores fiéis, entre eles Bárbara Norton, Cunha Bueno Netto e Júlio Elito [2]. Além disso, escreveu 14 livros, entre eles *A psicologia de Napoleão* (1918), *Brasil e Oriente* (1927), *Os califas de Bagdá* (1942), *Leis do deserto* (1959), *O primeiro alfabeto* (1960), *Aconteceu em Damasco* (1945) e *Poetas e califas* (1961). Ele também realizou traduções para o português de escritores e poetas que escreviam em árabe, francês e inglês, entre eles obras de Khalil Gibran (1883-1931) e Chafiq Maluf [3].

Sua proximidade de figuras políticas e religiosas rendeu-lhe entrevistas realizadas com Gamal Abdel Nasser (1918-1970), presidente do Egito de 1954 a 1970, e o Papa João XXIII (1881-1963). Ele recebeu comendas e honrarias, entre elas a Ordem de São Silvestre, concedida pela Igreja Católica, e foi homenageado pelo presidente do Líbano, Camile Chamoun (1900-1987), e o rei Faiçal I (1883-1933), do Iraque. No Brasil, foi reconhecido com a Medalha Imperatriz Leopoldina, do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP), e a Honra ao Mérito para Velhos Jornalistas, concedida pelo governo paulista. Faleceu em 12 de junho de 1974, com quase 80 anos. Sua esposa, Agnes da Silva Kuraiem, morreu dois meses depois. Eles não tiveram filhos.

Com a proposta de estabelecer pontes entre o Brasil, a Síria e o Líbano (*O Oriente*, abril, 1928, p.50), a revista *O Oriente* foi publicada até a morte de Kuraiem[4]. Junto com o jornal *Brasil-Líbano,* ela foi uma das poucas publicações da imprensa árabe que continuou a circular de forma periódica depois de 1941, quando o Estado Novo proibiu a edição de revistas e jornais em idiomas estrangeiros (Safady, 1949, p.20). *O Oriente* aborda assuntos variados, incluindo debates políticos, econômicos e educacionais, cobre a atuação de clubes associativos, a vida de intelectuais e personagens da alta sociedade. Traz notícias sobre a geopolítica do Oriente Médio, descreve visitas de embaixadores e cardeais, especialmente de nações árabes. Oferece informações sobre a vida social da

[2] Não foi possível identificar as datas de nascimento e morte de alguns personagens citados neste artigo.

[3] Mussa Kuraiem traduziu o célebre livro Abqar, de Chafiq Maluf, diretamente do árabe para o português. O poeta alagoano Judas Isgorogota, pseudônimo de Agnelo Rodrigues de Melo, ficou responsável pela versificação. O trabalho rendeu a Isgorogota a Comanda do Mérito Literário Sírio, honraria concedida pelo governo da Síria (Menezes, 2024, p. 143).

[4] O acesso às edições da revista O Oriente foi possível graças ao Projeto de Digitalização da Memória da Imigração Árabe no Brasil, uma parceria entre a Université du Saint Esprit de Kaslik, Jounieh, Líbano (USEK) e Câmara do Comércio Árabe Brasileira (CCAB). Parte das edições acessadas foi cedida pelo Projeto por meio de pastas contendo os números digitalizados. E outra parte do estudo foi conduzida por meio da plataforma do Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies, que também facilita acesso a documentos do Projeto: https://arabicsearch.org/browse-periodicals.

comunidade de imigrantes e serve, ainda, aos interesses de Kuraiem. Na edição de maio de 1946, por exemplo, o jornalista agradece a um convite de casamento celebrado em Nova York, onde compareceu com a esposa, exalta o trabalho de empresários da indústria têxtil, anunciantes da revista, além de divulgar seus próprios livros (*O Oriente*, maio, 1946, p. 4).

Paradoxos e contradições constituem elementos centrais à análise da publicação. Se por um lado ela procura evidenciar, em editoriais, que o Alcorão é favorável aos direitos das mulheres, por outro, publica artigos que defendem que elas não devem trabalhar fora de casa. A revista busca desconstruir estereótipos sobre as sociedades árabes e informar o leitor brasileiro sobre a questão da Palestina, mas em inúmeras edições traz reproduções de poemas e pinturas repletos de beduínos no deserto, odaliscas e camelos. Dessa forma, faz contribuições ambivalentes à construção do imaginário brasileiro sobre os árabes, influenciada pelo pensamento de orientalistas euro-americanos e por imagens de filmes de Hollywood.

A armadilha dos estereótipos

Eterno anseio
Um oásis no deserto
Uma palmeira
Um punhado de tâmaras maduras
nenhuma sombra na planície inteira
só a mudez das estrelas nas alturas
Uma fonte cantando na pedreira
Tendo na voz carícias e ternuras
Um cântaro de barro sobre a esteira
Nenhum desejo mais
Nem mais torturas
E passa na distância a caravana levando ainda no olhar a visão da ventura que sonhara
fada moranga beduína
também eu dentro da vida realidade fujo e comovida
Em sonhos vou em busca do Saara
(...)
(*O Oriente*, junho 1948, p. 21).

Em editorial de 1946, Kuraiem enfatiza a urgência de desmistificar visões distorcidas sobre o mundo árabe, frequentemente marcadas por preconceitos e representações simplistas. O jornalista argumenta que persiste, no Brasil, uma visão estereotipada, que reduz os árabes a beduínos nômades:

> (...) em relação ao grande povo árabe, que, não obstante ser titular das mais nobres tradições, e ter desempenhado tão brilhante papel na propagação da cultura mundial, mesmo assim é ainda tido, pelos ignorantes, como bárbaro, constituído de beduínos afeitos às aventuras dos desertos. (*O Oriente*, agosto, 1946, p. 1)

Contrapondo-se a essas imagens simplificadas, em diferentes editoriais e reportagens, *O Oriente* procura destacar a narrativa da integração bem-sucedida dos

imigrantes árabes. Relata, por exemplo, que a legislação brasileira era uma das mais liberais e protetoras a estrangeiros em todo o mundo, permitindo que sírios e libaneses se inserissem com sucesso na economia nacional (*O Oriente*, abril, 1928, p.50). A publicação aponta os mascates como personagens centrais nesse processo de assimilação, afirmando, ao mesmo tempo, que esses vendedores carregavam "mercadorias exóticas" e falavam uma "língua rude":

> A extraordinária, excepcional capacidade do sírio e do libanês para o trabalho, ai está patente nas realizações de cada indivíduo: da vida dura e obscura do mascate, de que eles não se pejam, não se envergonham – ascendem, sobem para a vida de proprietários de lojas. Estabelecem grandes empórios de todas as manufaturas. Levantam prédios grandiosos. Acomodam-se em residências luxuosas. Fundam indústrias de ramos os mais variados e com capitais enormes. Organizam, coletivamente, bairros que são um vasto arsenal de trabalho e um extenso mercado de todas as mais bizarras mercadorias. (*O Oriente*, abril, 1928, p. 50)

A narrativa da importância dos árabes à construção do Brasil moderno aparece em um discurso do então governador de Minas Gerais, Juscelino Kubitschek (1902-1976), reproduzido em *O Oriente*. Na ocasião, Kubitschek destacou os laços históricos entre o Brasil e a Síria, reconhecendo a contribuição dos imigrantes árabes para o desenvolvimento econômico e social do país:

> Tradicionais e inquebrantáveis são os laços que prendem nosso povo ao da Síria, tecidos e multiplicados no decorrer de secular e fraterno convívio entre os filhos das duas nacionalidades. Trazendo-nos a meritória contribuição do seu espírito de trabalho e de iniciativa, os Sírios que se radicam no Brasil têm sido um dos valiosos fatores de desenvolvimento de nossa Pátria, podendo-se dizer que rara será a cidade brasileira em que a nossa gente, no sentido do progresso e do bem-estar, não se encontrem traços positivos da sua cooperação à comunidade. (*O Oriente*, abril, 1951, p. 19)

No livro *Aconteceu em Damasco*, de 1945, Kuraiem reforça a importância do comércio entre o Brasil e o Oriente Médio, enfatizando seu próprio papel na intermediação de relações comerciais: "Através das minhas palestras e dos meus artigos, tive o particular interesse de incentivar um intercambio de comércio entre a Síria, o Egito e o Brasil. Concentrei no café paulista a maior parte desse meu interesse" (Kuraiem, 1945, p.223). O jornalista relata, ainda, que os árabes compravam café de países europeus e que, por conta de seu trabalho de mediação, passaram a adquirir o produto de negociantes brasileiros: "Fui o primeiro e único brasileiro que realizou a confortadora missão de fazer uma propaganda do Brasil na Síria e no Egito, com despretensão e desinteresse". (Kuraiem, 1945, p.224).

Ao mesmo tempo em que exaltava o papel dos árabes na sociedade brasileira, *O Oriente* frequentemente publicava poemas, exibia pinturas e fotografias que reforçavam o imaginário do Oriente Médio como um espaço exótico e sensual. Edição de 1946 traz uma pintura atribuída a Alex de Cayanel, com Cleópatra em seu palácio luxuoso observando os efeitos do veneno que deu a suas servas (*O Oriente*, setembro e outubro, 1946, contracapa).

Figura 1 – Contracapa



Fonte: *O Oriente, setembro e outubro, 1946*.

No mesmo ano, outro número mostra uma mulher vestida de odalisca acariciando um tigre, imagem que parece ter sido extraída de alguma produção cinematográfica de Hollywood (*O Oriente*, novembro 1946, capa). Em 1947, uma das fotos de destaque é de uma odalisca acorrentada, retirada do filme *Slave Girl*, estrelado por Yvonne De Carlo (1922-2007) (*O Oriente*, dezembro, 1947, p.46).

O viés exotizante também parece ter influenciado a forma como o Brasil era retratado. Em 1947, um texto da correspondente em Paris, Nadia Morlay, descreve a percepção da juventude francesa sobre o país, destacando a imagem de um lugar "sem passado, repleto de plantações de cana-de-açúcar e café e negros seminus trabalhando incessantemente", ou uma nação com "grandes cidades inteiramente brancas, modernas e, atrás, (...) florestas impenetráveis" (*O Oriente*, dezembro, 1947, p.26). Essa visão, que reproduz preconceitos sobre a América Latina, reflete o duplo movimento da publicação: ao mesmo tempo em que buscava combater estereótipos, apropriava-se de discursos exotizantes sobre o mundo árabe e a própria identidade nacional.

Esse duplo movimento também se manifesta na forma como o islã era apresentado. Em relato de uma viagem à Síria, um engenheiro brasileiro mostra-se escandalizado, ao descobrir que brasileiras se casaram com muçulmanos praticantes da bigamia (*O Oriente*, abril, 1928, p.44). O depoimento enfatiza a associação do islã com práticas consideradas arcaicas, sem promover uma compreensão mais ampla sobre a sua diversidade.

A revista publicou, ainda, textos de autores como o historiador e sociólogo Alfredo Ellis Júnior (1896-1974), que reforçavam visões racistas sobre os sírios e libaneses. Ellis Júnior descreve os sírios como "beduínos do deserto" e mascates que "mercadejam a própria vida". Segundo ele, os árabes falam um idioma "gutural e incompreensível", possuem "espírito de submissão" e acreditam ser inferiores aos demais (*O Oriente*, 1951, p.8). Ele também associa esses estrangeiros ao alcoolismo, a problemas de saúde

nervosa e à criminalidade, afirmando que "o número de crimes e suicídios em que os sírios são protagonistas é elevadíssimo" (*O Oriente*, janeiro, 1951, p.10). Considerando esse contexto, a construção da narrativa do mascate como símbolo da resiliência dos imigrantes pode ser interpretada como uma resposta às representações depreciativas que circulavam no imaginário brasileiro e que, paradoxalmente, *O Oriente* parece ter ajudado a propagar.

A tensão entre a valorização da herança árabe e a construção de estereótipos também aparece em relatos de viagens que Kuraiem fez por diferentes países do Oriente Médio. Essas ambivalências são evidentes em edições especiais dedicadas ao Egito e à Síria, nas quais a modernização e a tradição emergem como um jogo constante de contrastes. Em edição especial sobre a Síria, Kuraiem descreve detalhadamente suas impressões sobre Damasco, Alepo e Homs. Acompanhado pelo ministro sírio da Instrução Pública daquele país, Raif Mulki, e por Omar Abou Richeh, chefe da missão diplomática síria no Brasil, o jornalista enfatiza o choque entre a modernização arquitetônica, associada ao Ocidente, e a permanência de elementos tradicionais na paisagem urbana:

> As linhas arquitetônicas são modernas, ou seja, de estilo ocidental, constituindo um paralelo sumamente agradável diante de Damasco tradicional, onde ainda predominam o camelo e o burro como veículo de comunicação, transitando em ruas cobertas que remontam a vários séculos, onde se veem os turbantes, o fez, o ukal, numa variedade de trajes encantadores. (*O Oriente*, fevereiro, 1951, p.15)

A justaposição de elementos modernos e tradicionais no relato reflete a visão dualista do autor sobre a cidade, que oscila entre a valorização da herança cultural e a necessidade de progresso e adaptação a modelos ditos "ocidentais". Essa perspectiva é reforçada pela citação de um trecho do livro *Viagem ao Oriente*, escrito por Alphonse de Lamartine (1790-1969), em 1835. O fragmento idealiza o Oriente como um espaço sagrado e místico, em oposição ao imaginário de um Ocidente racional e pragmático:

> Passei o dia em Damasco, percorrendo a cidade e as lojas (...). O Oriente é a terra dos cultos, dos prodígios e das superstições. (...) O povo sírio se acha alicerçado em costumes e leis inspiradas na religião. O Ocidente nunca foi assim. Porque sendo seu povo menos nobre e sendo descendente de bárbaros, ainda se ressente de sua origem. As coisas no Ocidente não estão, realmente, no seu devido lugar". (Lamartine, 1835, como citado em *O Oriente*, fevereiro, 1951, p. 24)

As viagens de Kuraiem pelo Oriente Médio também derivaram em livros, sendo um deles *Aconteceu em Damasco,* que se propõe a apresentar a Síria, o Líbano, o Egito e a Palestina a leitores brasileiros. O autor aproveita a passagem pelas localidades para abordar histórias, descrever costumes e a atuação de lideranças políticas. No capítulo de abertura sobre Damasco, ele afirma que o "aspecto oriental da cidade desapareceu por completo para dar lugar ao que é moderno" (Kuraiem, 1945, p.17). No trabalho, o jornalista também descreve as paisagens de cidades palestinas e conta a história do povo hebraico, chegando até os momentos que precederam a criação do Estado de Israel, em 1948.

Ambivalências também estão presentes no tratamento da questão feminina. Em Alepo, Kuraiem destaca a "educação ocidental" das mulheres, ressaltando seu domínio

de línguas estrangeiras, a conquista do direito a voto e colocando-as como agentes do progresso social:

> Desta forma começou a romaria das mulheres para as escolas, cursando as universidades, invadindo as redações dos jornais, fundando revistas e participando de vasto programa de atividades literárias, científicas e artísticas, além de movimento social típico do país, em prol da abolição do véu, conseguindo que a maioria da população Síria estendesse o seu olhar habitual sobre a cultura feminina, na mais verdadeira ação social. (*O Oriente*, fevereiro, 1951, p. 27)

Essa visão progressista é contraposta por outros textos da própria revista. Com um texto intitulado *Feminismo e trabalho*, a articulista Aida Anderi argumenta que a necessidade de a mulher trabalhar fora de casa representa um afastamento de seu papel essencial, como cuidadora do lar. Para Anderi, elas deveriam permanecer na esfera doméstica, "contribuindo para os valores morais e espirituais da família" (*O Oriente*, junho, 1948, p. 23)

Mensageiro entre mundos

Em um momento no qual a literatura árabe era praticamente desconhecida fora de círculos acadêmicos ou especializados, as traduções e ensaios de Kuraiem buscaram apresentar poetas e intelectuais célebres em seus países de origem a leitores brasileiros. Entre esses escritores, destaca-se Abu Nuwas (757–815), poeta clássico conhecido por sua poesia mística, libertina e hedonista. Kuraiem foi o primeiro a traduzir diretamente do árabe para o português alguns de seus poemas. Em ensaio elaborado a partir de palestra ministrada na Associação Brasileira de Imprensa (ABI), que contou com a presença de políticos iranianos, ele enfatizou aspectos emotivos e místicos do poeta, omitindo, no entanto, referências à libertinagem e a temas profanos que também caracterizam a obra do autor (*O Oriente*, junho e julho, 1946, p.42). Essa escolha editorial sugere um esforço de adaptação da lírica do poeta para um público que talvez não estivesse preparado para lidar com imagens hedonistas disseminadas através de sua poesia.

Por outro lado, em seu livro *Poetas e Califas*, publicado em 1961, Kuraiem adota um tom distinto. Na obra, que reúne capítulos curtos para contar a história de personagens históricos do mundo árabe e muçulmano, Nuwas é descrito como o poeta do vinho e um homem que viveu em uma era "despida de preconceitos", marcada por excessos, festividades e bebedeiras intermináveis (Kuraiem, 1961, p.58). No livro, o jornalista parece confortável em oferecer uma visão mais completa e profunda da obra de Nuwas.

Poetas e Califas também faz referências a figuras femininas. O livro menciona, por exemplo, Hind, filha do xeique Niman, assim como Aixa Bent Talha, descrita como a "primeira mulher árabe que pintou as unhas" e que promovia torneios poéticos em sua casa (Kuraiem, 1961, p.63). Outra figura mencionada é Wiladat, filha do califa al-Mustakfi, nascida em Córdoba no ano 860, que também organizava competições literárias. As menções parecem buscar evidenciar o papel ativo das mulheres no desenvolvimento da cultura árabe.

A trajetória de Kuraiem na difusão da história e da cultura árabe no Brasil revela um esforço de adaptação e mediação cultural. Seu trabalho constitui uma tentativa de

aproximar o leitor brasileiro do patrimônio literário árabe e uma estratégia de moldar essa recepção conforme as expectativas de diferentes públicos. No caso de Nuwas, por exemplo, a ênfase em sua faceta mística, em um primeiro momento, seguida por uma abordagem mais completa e libertina, em livro posterior, parece indicar um processo de negociação discursiva que buscava facilitar a assimilação da literatura árabe no país.

Outro ponto que merece atenção diz respeito ao imaginário de al-Andalus. Há um poema escrito em árabe [5], intitulado *O Orfanato Sírio é um Alhambra de grandeza*, que compara a instituição constituída em São Paulo com a "fortaleza de luz" do complexo monumental de Granada (*O Oriente*, setembro e outubro, 1946, p.21). Assim como o conjunto de edificações e jardins da Andaluzia, o orfanato paulistano "protege a pureza das almas inocentes", funciona como um "refúgio para os oprimidos", guia as crianças por um "caminho de amor e sabedoria", "abrigando a esperança nas nações" (*O Oriente*, outubro 1946, p.19).

Em *The Afterlife of Alandalus*, Cristina Civantos considera que nenhum outro período da história foi tão interpretado, manipulado e combatido como al-Andalus, de forma que mitologias sobre esse passado transformaram-se em novas narrativas. A autora destaca que mais de cinco séculos depois da queda do Emirado de Granada, al-Andalus ainda pode funcionar como um símbolo popular de paraíso perdido ou conflito religioso, conforme a perspectiva adotada: "Para alguns, representa um período de tolerância inter-religiosa e florescimento do conhecimento e das artes; para outros, evoca a intolerância sob o domínio muçulmano ameaçador (...) ou a consolidação do poder católico de forma opressiva (Civantos, 2017, p.5). No caso de *O Oriente*, esse período histórico aparece com viés idealizado e frequentemente vinculado a imagens estereotipadas.

A influência do orientalismo europeu na produção intelectual de Kuraiem é evidente em inúmeras referências. O francês Gustave Le Bon (1841-1931) é um dos autores mais citados (Kuraiem, 1961, p.87), assim como a história de Napoleão Bonaparte (1769-1821) a quem, inclusive, Kuraiem dedicou um livro inteiro. Ao abordar a falta de conhecimento do leitor brasileiro sobre o Oriente Médio, o prefácio de *Aconteceu em Damasco,* elaborado por Cunha Bueno Junior, descreve o assombro do imperador francês diante das pirâmides do Egito, afirmando que "(...) as viagens são prodigiosas quando feitas por homens ilustres" (Kuraiem, 1945, p.6) e comparando o gesto de viajantes como Napoleão ao movimento de Kuraiem em suas visitas ao Oriente Médio.

A introdução de *Poetas e Califas*, escrita por Cesar Salgado, também aponta para o desconhecimento dos brasileiros sobre os povos árabes. Salgado afirma que, nas estantes de intelectuais locais, não há trabalhos sobre esses povos e, quando há, é possível identificar somente obras de autores franceses como Lamartine, François-René de Chateaubriand (1768-1848) ou Gustave Le Bon: "Fora do circulo restrito de alguns iniciados, não há outros comemorativos da vida desse grande povo, senão o deserto" (Kuraiem, 1961, p.1). Segundo Salgado, no Brasil, ninguém sabe onde começa a realidade e onde termina a fantasia em relatos sobre os árabes e, nesse cenário de desconhecimento, ele elogia o trabalho de Kuraiem, afirmando que o jornalista é o primeiro arabista da literatura brasileira (Kuraiem, 1961, p.7). Ao destacar o papel de Kuraiem nesse diálogo, Salgado assegura que ele foi responsável pelo "maior intercâmbio entre os dois países, árabe e Brasil", chamando árabe de país e evidenciando um ato falho

[5] A leitura deste poema foi feita através de uma ferramenta de tradução de Inteligência Artificial.

ou o total desconhecimento que tinha do assunto. A *Revista da Semana - Viagem ao Líbano,* de 1956, também retrata Kuraiem como figura central nas relações culturais e comerciais entre o Brasil e o mundo árabe. Para comprovar essa relevância, a edição relata, por exemplo, que quando o ex-presidente José Café Filho (1899-1970) visitou Damasco, Kuraiem atuou como seu intérprete (*Revista da Semana - Viagem ao Líbano*, 1956, p.12).

Referências a autores vinculados ao pensamento orientalista europeu também aparecem na trajetória de outros intelectuais da diáspora árabe. O médico e poeta Jamil Almansur Haddad (1914-1988) prefaciou e organizou a tradução do *Livro das Mil e Uma Noites* para o português, baseado na versão francesa do médico, poeta e orientalista francês Joseph-Charles Mardrus (1868-1949). A obra foi traduzida por uma equipe de tradutores "consolidando-se como uma das principais edições em língua portuguesa da coletânea de narrativas" (*Pesquisa FAPESP*, abril de 2022). Em seu prefácio, escrito em 1958, ou seja, dois anos antes da publicação da coleção, Haddad menciona o trabalho de outros tradutores, como Antoine Galland (1646-1715) e Richard Francis Burton (1821-1890), assim como Aníbal Melo de Noronha e Faro, orientalista português que viveu em São Paulo. Nesse texto introdutório, ele afirma que o linguista francês Sylvestre de Sacy (1758-1838) é "o verdadeiro criador da filologia árabe" (Haddad, 1958, p.11). Sobre os árabes, ao analisar as narrativas da coletânea, Haddad comenta que:

> (...) povos sexualmente insatisfeitos são os únicos capazes de fazer as grandes obras da concupiscência e do pecado (...). Só um povo de tão desesperante pobreza é que cria a imagem de tantos banquetes magnificentes. (...) Só um povo de tão apeado às doloridas contingências da terra é que cria a imagem de um céu tão pejado de delícias. (Haddad, 1958, p. 13)

Tanto em Haddad como em Kuraiem, o intuito de mostrar o Oriente aos brasileiros é marcado por movimentos contraditórios. Nos livros de Kuraiem, histórias de personagens como o califa árabe Omar Ben Kataáb e o poeta al-Mutanabbi, por exemplo, são acompanhadas por pinturas descontextualizadas de mulheres, muitas vestidas com trajes "orientais". Movimentos desse tipo, assim como o processo de idealização de al-Andalus, a reprodução de figuras como odaliscas e beduínos, e a assimilação de discursos orientalistas evidenciam que as tentativas de mostrar o "verdadeiro Oriente" aos brasileiros, esteve muitas vezes, acompanhada por referências e estratégias narrativas que reforçaram visões orientalistas.

Para Waïl S. Hassan, as imagens orientalistas disseminadas no Brasil manifestam-se "de forma ternária, distinta do modelo binário euro-americano" (Hassan, 2024, p.2). O autor explora a representação do imigrante árabe na ficção brasileira e sua relação com a construção da identidade nacional, sustentando que o Orientalismo euro-americano baseia-se na dicotomia entre Oriente e Ocidente, na qual o Oriente é construído como o oposto do Ocidente, servindo como uma imagem espelhada para justificar a colonização e o domínio europeu. Já o Orientalismo brasileiro é definido em relação a dois outros: o Norte (Europa e América do Norte) e o Leste ou Sul (África e mundo árabe) (Hassan, 2024, p.2). Com reflexão similar, Ella Shohat e Robert Stam indicam a existência do que eles denominam Orientalismo tropical no país, um imaginário que remonta à presença árabe-muçulmana e Sefardita na Península Ibérica, que foi transmitida ao Brasil através da colonização portuguesa (Shohat e Stam, 2012, p.122). Segundo os autores,

esse olhar manifesta-se em produções culturais, costumes e práticas que denotam um fascínio nostálgico pelo Oriente e uma ansiedade em relação à modernização e ocidentalização do Brasil.

De fato, em algumas situações, as dicotomias presentes na relação dos europeus com os árabes perdem força quando analisamos imagens orientalistas que circularam no Brasil a partir dos escritos de certos autores da segunda geração de imigrantes que são o objeto principal desta análise. No caso de Haddad, há um movimento no qual o poeta usa o imaginário orientalista para dar vazão a seu hedonismo. Em seu primeiro livro, *Alkamar, a Minha Amante* (1935), o erotismo surge de forma explícita e associado a referências como "turcas de olhos grandes", "alcovas", "haréns" e "orgias". O livro causou constrangimento na crítica da época e levou Haddad a ser taxado de poeta pornográfico. Mais tarde, em *Orações Negras* (1939), imagens do universo sagrado são utilizadas para abordar temas hedonistas e a figura da amante assume dois aspectos: fantasma intangível e corpo que arde. Há, por exemplo, um poema em que Jesus ressuscita mulheres mortas que "cantavam, dançavam e amavam na vida" (Haddad, 1939, p.43). Os críticos, frequentemente, associaram o erotismo da obra de Haddad às suas origens árabes: "Somente um oriental seria capaz de, em lugar de se afastar com horror, transformar a hemoptise numa flor que abre suas pétalas vermelhas sobre a brancura dos lençóis ou sobre a nudez estelar de um corpo agonizante" (Roger Bastide, conforme citado em Queiroz, 2022, p. 69) [6].

Apesar das ambivalências, é inegável que tanto Kuraiem quanto Haddad desempenharam papel relevante à circulação da literatura árabe no Brasil. Na introdução de *Aconteceu em Damasco,* Cunha Bueno Junior afirma que Kuraiem "ajudou a dilatar as fronteiras intelectuais da pátria" e foi "brasileiro no Oriente e oriental no Brasil" (Kuraiem, 1945, p.222), destacando a palestra que ele realizou sobre o Brasil na Academia de Letras de Damasco, onde estiveram presentes cerca de 500 pessoas. *Aconteceu em Damasco* também traz a repercussão do lançamento de *Os Califas de Bagdá*, com trechos de comentários de críticos, artistas, escritores e políticos como Agripino Grieco (1888-1973), Altino Arantes (1876-1965), Mario Carneiro (1930-2007), Armando Calil (1915-1999), Clovis Bevilaqua (1859-1944) e Monteiro Lobato (1882-1948). Este último afirma, inclusive, que os livros de Kuraiem "pintam os árabes tão bonitos que dá vontade de fazer as malas e ir morar num oásis" (Kuraiem, 1945, p.238). Lobato destaca que Kuraiem deve prosseguir com "a divulgação dos primores da arte e do pensamento dos árabes, com os quais muito tempos que aprender" (Kuraiem, 1945, p. 239). Jornais como *A Noite, Folha da Manhã, O Estado de São Paulo* e *Diário Popular* também publicaram resenhas elogiosas ao livro. Todos esses elementos indicam que Kuraiem foi um autor que não passou incólume por escritores, jornalistas e intelectuais brasileiros.

Palestina para brasileiros

[6] Roger Bastide, As Raízes Árabes da Poesia de Jamil Almansur Haddad, em Exclusividade da InterAmericana para a Folha da Manhã no Estado de S. Paulo. O recorte de jornal foi encontrado no espólio de Haddad e não apresenta referências quanto à data de publicação.

Nos parágrafos anteriores, analisamos situações em que *O Oriente* disseminou imagens do mundo árabe por meio de um viés repleto de paradoxos. No entanto, essas contradições são menos evidentes quando olhamos para a forma como a revista debateu a questão palestina. Especialmente a partir da década de 1940, quando o tema se tornou central na geopolítica do Oriente Médio, a publicação passou a acompanhar os desdobramentos da partilha da região, assumindo uma postura de forte engajamento em defesa da causa árabe. Esse posicionamento era enfatizado por meio da tradução de artigos de intelectuais e políticos do mundo árabe, vertidos por Kuraiem para o português, além de editoriais que procuravam ecoar um discurso pan-arabista e anticolonial para o leitor brasileiro.

Em 1946, Kuraiem editou um número inteiramente dedicado à Palestina. Com a capa mostrando uma imagem ilustrada da Igreja do Santo Sepulcro, a revista adota um tom incisivo contra o plano de criação de um estado judeu na região. Entre os textos publicados, destacam-se os de Amin al-Husseini, mufti de Jerusalém, Faiz Saig, professor da Universidade Americana de Beirute, e Riad Bey Solhe, ministro das Relações Exteriores do Líbano (*O Oriente*, dezembro, 1946, p.5). Já a edição de outubro de 1947 aprofunda o engajamento do jornalista na luta contra a partilha da Palestina, destacando a campanha do Movimento Pró-Libertação dos Povos Árabes, promovida por Kuraiem e outros intelectuais em países da América Latina e do Oriente Médio. O movimento era fundamentado no princípio da autodeterminação dos povos, rejeitando qualquer tipo de dominação estrangeira. Em editorial de sete páginas, Kuraiem escreve que a campanha busca repelir toda ambição de conquista e libertar os países do Oriente Médio do jugo estrangeiro:

> Estas palavras mesmas são as que nos inspiram, ao nos dirigir agora aos povos e governos das Nações Unidas e às suas delegações reunidas em uma Assembleia Geral, convocada especialmente para estudar, uma vez mais, o problema da Palestina. (...) não odiamos a nenhum povo; só queremos paz, liberdade, justiça, para nosso povo e para todos os povos. (O Oriente, outubro 1947, p. 21)

O texto reivindica o apoio da comunidade internacional para impedir a criação do Estado de Israel, argumentando que essa decisão comprometeria não apenas os árabes palestinos, mas também os princípios universais de soberania nacional e autodeterminação dos povos:

> Todos os povos que têm lutado no passado ou lutam no presente para obter sua emancipação, devem rogar aos árabes da Palestina, em suas justas reivindicações, porque a libertação da Palestina é uma parte da libertação dos povos árabes, e a libertação dos povos árabes é uma parte da libertação de todos os povos, uma parte da libertação do homem, em todos os recantos da Terra. (*O Oriente*, outubro 1947, p. 5)

Essa perspectiva pan-arabista é reforçada na edição de janeiro de 1948, que defende o direito da população palestina de permanecer em seu território. O editorial do número rejeita qualquer concessão à criação de um Estado judeu, alertando para os impactos demográficos e sociais de tal acontecimento: “Os árabes se recusam a uma

tentativa de estabelecer um estado judaico de uma só milha quadrada na Palestina como também à tentativa de estabelecê-lo em todo o país". (*O Oriente*, janeiro, 1948, p. 1).

Além disso, a edição antecipa os desafios que surgiriam com a criação do Estado de Israel, prevendo que a população árabe nativa seria gradualmente deslocada, tornando-se um proletariado sem terra ou sendo levada ao exílio. A revista alerta, ainda, para a possibilidade de uma "neurose coletiva de cerco" entre os árabes, que poderia derivar para uma reação agressiva defensiva (*O Oriente*, abril, 1948, p. 14).

O Oriente também denunciou eventos violentos, como a destruição da Mesquita Al-Aqsa, em Jerusalém, e a explosão da sede do Exército Árabe de Libertação pelo Haganá. A edição que narra esses episódios traz imagens de estruturas destruídas e cita fontes da imprensa do Cairo, que acusavam grupos sionistas de atacar monumentos religiosos árabes (*O Oriente*, abril, 1948, p. 14).

O posicionamento de *O Oriente* sobre a causa palestina parece inserir-se em um debate mais amplo sobre direito internacional. Nesse sentido, o jornalista Mario Pinto Serva, colaborador habitual da publicação, publicou um artigo contestando a legalidade da criação do Estado de Israel, argumentando que a justificativa histórica para a reivindicação sionista não se sustentava juridicamente:

> (...) permitir a reivindicação de um direito prescrito há já vinte séculos, se é que existiu, é tirar a base de todas as nacionalidades modernas, sem exceção de uma só. (...) Os judeus reais são os indivíduos que nasceram na Palestina. Esses que há vinte séculos residem na Europa não são judeus, são crentes na religião do Velho Testamento. A Ásia Menor pertence aos árabes. E a Palestina há doze ou treze séculos é por eles habitada. (...) Do contrário, nenhum povo atual tem direito aos países e territórios que habita. (*O Oriente*, junho, 1948, p. 33)

O discurso reflete a visão predominante em *O Oriente*, que associava a criação de Israel a um projeto imperialista e considerava a resistência árabe como parte de um movimento global de descolonização. A abordagem da revista sobre a questão palestina revela uma forte identidade política pautada na defesa da soberania árabe e no combate à expansão sionista. Ao mesmo tempo, a publicação procura informar o público brasileiro sobre os desdobramentos do conflito, traduzindo artigos de intelectuais árabes e promovendo uma leitura da questão alinhada ao discurso pan-arabista. Dessa forma, por meio de editoriais e artigos, Kuraiem esclarece o conflito palestino e engaja a comunidade árabe no Brasil em um movimento de resistência transnacional.

O (não) lugar dos escritores do *Mahjar* na historiografia literária

Apesar de ter editado uma revista durante quase 50 anos, publicado ao menos 14 livros e circulado entre a intelectualidade e políticos do Brasil e o Oriente Médio, não há referências ao trabalho de Kuraiem em alguns livros centrais da historiografia literária brasileira que, por sua vez, fazem escassas menções a outros autores vinculados à diáspora. *História da literatura brasileira*, de Nelson Wernek Sodré, *Pontos de vista*, de Wilson Martins, *A literatura no Brasil*, de Afrânio Coutinho, *Obra Crítica,* de Araripe Junior, *História concisa da literatura*, de Alfredo Bosi, não fazem apontamentos sobre Kuraiem e tampouco sobre Haddad. Também não há qualquer referência a Emil Farhat (1914-2000), romancista de ascendência libanesa que escreveu livros alinhados com o imaginário

engajado de romances da década de 1930. Em 1988, Farhat venceu o Prêmio Jabuti, com a obra *Dinheiro na Estrada – Um saga de imigrantes* (1986), que conta a história de uma mãe libanesa separada de seus seis filhos imigrados ao Brasil. Ele também é autor de *Cangeirão*, publicado em 1939 e que venceu os prêmios Lima Barreto e João Cordeiro. Farhat reescreveu este livro seis vezes em três anos, antes de publicá-lo. As primeiras edições esgotaram-se em poucos meses e o romance chegou a ser censurado pelo Estado Novo. Uma terceira edição saiu à luz somente 25 anos depois da primeira publicação. A obra conta a história de um menino de rua que, apesar de miserável, é letrado e possui uma consciência de classe exemplar. Aborda a luta do garoto contra diferentes tipos de patrões ricos e opressores de classes populares. Farhat também traduziu, entre outros, o livro *A vida intima de Napoleão*, de Arthur Levy e *A voz do mestre*, de Khalil Gibran, em colaboração com Tárik de Souza Farhat.

Já *Formação da Literatura Brasileira*, de Antônio Cândido, traz menções pontuais à obra crítica de Haddad, enquanto *Telefonema,* de Oswald de Andrade, cita o trabalho deste autor como tradutor de *As flores do Mal*, de Charles Baudelaire (1821-1967). No universo da crítica literária brasileira, Haddad parece ser o autor mais mencionado, mas as citações se concentraram em sua produção crítica e ensaística. As raras referências a seu trabalho poético taxam sua poesia como "oriental", "barroca", "menor" e "passadista" (Queiroz, 2022, p.56). Em seus *Diários Críticos,* Sérgio Milliet cita Farhat, o "romancista áspero de *Cangerão*" (Milliet, 1946, p. 248), ao abordar o lançamento de *Os homens sós* (1945). Milliet analisa que neste livro não há um enredo vivo, de forma que o trabalho fica "no plano da reportagem" (Milliet, 1946, p.249). O crítico dedica um parágrafo a Farhat, relatando aspectos de sua biografia. Nascido em Maripá (MG), ele fez direito e escreveu para os *Diários Associados* e o *Globo*, além de atuar como publicitário.

Também nos *Diários Críticos*, Milliet menciona o livro *Pecado nos Trópicos* (1955), de Cecílio Carneiro, afirmando que este trabalho apresenta qualidade inferior à primeira obra do escritor, intitulada *Fogueira* (1942), que foi publicada pela Editora José Olympio: "Como romance de estreia o livro (...) houvera impressionado bem, em especial pela preocupação em ventilar novo e perigoso tema [dos sírios no Noroeste de São Paulo]" (Milliet, 1948 e 1949, p.251). Milliet também aborda o poema de Haddad, *Balada das pálpebras azuis,* dizendo que a poesia deste autor apresenta um "gosto oriental, abundante, excessivo mesmo, imaginoso, sensual e com certos versos curiosos pela sua liberdade modernista em contraste com a inspiração romântica" (Milliet, 1948 e 1949, p.299).

Considerados mensageiros entre mundos, vinculados ao processo de Renascimento da literatura árabe, criadores de vertentes de um Orientalismo *sui generis*, tradutores de poetas e da história de países árabes, autores como Haddad, Kuraiem, Farhat e Carneiro parecem não ter encontrado um lugar ao sol na historiografia literária brasileira, segundo indica levantamento preliminar realizado para este artigo. Uma das hipóteses para explicar essas lacunas, que ainda precisa ser mais bem investigada, pode estar relacionada com o fato de que a pujança desses escritores da diáspora árabe aconteceu em momentos nos quais o país estava empenhado em definir a sua própria identidade literária nacional. Mesmo escrevendo em português, eles foram lidos como árabes ou, pejorativamente, como turcos e, assim, compreendidos como estrangeiros, ficando de fora do rol de escritores nacionais. Essa ideia se evidencia, por exemplo, nas desavenças que Haddad teve com Oswald de Andrade, nas quais o escritor modernista insistiu em classificá-lo como poeta turco (Queiroz, 2022, p.125). Sua lírica foi

frequentemente considerada verborrágica e inclassificável e a crítica dividiu-se entre analisar as tendências "orientais" ou brasileiras de seus livros. Poeta com "raízes árabes", de "verve oriental", que fez uma "descida longitudinal da raça" com seus versos "passadistas" e "sensuais" foram alguns dos termos usados para definir o trabalho poético do autor (Queiroz, 2022, p.15). Além disso, parece ter existido uma tensão com o meio literário brasileiro e, em especial, com os escritores modernistas. Em tom provocativo, carregado de ironia, a introdução de *As Mil e Uma Noites,* escrita por Haddad, tece um comentário sobre Monteiro Lobato, criticando a suposta limitação fantasiosa de seus trabalhos e questionando o "patriotismo indígena" da crítica literária brasileira:

> Os relatos de Chahrazad podem estar na base de Perrault, de Andersen, de Grimm. Em certa medida, no nosso Monteiro Lobato: na medida em que ele não se didatiza, passando a explicar inegavelmente, com estilo e humor, geologia, aritmética, gramática, reescrevendo em graça o Quixote. Didatismo que se o aparta do conto de fadas e portanto das Mil e Uma Noites, não deixa de constituir um apequenamento relativo da imaginação em relação aos outros citados. O que – perdoe-nos o patriotismo indígena – não pode deixar de ser assinalado. (Haddad, 1961, p. 16)

Rita Terezinha Schmidt no artigo *Centro e margens: notas sobre a historiografia literária* aborda as transformações na teoria literária contemporânea e seus impactos em estudos históricos da literatura. Ao discutir a influência de fatores sociais, políticos e ideológicos na produção e interpretação de textos, a autora critica, por exemplo, a noção de belo como critério para definir grandes obras e afirma que o questionamento da linearidade evolutiva da história abriu espaço para o reconhecimento de autores que foram invisíveis à crítica literária. Nessa dinâmica de revisitações, em que, por exemplo, autores indígenas e afrodescendentes começam a ser incorporados ao cânone, as trajetórias de escritores de ascendência árabe atuantes no século XX podem ajudar a compreender processos de pertencimento e construção de identidades literárias que se desenvolveram em meio a fronteiras, diásporas e hibridações do Sul Global.

Figura 2 – Mussa Kuraiem contempla mapa antigo da Palestina, durante uma das viagens realizadas pelo Oriente Médio



Fonte: *O Oriente*, agosto 1974, p. 90.

Referências bibliográficas

Amoroso Lima, A. (1959). *Quadro sintético da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora.

Andrade, O. de. (2007). *Telefonema* (V. M. Chalmers, Org.). São Paulo: Globo.

Bastide, R. (s.d.). As raízes árabes da poesia de Jamil Almansur Haddad. *Exclusividade da InterAmericana para a Folha da Manhã no Estado de S. Paulo*.

Boaventura, M. E. (1990). *Os dentes do dragão*. São Paulo: Editora Globo.

Bosi, A. (2006). *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix.

Candido, A. (2009). *Formação da literatura brasileira: Momentos decisivos*. São Paulo/Rio de Janeiro: FAPESP/Ouro sobre Azul.

Civantos, C. (2017). *The afterlife of al-Andalus: Muslim Iberia in contemporary Arab and Hispanic narratives*. Nova York: State University of New York Press.

Coutinho, A. (Org.). (2004–2008). *A literatura no Brasil* (Vol. 6). São Paulo: Global Editora.

Farhat, E. (1939). *Cangeirão*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

Farhat, E. (1986). *Dinheiro na estrada: Uma saga de imigrantes*. São Paulo: T. A. Queiroz.

Haddad, J. A. (1935). *Alkamar, a minha amante*. São Paulo: Livraria Editora Record.

Haddad, J. A. (1039). *Orações negras*. São Paulo: Livraria Editora Record.

Hassan, W. S. (2024). *Arab Brazil: Fictions of ternary orientalism*. Nova York: Oxford University Press.

Júnior, A. (1958). *Obra crítica* (A. Coutinho, Ed.). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, MEC.

Kuraiem, M. (1945). *Aconteceu em Damasco*. São Paulo: Editora Oriente.

Kuraiem, M. (1961). *Poetas e califas*. São Paulo: Editora Oriente.

López Garcia, B. (1997). *El mundo árabo-islámico contemporáneo: Una historia política*. Madrid: Síntesis.

Martínez Lillo, R.-I. (2009). El mahyar del ayer al hoy: Dimensión literaria y cultural. In *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*. Madri: Casa Árabe-IEAM.

Martins, W. (1959). *Pontos de vista: Ensaios e críticas*. Rio de Janeiro: José Olympio.

Menezes, M. (2024). *Legado de um certo Oriente: A Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes (1935–1953)* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8165/tde-07112024-113321/pt-br.php

Milliet, S. (1981). *Diário crítico. Vol. II: Janeiro de 1943*. São Paulo: Martins/Edusp.

Milliet, S. (1981). *Diário crítico. Vol. VIII: 1951 e 1952*. São Paulo: Martins/Edusp.

Milliet, S. (1981). *Diário crítico. Vol. V: 1946*. São Paulo: Martins/Edusp.

Milliet, S. (1981). *Diário crítico. Vol. VI: 1948*. São Paulo: Martins/Edusp.

Milliet, S. (1981). *Diário crítico. Vol. VII: 1949*. São Paulo: Martins/Edusp.

Milliet, S. (1952). *Panorama da moderna poesia brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, Serviço de Documentação.

O livro das mil e uma noites. (s.d.). *Edição Saraiva*. São Paulo: Saraiva.

O Oriente. (1928–1974). Edições: abril de 1928; maio, junho-julho, setembro-outubro, novembro e dezembro de 1946; outubro e dezembro de 1947; janeiro, abril, junho-julho de 1948; janeiro, fevereiro e abril de 1951; agosto de 1974.

Queiroz, C. S. de. (2022). *A lua do Oriente e outras luas*. São Paulo: Ateliê Editorial.

Revista da Semana. (1956). Viagem ao Líbano. Rio de Janeiro.

Revista Pesquisa FAPESP. (2022, abril).

Safady, J. S. (1949). *Antologia árabe do Brasil*. São Paulo: Editora Comercial Safady.

Schmidt, R. T. (2008). Centro e margens: Notas sobre a historiografia literária. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, (32), 127–141.

Shohat, E., & Stam, R. (2014). Tropical Orientalism: Brazil's race debates and the Sephardi-Moorish Atlantic. In P. Amar (Org.), *The Middle East and Brazil: Perspectives on the New Global South*. Bloomington: Indiana University Press.

Sodré, N. W. (1982). *História da literatura brasileira*. São Paulo: Difel.

Souza, M. C. de. (2010). *A imprensa imigrante: Trajetória das comunidades imigrantes em São Paulo*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

Vernet, J. (2002). *Literatura árabe*. Barcelona: El Acantilado.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/wsq1j623.

Os efeitos da campanha de nacionalização de Vargas na comunidade sírio-libanesa: monolinguismo e estratégias linguístico-identitárias na revista 'O Oriente'

Leonardo Pagano Landucci [1]

Resumo: Para estudarmos a imigração sírio-libanesa para a cidade de São Paulo é preciso que entendamos os marcadores utilizados pela sua intelectualidade para a construção identitária como grupo social. Tal processo identitário, assim como de outros grupos diaspóricos, perpassou questões como o território, a língua, a história, a ancestralidade, as propriedades e o caráter. Analisados a partir da revista 'O Oriente' de Mussa Kuraiem de dezembro 1942, tais marcadores foram selecionados para permitir a discussão sobre as maneiras pelas quais a comunidade de imigrantes construiu sua identidade em paralelo ao seu imaginário em torno da figura de Getúlio Vargas. Levando em conta o contexto de entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial e as políticas monolinguísticas de Vargas frente aos imigrantes, trazemos uma análise textual e de conteúdo sobre as maneiras pelas quais a revista de dezembro 'O Oriente' enfrentou tais questões. Considerando que, de 1941 até 1947, os artigos em árabe foram perdendo força na Revista, a hipótese que levantamos é a de que a sobrevivência da Revista às políticas de Vargas se deu por conta de suas estratégias linguísticas de construção e/ou separação da identidade brasileira. Partindo de tal proposta, o artigo questiona a potência da política, após o fim do Estado Novo, e reitera a luta estratégica e identitária do uso da linguagem presente nas folhas da revista 'O Oriente'.

Palavras-chave: Vargas; Imigração sírio-libanesa; Identidade.

THE EFFECTS OF VARGAS' NATIONALIZATION CAMPAIGN ON THE SYRIAN-LEBANESE COMMUNITY: MONOLINGUALISM AND LINGUISTIC-IDENTITY STRATEGIES IN THE MAGAZINE 'O ORIENTE'

Abstract: To study Syrian-Lebanese immigration to the city of São Paulo, it is essential to understand the markers used by its intellectuals in constructing their identity as a social group. Like other diasporic groups, this identity process encompassed issues such as territory, language, history, ancestry, property, and character. Analyzed through the December 1942 issue of 'O Oriente', a magazine by Mussa Kuraiem, these markers were selected to discuss how the immigrant community built its identity in parallel with its imagined perception of Getúlio Vargas. Taking into account Brazil's entry into World War II and Vargas's monolingual policies toward immigrants, we present a textual and content analysis of how the December issue of 'O Oriente' addressed these issues. Considering that from 1941 to 1947, Arabic-language articles gradually lost prominence in the magazine, we hypothesize that the magazine's survival amid Vargas's policies was due to its linguistic strategies in constructing and/or separating Brazilian identity. Based on this

[1] Mestre em Relações Internacionais pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas (UNESP/UNICAMP/PUC-SP). A presente pesquisa foi realizada enquanto o autor era pesquisador assistente na Cátedra Edward Said de Estudos da Contemporaneidade. E-mail: leonardo.landucci@unesp.br. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7298-9300.

perspective, the article questions the strength of such policies after the end of the Estado Novo and reiterates the strategic and identity-driven struggle over language reflected in the pages of 'O Oriente'.

Keywords: Vargas; Syrian-Lebanese immigration; Identity.

Introdução

A imigração sírio-libanesa ao Brasil, como aprofundada por Truzzi (2001), apresentou um caráter distinto de outros exemplos dentro do continente americano. O principal fator, como defendido pelo autor e com especial diferenciação em relação à experiência nos Estados Unidos, foi a facilidade com que tal população se moveu pelos estratos sociais brasileiros. Essa experiência, inclusive, marcou uma população imigrante desinteressada em uma imediata identificação com a identidade brasileira, visando a ascensão social (Truzzi, 2001, p. 135).

Há de se reforçar, no entanto, que tal presença sírio-libanesa no Brasil, intensificada no final do século XIX, não se fez despercebida, especialmente, frente às políticas de identidade nacional da então recém-proclamada República[2]. Como Pinto (2016) pontua, a chegada desses imigrantes foi ao encontro de uma alteridade árabe já veiculada no território brasileiro, que se baseava na lógica das políticas entre o Brasil, a região e o resto do mundo, assim como nas relações com as massas migrantes. Essa alteridade perpassava uma imagem generalizada de um Oriente baseado na construção do "turco", recorrendo aos discursos orientalistas e críticos ao Império Turco-Otomano da época.

Com intuito de explorar tais questões, foi pensado como objeto de análise as revistas jornalísticas da comunidade sírio-libanesa de São Paulo, em específico a organizada por Mussa Kuraiem, 'O Oriente'[3]. As revistas literárias serviram de espaço para esses imigrantes desconstruírem

> tais imagens estigmatizadas e percepções muitas vezes equivocadas sobre sua própria cultura (...), além, é claro, de continuarem produzindo intelectualmente, um prolongamento do Renascimento árabe que tinha como objetivo não somente discutir as questões políticas, sociais e culturais dos países de origem, mas também promover um novo projeto de civilização, a reconstrução da identidade árabe que, em última instância, contribui também para formação da própria identidade brasileira contemporânea. (Curi, 2020b, p. 215)

Em especial, a edição específica de dezembro de 1942 (Kuraiem, 1942) foi selecionada para análise por sua relação com o momento de entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial e o recrudescimento das estratégias linguístico-identitárias do governo Vargas. Em outras palavras, pela perseguição direta a veículos que não fossem publicados na língua principal da nação brasileira, o português, ou que fossem

[2] A República foi proclamada no Brasil em 15 de novembro de 1889, tendo sido idealizada por elites que propunham uma visão específica para a sociedade brasileira e sua formação como Estado-nação.
[3] O material foi disponibilizado pelo Projeto de Digitalização da Memória da Imigração Árabe no Brasil, uma parceria entre a Université du Saint Esprit de Kaslik, Jounieh, Líbano (USEK) e Câmara do Comércio Árabe Brasileira (CCAB).

administradas por imigrantes. Com o contexto da época de recente proibição da veiculação de publicações em línguas estrangeiras, a edição traz uma visão única entre negociação da identidade e construção da diferença que a torna um objeto de pesquisa de importância notável.

Para estabelecer tal discussão, o trabalho foi separado em quatro partes. Na primeira, discorremos sobre nosso aporte teórico, estabelecendo a relação entre marcadores identitários e a utilização da língua. Na seguinte, o debate será guiado pelas políticas de Vargas e como a bibliografia especializada a apresenta. Posteriormente, são discutidos aspectos gerais da publicação, assim como de seu editor, Mussa Kuraiem, reiterando os padrões de uso da língua pela revista, assim como suas respostas às políticas de Vargas. A partir disso, na última seção, nos aprofundamos no texto de Tacla (1942), produção que negocia a identidade da comunidade em relação ao presidente Vargas e a própria identidade nacional brasileira.

Representação do imigrante e negociação identitária

Acerca das representações[4] da imigração sírio-libanesa no Brasil, De Castro (2020, p. 72) inicialmente nos aponta que, pelo passaporte ser proveniente do Império Otomano, a nomeação de "turcos" era usada burocraticamente para marcar a documentação de tais imigrantes. Posteriormente, em 1892, a classificação passou a ser dividida entre "sírios" e "turco-árabes", apesar da visão social de "turcos" haver se mantido. Finalmente, em 1926, houve o registro de "libaneses" iniciado, se consolidando a partir de 1943 e 1946, respectivamente, as nacionalidades síria e libanesa.

A autora ainda reforça que, com a política de identidade nacional se intensificando, a partir da Constituição de 1934, a conotação negativa da alteridade começou a se tornar evidente em âmbito social e político. Essas políticas eram marcadas pela "introdução de quotas para o recebimento de novos imigrantes e [por] conceder o direito ao governo federal de negar a entrada de estrangeiros com base em sua origem étnica" (De Castro, 2020, p. 74).

Tal posicionamento é reafirmado por Pinto (2016, p. 51), cujo trabalho reforça como eram veiculadas ideias dos "árabes" como figuras gananciosas, dissimuladas e predatórias, com a manutenção da representação como "turcos" (Pinto, 2016, p. 51). Tais construções muito se baseavam no Orientalismo aos moldes europeus, conceito desenvolvido por Said (2007).

O Orientalismo, segundo o autor, baseia-se na formulação de um Oriente imaginário por parte do Ocidente. A própria divisão entre tais segmentos do mundo faria parte dessa proposta conceitual da geografia imaginativa de Said (2007). Em outras palavras, a partir do discurso, da literatura e da divulgação em massa de textos, autores e pensadores europeus iniciaram um processo de diferenciação entre o que seria o Ocidente e o Oriente. Tais métodos se mostraram explicitamente efetivos, como o autor aponta em seu livro. De modo que tais categorias sofreram com essencializações e foram vendidas por todo o globo como naturais.

Tal jogo linguístico-identitário-geográfico fez com que essencializações surgissem em torno da figura do "árabe". Essa política discursiva se faz presente na obra

[4] Por representações, entendemos a definição de Hall (2016, p. 31), sendo parte da produção e compartilhamento de símbolos dentro de uma comunidade.

de Said, quando ele reforça na passagem: “Note-se com que rapidez “o árabe” parece se acomodar às transformações e reduções - todas de um tipo simplesmente tendencioso - que lhe são impostas de modo contínuo” (Said, 2007, p. 381). De tal maneira, esse pensamento apresentava-se como hegemônico em um mundo influenciado por potências ocidentais e europeias.

Tendo em mente tais dimensões, Pinto (2016) coloca como, frente a tais construções, os imigrantes sírio-libaneses faziam uso desse Orientalismo, de maneira estratégica, para se diferenciar de outras comunidades e se aproximar da identidade nacional politicamente impulsionada no momento. De acordo com o autor,

> a própria comunidade sírio-libanesa apropriou-se de temas e referências orientalistas, produzindo um “orientalismo nativo”, que era mobilizado para criar novas hierarquias através de representações sobre a terra de origem e seu passado Otomano, assim como para negociar as suas diferenças culturais na sociedade brasileira. Assim, os intelectuais da comunidade sírio-libanesa elaboraram a história da imigração de fala e cultura árabe, que era predominantemente composta por cristãos, como uma narrativa de atraso econômico e cultural, intolerância religiosa e perseguição contra os cristãos do Império Otomano. (Pinto, 2016, p. 53)

Para isso, fazemos uso do conceito de estratégias linguístico-identitárias, definidas aqui como os esforços e empreendimentos da comunidade sírio-libanesa pela e na linguagem para a produção da identidade e da diferença, dialogando com suas representações como alteridade.

Se levarmos em conta os argumentos de Woodward (2000, p. 12), entendemos a importância das estratégias linguístico-identitárias como método de ascensão no sistema classificatório advindo das práticas identitárias, frutos desse Orientalismo. A autora, inclusive, é pertinente ao ressaltar os aspectos relacionais da identidade, tendo em vista que a marcação dela surge a partir de símbolos de oposição à alteridade. Sendo, de acordo com Woodward (2000, p. 9), a identidade relacional e produzida pelos símbolos e pelas representações, podemos entender a complexidade dos esforços da comunidade sírio-libanesa.

Ademais, como Oliveira (2000) aponta no exemplo da Catalunha, essa simbologia da identidade está posicionada a partir de 6 marcadores, sendo eles o território, a história real ou construída, o sangue, a língua, a propriedade e o caráter. Esses marcadores nos ajudam a entender as maneiras pelas quais as estratégias linguístico-identitárias de tais imigrantes são acionadas, reagindo a cada um desses símbolos em sua construção da identidade.

Wodak, de Cillia e Reisigl (1999) vão ainda expandir tais argumentos e reforçar o peso da memória para a construção da identidade. De acordo com os autores, a memória e a identificação coletivas são fatores primordiais para a construção de uma identidade que seja nacional, aos moldes do Estado-nação europeu, ou ainda comunitária. Esse jogo entre memória da comunidade e da nação é importante para compreendermos as estratégias linguístico-identitárias da comunidade sírio-libanesa dentro da identidade nacional brasileira em formação.

Por essa razão, devemos entender o papel da memória para a identidade, assim como desenvolvido em Said (2000). Em seu artigo, o autor conceitua o uso de tal instrumento de recordação coletiva como um objeto de manipulação e exploração, sendo

mais do que apenas uma entidade de existência extracorpórea. Suas colocações nos levam a considerar que memória(s) era(m) construídas por esses imigrantes a partir de suas ações e discursos, sendo eles parte de uma alteridade pré-definida e estabelecida.

De modo geral, toda essa bibliografia aponta para a fluidez e o aspecto construtivo da identidade. Se em um primeiro encontro, os imigrantes sírio-libaneses eram vistos como turcos, a mudança para outras categorias sociais deve ser entendida como parte do esforço da própria comunidade em influenciar a política. Como mostraremos, eventos internacionais de peso, como a Segunda Guerra Mundial, e seus efeitos no Brasil apresentam um poder formulador de políticas identitárias e, por isso, devem ser entendidos para a compreensão da produção linguística-identitária da revista 'O Oriente'.

Vargas e a 'O Oriente': monolinguismo e imigração

A construção do Estado-nação, da comunidade imaginada nos moldes de Anderson (2006), fruto dos argumentos apresentados na seção anterior, é antes de tudo um projeto. Tal proposta reforça uma língua comum (Mazzelli, 2019, p. 38), uma cultura compartilhada e o acionamento de todos os marcadores de Oliveira (2000). Nesse sentido, surge a bibliografia pertinente sobre os movimentos políticos de Getúlio Vargas durante o Estado Novo (1937-1945). Ademais, esse período nos é frutífero pela quantidade de estudos sobre imigração, tendo em vista as políticas restritivas de Vargas no período.

No período de chegada ao poder de Vargas, Weber (2020b) reforça como a mídia impressa, especialmente em São Paulo, local de veiculação da revista 'O Oriente', era tido como espaço de subversão e oposição a ideias nacionalistas. A força da imprensa imigrante era notória e contundente, especialmente a sírio-libanesa, que se expandia do Norte ao Sul do país com registros de 17 periódicos perdurando até os dias atuais (Curi, 2020a, p. 8). De maneira paralela, com uma visão repressiva aos estrangeiros, que se movia além da xenofobia, como aponta Orlandi (2005, p. 32), o projeto nacionalista de Vargas se recrudescia legalmente contra tais formas de veiculação de conteúdo.

Entre suas ações, destacam-se a necessidade da responsabilidade da imprensa ser de um brasileiro nato (Weber, 2020b, p. 29), a publicação de textos em língua estrangeira em zonas rurais (Ronsani, 2014, p. 5), a participação de estrangeiros na imprensa (Weber, 2020b, p. 29) e, finalmente, a proibição de publicações de qualquer tipo em línguas estrangeiras (Weber, 2020b, p. 32). O ápice de tais medidas foi o reforço da mídia nacional como veículos a serviço do governo, em 1942, com a entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial. Todas essas medidas são lidas pela literatura especializada como medidas de reforça da unidade nacional e cerceadoras dos direitos da população imigrante (Orlandi, 2005; Ronsani, 2014; Mazzelli, 2019; Weber, 2020a; Weber, 2020b).

Tais medidas reforçavam uma política monolinguista, em que uma língua seria o foco para a promoção da identidade nacional e, qualquer outra, significaria um risco à sua estabilidade. Em contrapartida, como defendido por Zeghidour (1982, p. 14-15), a articulação do árabe na região do Oriente Médio e, principalmente, a partir de uma reinvindicação nacionalista da língua árabe passam acima de tudo por um crivo religioso. A língua não era pensada e produzida apenas em seu contexto social, mas empregada a partir de uma ideia de conexão com o divino, mesmo para aqueles que não eram muçulmanos.

Portanto, o que é demonstrado pela revista que discutiremos não é apenas a articulação entre identidade estrangeira/nacionalidade, mas a própria interação intracultural das línguas. Em outras palavras, é possível discutir a sobrevivência política em um governo ditatorial nacionalista como um processo de desconstrução e reconstrução do entendimento subjetivo da linguagem para além de suas funções sociais.

Os aparatos ditatoriais de Vargas e a promoção de tal fator levaram ao fim de publicações e veículos midiáticos propagados por imigrantes, assim como a perda de carreira, tendo em vista suas perdas de direitos como não-brasileiros natos. Tendo isso em mente, é possível compreendermos as respostas da revista 'O Oriente' ao momento político imposto por Getúlio Vargas.

'O Oriente' (الشرق ou Al-Shark), nosso objeto de análise, foi fundado, organizado e editado por Mussa Kuraiem dos anos de 1928 a 1974 como um periódico jornalístico. Apesar de pouco debatida em contextos que não da imigração, a revista foi uma das mais influentes no período, seja pela sua relevância nas estratégias políticas da comunidade sírio-libanesa quanto pelo seu peso literário, como explica Villar (2012). Desse modo, o presente trabalho reverbera a importância de tal material para disciplinas do conhecimento focadas na questão da literatura e da imigração.

Ainda sobre aspectos gerais de 'O Oriente', sua realização pode ser considerada bilíngue. Ainda que veiculada primordialmente na língua oficial do Brasil, a revista lançava textos e materiais em língua árabe. No entanto, o que torna o volume de dezembro de 1942 um objeto de estudo ainda mais necessário é a ausência de qualquer uso da língua árabe e a exaltação ferrenha ao governo de Vargas, o que nos leva a considerar a permanência de sua veiculação durante os anos de Vargas.

O que apontamos como hipótese, contrária à literatura apresentada anteriormente, é a flexibilidade com que a comunidade sírio-libanesa, representada por Kuraiem, enfrentou as políticas monolinguistas de Vargas. Até agosto de 1941 (O Oriente, 1941), a publicação em árabe era frequente e simétrica à em português, retornando nas primeiras edições de 1947, Se considerarmos que a campanha anti-estrangeiras apenas deixou de existir em 1986, vemos como jogo efetivo entre nacionalismo e línguas sustentou uma publicação como a revista 'O Oriente'. Portanto, ao analisarmos um de seus textos, podemos apreender uma profundidade maior de suas estratégias políticas e discursivas.

Cabe retomar brevemente que o número saiu no mesmo período em que o Brasil entrou na Segunda Guerra Mundial ao lado dos Aliados. Como aponta Mello (2018), o momento político pelo qual a nação brasileira atravessava durante a Segunda Guerra Mundial era marcado não apenas pelo reforço interno de uma identidade homogênea em relação ao estrangeiro, mas também por uma afirmação de independência em relação aos conflitos vigentes, buscando uma alternativa baseada nos interesses nacionais para a situação. Para tanto, foram necessárias diversas parcerias com o governo americano e o ataque de navios brasileiros pelo Eixo, para o Brasil, de fato, entrar na Segunda Guerra Mundial.

Além disso, tanto a Síria quanto o Líbano haviam sofrido com uma invasão por parte dos britânicos, a fim de evitar o domínio do Eixo na região, como discorre Bou-Nacklie (1994). O contexto nacional ainda era marcado pelo tensionamento das políticas varguistas de limitação de publicação em outras línguas, com o intuito de minar o nacionalismo alemão, japonês e italiano no Brasil.

Respondendo a esse contexto, por meio de suas publicações, estava a figura de Mussa Kuraiem, editor da Revista 'O Oriente'. Kuraiem, descendente de sírios, nasceu em São Paulo, o que o favoreceu em sua manutenção como organizador da revista, sendo de nacionalidade brasileira. Seu objetivo com o periódico, como Curi (2020b) aponta, era de construir uma identidade própria para a comunidade, conectando Brasil e Síria/Líbano, assim como trazer notícias dos países para aqueles imigrantes e descendentes que no Brasil residiam. Essa conexão entre o 'aqui' e o 'lá' tornam revistas, como a 'O Oriente', objetos necessários de análise política, proposta aqui estabelecida.

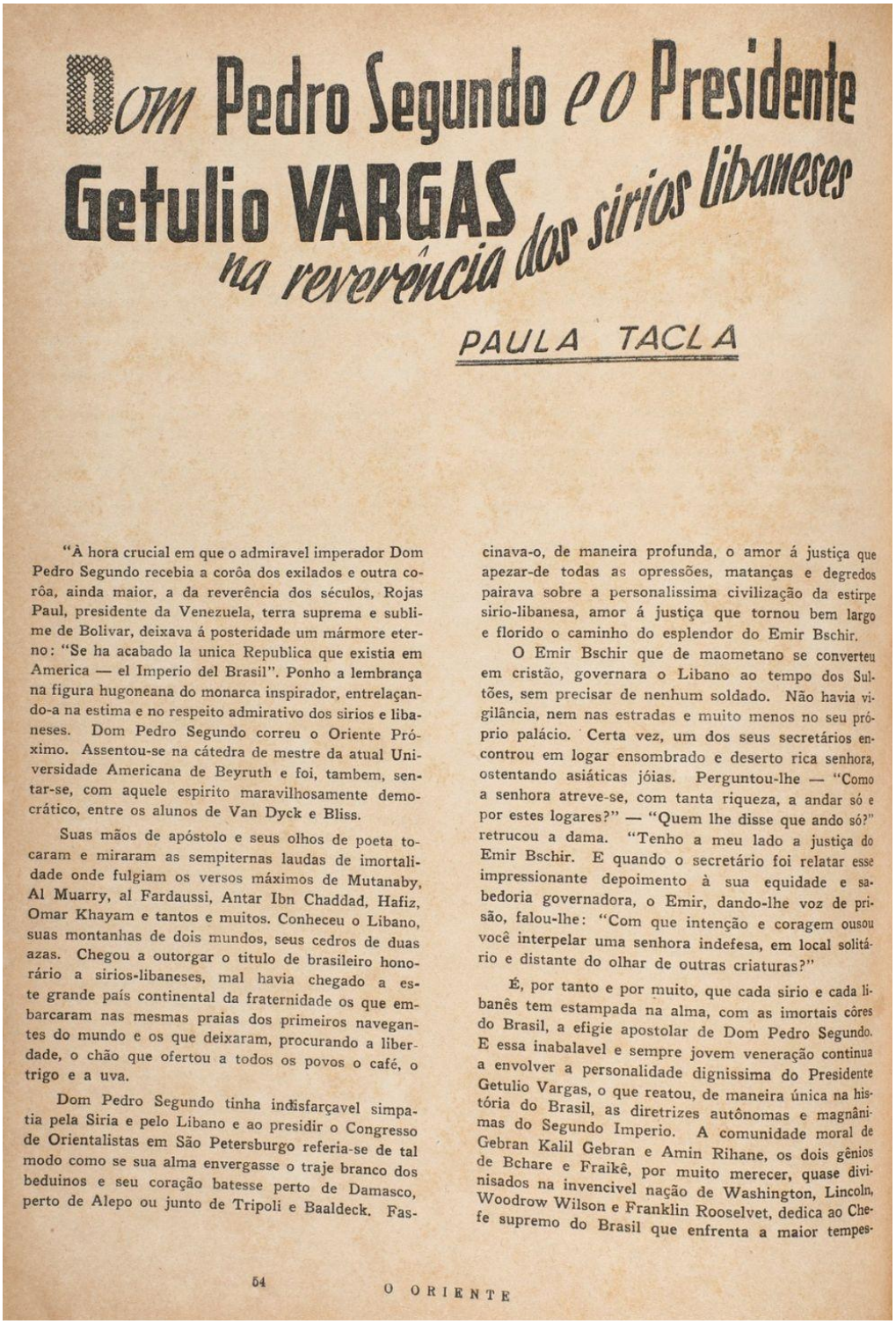
Nesse sentido, pensando esse contexto para a implementação das estratégias linguístico-identitárias da comunidade sírio-libanesa, podemos entender não apenas o texto aqui analisado, mas toda a dimensão e complexidade em que se encontram esses esforços por parte de Kuraiem e da comunidade. Portanto, com os aspectos gerais da revista e de seu diretor discutidos, cabe-nos adentrar na proposta analítica do presente artigo.

Negociando a língua

A negociação da identidade como projeto político e estratégico por parte da comunidade sírio-libanesa, como já pontuado, passa por um jogo de seis símbolos: o território, a história real ou construída, o sangue, a língua, a propriedade e o caráter. Esses marcadores, advindos de Oliveira (2000), são importantes para entendermos os textos publicados na revista 'O Oriente', assim como seu projeto para a comunidade sírio-libanesa e para o próprio Brasil.

O texto selecionado para a análise da presente seção, de Tacla (1942), traz reflexões sobre o momento político e histórico do Brasil e seus efeitos na comunidade. Em linhas gerais, deve-se levar em conta o peso da história construída, a partir da memória, como reforça Said (2000), para o entendimento da negociação da identidade apresentada pelo texto.

Figura 1 – Texto ‘Dom Pedro Segundo e o Presidente Getúlio Vargas na reverência dos sírios libaneses’ digitalizado (parte 1)



Dom Pedro Segundo e o Presidente Getulio VARGAS na reverência dos sirios libaneses

PAULA TACLA

"À hora crucial em que o admiravel imperador Dom Pedro Segundo recebia a corôa dos exilados e outra corôa, ainda maior, a da reverência dos séculos, Rojas Paul, presidente da Venezuela, terra suprema e sublime de Bolivar, deixava á posteridade um mármore eterno: "Se ha acabado la unica Republica que existia em America — el Imperio del Brasil". Ponho a lembrança na figura hugoneana do monarca inspirador, entrelaçando-a na estima e no respeito admirativo dos sirios e libaneses. Dom Pedro Segundo correu o Oriente Próximo. Assentou-se na cátedra de mestre da atual Universidade Americana de Beyruth e foi, tambem, sentar-se, com aquele espirito maravilhosamente democrático, entre os alunos de Van Dyck e Bliss.

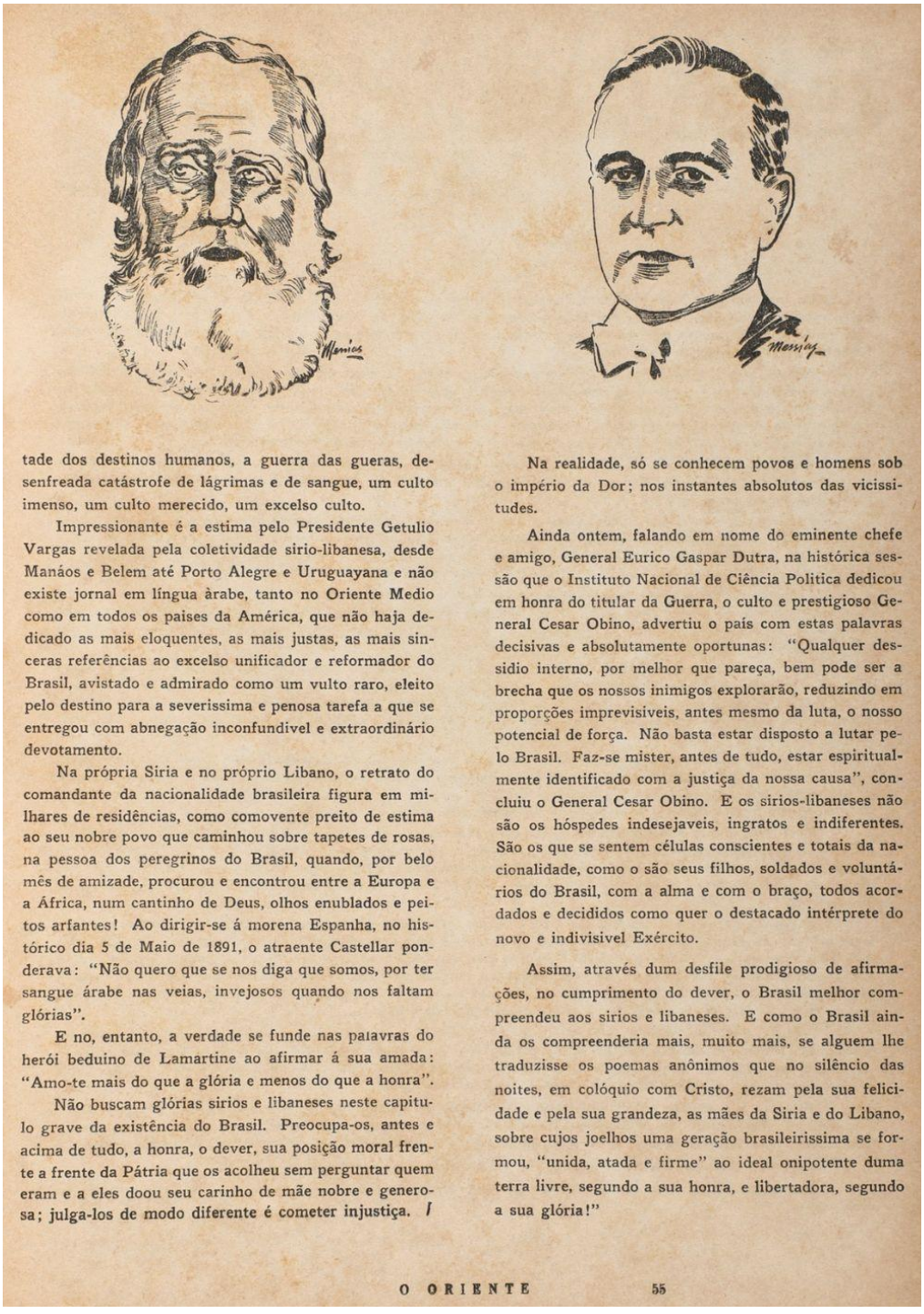
Suas mãos de apóstolo e seus olhos de poeta tocaram e miraram as sempiternas laudas de imortalidade onde fulgiam os versos máximos de Mutanaby, Al Muarry, al Fardaussi, Antar Ibn Chaddad, Hafiz, Omar Khayam e tantos e muitos. Conheceu o Libano, suas montanhas de dois mundos, seus cedros de duas azas. Chegou a outorgar o titulo de brasileiro honorário a sirios-libaneses, mal havia chegado a este grande país continental da fraternidade os que embarcaram nas mesmas praias dos primeiros navegantes do mundo e os que deixaram, procurando a liberdade, o chão que ofertou a todos os povos o café, o trigo e a uva.

Dom Pedro Segundo tinha indisfarçavel simpatia pela Siria e pelo Libano e ao presidir o Congresso de Orientalistas em São Petersburgo referia-se de tal modo como se sua alma envergasse o traje branco dos beduinos e seu coração batesse perto de Damasco, perto de Alepo ou junto de Tripoli e Baaldeck. Fascinava-o, de maneira profunda, o amor á justiça que apezar-de todas as opressões, matanças e degredos pairava sobre a personalissima civilização da estirpe sirio-libanesa, amor á justiça que tornou bem largo e florido o caminho do esplendor do Emir Bschir.

O Emir Bschir que de maometano se converteu em cristão, governara o Libano ao tempo dos Sultões, sem precisar de nenhum soldado. Não havia vigilância, nem nas estradas e muito menos no seu próprio palácio. Certa vez, um dos seus secretários encontrou em logar ensombrado e deserto rica senhora, ostentando asiáticas jóias. Perguntou-lhe — "Como a senhora atreve-se, com tanta riqueza, a andar só e por estes logares?" — "Quem lhe disse que ando só?" retrucou a dama. "Tenho a meu lado a justiça do Emir Bschir. E quando o secretário foi relatar esse impressionante depoimento à sua equidade e sabedoria governadora, o Emir, dando-lhe voz de prisão, falou-lhe: "Com que intenção e coragem ousou você interpelar uma senhora indefesa, em local solitário e distante do olhar de outras criaturas?"

É, por tanto e por muito, que cada sirio e cada libanês tem estampada na alma, com as imortais côres do Brasil, a efigie apostolar de Dom Pedro Segundo. E essa inabalavel e sempre jovem veneração continua a envolver a personalidade dignissima do Presidente Getulio Vargas, o que reatou, de maneira única na história do Brasil, as diretrizes autônomas e magnânimas do Segundo Imperio. A comunidade moral de Gebran Kalil Gebran e Amin Rihane, os dois gênios de Bchare e Fraikê, por muito merecer, quase divinisados na invencivel nação de Washington, Lincoln, Woodrow Wilson e Franklin Rooselvet, dedica ao Chefe supremo do Brasil que enfrenta a maior tempes-

Figura 2 – Texto 'Dom Pedro Segundo e o Presidente Getúlio Vargas na reverência dos sírios libaneses' digitalizado (parte 2)



tade dos destinos humanos, a guerra das gueras, desenfreada catástrofe de lágrimas e de sangue, um culto imenso, um culto merecido, um excelso culto.

Impressionante é a estima pelo Presidente Getulio Vargas revelada pela coletividade sirio-libanesa, desde Manáos e Belem até Porto Alegre e Uruguayana e não existe jornal em língua àrabe, tanto no Oriente Medio como em todos os paises da América, que não haja dedicado as mais eloquentes, as mais justas, as mais sinceras referências ao excelso unificador e reformador do Brasil, avistado e admirado como um vulto raro, eleito pelo destino para a severissima e penosa tarefa a que se entregou com abnegação inconfundivel e extraordinário devotamento.

Na própria Siria e no próprio Libano, o retrato do comandante da nacionalidade brasileira figura em milhares de residências, como comovente preito de estima ao seu nobre povo que caminhou sobre tapetes de rosas, na pessoa dos peregrinos do Brasil, quando, por belo mês de amizade, procurou e encontrou entre a Europa e a África, num cantinho de Deus, olhos enublados e peitos arfantes! Ao dirigir-se á morena Espanha, no histórico dia 5 de Maio de 1891, o atraente Castellar ponderava: "Não quero que se nos diga que somos, por ter sangue árabe nas veias, invejosos quando nos faltam glórias".

E no, entanto, a verdade se funde nas palavras do herói beduino de Lamartine ao afirmar á sua amada: "Amo-te mais do que a glória e menos do que a honra".

Não buscam glórias sirios e libaneses neste capitulo grave da existência do Brasil. Preocupa-os, antes e acima de tudo, a honra, o dever, sua posição moral frente a frente da Pátria que os acolheu sem perguntar quem eram e a eles doou seu carinho de mãe nobre e generosa; julga-los de modo diferente é cometer injustiça.

Na realidade, só se conhecem povos e homens sob o império da Dor; nos instantes absolutos das vicissitudes.

Ainda ontem, falando em nome do eminente chefe e amigo, General Eurico Gaspar Dutra, na histórica sessão que o Instituto Nacional de Ciência Politica dedicou em honra do titular da Guerra, o culto e prestigioso General Cesar Obino, advertiu o país com estas palavras decisivas e absolutamente oportunas: "Qualquer dessidio interno, por melhor que pareça, bem pode ser a brecha que os nossos inimigos explorarão, reduzindo em proporções imprevisiveis, antes mesmo da luta, o nosso potencial de força. Não basta estar disposto a lutar pelo Brasil. Faz-se mister, antes de tudo, estar espiritualmente identificado com a justiça da nossa causa", concluiu o General Cesar Obino. E os sirios-libaneses não são os hóspedes indesejaveis, ingratos e indiferentes. São os que se sentem células conscientes e totais da nacionalidade, como o são seus filhos, soldados e voluntários do Brasil, com a alma e com o braço, todos acordados e decididos como quer o destacado intérprete do novo e indivisivel Exército.

Assim, através dum desfile prodigioso de afirmações, no cumprimento do dever, o Brasil melhor compreendeu aos sirios e libaneses. E como o Brasil ainda os compreenderia mais, muito mais, se alguem lhe traduzisse os poemas anônimos que no silêncio das noites, em colóquio com Cristo, rezam pela sua felicidade e pela sua grandeza, as mães da Siria e do Libano, sobre cujos joelhos uma geração brasileirissima se formou, "unida, atada e firme" ao ideal onipotente duma terra livre, segundo a sua honra, e libertadora, segundo a sua glória!"

O ORIENTE 55

Para a análise do texto e das estratégias linguístico-identitárias, iniciaremos pelo território, cujo sentido aparece de duas formas: o Brasil como terra hóspede em transformação e a Síria e o Líbano como terras natais. Como Moser e Racy (2017, p. 306) pontuam, esse jogo entre terra-natal e Brasil é de extrema importância para esses autores que publicavam nas revistas, fossem eles imigrantes ou filhos da imigração. Tal noção é relevante para o entendimento da comunidade sírio-libanesa como não-pertencente, mesmo em nascimento no Brasil, à identidade brasileira.

Em outras palavras, analisa-se, de fato, uma separação, pelo menos em estratégia, das identidades locais e imigrantes. Em certa medida, tal movimento é reflexo do período, acompanhando conceitos como modernidade, colonialidade e intocabilidade das culturas, opostas ao período vivido pela globalização, como afirma Kumaravadivelu (2006). Por esse motivo, há marcações como "os sírios-libaneses não são os hóspedes indesejáveis", em uma ideia de que aqui não fazem residência e, portanto, compõem um corpo externo à identidade, e à própria territorialidade brasileira. A construção territorial é de Brasil hospedeiro e Síria/Líbano lar.

No entanto, como o autor destaca a seguir, essa ideia parece sofrer uma mudança profunda. Os sírios, apesar de marcados por essa dualidade lar/terra hospedeira são apresentados pelo autor como "células conscientes e totais da nacionalidade" (Tacla, 1942). Essa apresentação demonstra uma estratégia de aliança discursiva com a impulsionada pela política de reforça da nação de Vargas. O que sugere, ainda, é que a revista serviu como veículo para as propostas varguistas e, portanto, foi marcada como uma revista brasileira "nata". Isso justificaria o posterior retorno da língua árabe, sendo a revista aliada das intervenções brasileiras.

Outrossim, essa questão do lar/terra hospedeira, como Moser e Racy (2017) discutem, gerou cinco respostas na literatura sírio-libanesa no Brasil, das quais três cabem ao presente trabalho. A primeira, relacionada a uma ideia de não-lugar, recorre aos argumentos que Said (2004) desenvolve em seu livro de memórias. A ideia do não-pertencimento e de se estar fora do lugar - seja territorialmente ou culturalmente - foi temática comum nas produções sobre uma terra-natal da população imigrante.

A segunda é a abordagem construtiva, na qual tanto aspectos culturais dos países de origem ou descendência quanto questões locais são integrados para uma construção identitária em diálogo. Finalmente, a última relação com a ideia de 'terra-natal' estabelecida pela literatura da imigração sírio-libanesa é nomeada como elusiva, significando a perda do contato com os países de origem/ascendência e a cultura predominante na identidade impulsionada é a do local.

Apesar de nos apontar para essa divisão mais definida entre as culturas, a abordagem construtiva prevalece pelas simbologias de análise, em especial a de a história real ou construída, assim como dos valores de caráter. A menção de Dom Pedro II e de Vargas como figuras aos moldes de Emir Bachir e da coletividade sírio-libanesa em relação à mulher rica, nos mostram o peso das estratégias de memória e a incorporação de marcadores típicos da identidade nacional impulsionada no período. Em outras palavras, apesar da separação entre culturas demarcadas nas estratégias, há uma tentativa de criação de pontes e incorporação de narrativas, recorrendo a uma abordagem construtiva, relativa ao marcador de caráter da justiça.

Essa discussão entre separação e construção nos leva a pensar no terceiro marcador da identidade: a língua. Mignolo (2003), ao falar do bilinguajamento[5], vai pontuar como escritores vão produzir espaços em que a divisão em linguagens distintas se esfacela, assim como as fronteiras, criando identidades linguísticas marcadas pela fluidez. A revista 'O Oriente', assim como o texto, analisados à luz de tal categoria,

[5] O termo bilinguajamento foi desenvolvido por Mignolo (2003) para expressar uma crítica à ideia da separação de línguas na escrita, especialmente, frente a autores que conseguiam transitar livremente pelos diferentes usos de diferentes línguas. No caso da Revista aqui presente, apesar de outros números apresentarem o uso da língua árabe em seus volumes, isso é feito de maneira cindida, de modo que há uma barreira entre cada presença linguística.

mostram como, apesar de uma proposta construtiva, a única língua aparente - assim como em todo volume de 1942 - era o português, demarcando uma clara separação linguística.

Em suma, até o presente momento, o que se destaca é a dualidade entre proposta construtiva e separação entre culturas estrategicamente claras e definidas. Na questão do sangue, ou ainda da raiz étnica-cultural, a segunda prevalece. A ideia da honra e do dever nas veias, ao invés da noção comum de "inveja dos árabes", mostra uma construção que busca dialogar diretamente com o Orientalismo, nas propostas de Pinto (2016), assim como mostrar uma etnicidade de "sangue cooperativo".

Como pontuamos, a comunidade é posicionada como composta por células conscientes e pertencentes à nacionalidade, no entanto, o reforço dessa diferença de raiz e sangue, coloca em xeque essa narrativa puramente construtiva. O que se percebe, dessa forma, é que a negociação identitária passa por esse jogo de construção e separação a todo momento, articulando-se a partir de tais categorias.

A questão do caráter, relacionando-se com questões psicológicas a partir de Oliveira (2000), é apresentada da mesma forma, colocando a comunidade como leal, honrada e engajada com o Brasil nesse momento de guerra. Essa estratégia busca negociar diretamente com a perseguição sofrida por outros grupos imigrantes no Brasil. Nesse sentido, ao invés de outras coletividades que poderiam se opor por motivações nacionalistas, a sírio-libanesa saberia reconhecer as dificuldades enfrentadas pelo Brasil e estaria disposta a contribuir com ele, devido à sua histórica construção da justiça em seu caráter.

Ainda a respeito do caráter, a figura de Vargas aparecendo como justa e elogiada pela mídia em língua árabe, no Oriente Médio e na América Latina, não se apresenta à toa e destaca a comunidade imigrante de outras. Em especial, essa dualidade parece dialogar diretamente com a perseguição de jornais e veículos que disseminavam o discurso nacionalista alemão durante a Segunda Guerra Mundial, típicos da região sul do Brasil, como nos aponta Ronsani (2014).

Por último, a propriedade, vista aqui pela própria mão de obra militar, representada pelos filhos, soldados e voluntários, reforça essa tensão entre uma proposta puramente construtiva e a ideia de separação cultural. A ideia da comunidade e seus membros, como materiais humanos para a guerra, mostra uma negociação que não inclui de imediato a mesma no contingente brasileiro de imediato. A ideia que se constrói é a de que ela estaria doando sua propriedade em prol dos interesses brasileiros, marcando essa separação.

Sendo assim, a negociação da identidade, evidenciada no presente texto, mostra uma tentativa de criação de uma identidade construtiva que a todo o momento tensiona uma separação e uma externalidade da comunidade. De tal maneira, podemos entender as propostas de Moser e Racy (2017) não como finais, mas como estratégias linguístico-identitárias utilizadas de maneira livre, a depender do contexto.

Em suma, temos os seguintes marcadores aparecendo da forma que segue:

Quadro 1 – A identidade na revista 'O Oriente'	
Marcadores	Aparecimento na revista
Território	Brasil como espaço fluído entre país hospedeiro e lar da população sírio-libanesa imigrante e Síria/Líbano como terra natal
História real ou construída	Ligações históricas entre líderes brasileiros e o "Oriente Próximo"
Sangue	Sangue distinto, mas unido em caráter
Caráter	Comunidade imigrante sírio-libanesa próxima do Brasil no apelo à justiça, assim como grata e em total ligação com a nacionalidade brasileira
Propriedade	Pode ser entendido pela troca entre o espaço físico do Brasil e os filhos para a guerra
Língua	Publicação monolíngue, espaço da nacionalidade exacerbado
Fonte: elaborado pela autora deste artigo.	

Toda a discussão estabelecida até aqui se torna evidente no trecho final de Tacla (1942), quando a construção desta identidade do coletivo diaspórico se torna "brasileiríssimo":

> o Brasil melhor compreendeu aos sirios e libaneses. E como o Brasil ainda os compreenderia mais, muito mais, se alguem lhe traduzisse os poemas anônimos que no silêncio das noites, em colóquio com Cristo, rezam pela sua felicidade e pela sua grandeza, as mães da Síria e do Líbano, sobre cujos joelhos uma geração brasileiríssima se formou, 'unida, atada e firme' ao ideal onipotente duma terra livre, segundo a sua honra, e libertadora, segundo a sua glória! (Tacla, 1942)

Este trecho reforça cada marcador estabelecido ao longo de todo o texto e, principalmente, conecta-se com fatores como a religiosidade cristã para mostrar identificação com seus leitores. A mudança advinda deste segmento é mostrar que não há mais uma divisão, como antes, entre brasileiros e sírios-libaneses, apenas uma geração brasileiríssima, protegida pelas orações das mães da Síria e do Líbano.

Em suma, para o texto de Tacla (1942) e reforçada ao longo da edição de dezembro de 1942, a narrativa de benevolência árabe da comunidade sírio-libanesa de entrar para a guerra com o Brasil é a principal marca, assim como a união de elementos simbólicos para pontes com uma identidade nacional brasileira essencializada. As figuras de Vargas e Dom Pedro II servem como balizadoras de tais estratégias, que reforçam o momento histórico e a necessidade de diferenciação em torno de outras coletividades.

Considerações finais

Ao longo do trabalho, buscou-se discutir como a produção da diferença e a negociação da identidade da comunidade sírio-libanesa, a partir de uma edição da Revista 'O Oriente', passaram por importantes desafios linguísticos e identitários. O primeiro deles foi a imagem de 'turcos', como raça gananciosa, dissimulada e predatória (Pinto, 2016, p. 51) dada aos sírio-libaneses pela administração brasileira. Esta imagem é desconstruída pelo texto com o constante reforço da posição do Brasil na guerra e o apoio dos imigrantes sírios-libaneses à mesma.

O segundo, e correlato ao anterior, relacionou-se com a necessidade de responder ao Orientalismo europeu, que construía e ainda constrói corpos árabes como bárbaros e incivilizados. Tacla (1942) responde a tais discursos com as figuras de homem nobres da cultura e história brasileira apostando em uma conexão que buscaria a desmistificação dessas ideias dentro do contexto do texto. Em outras palavras, a aproximação com a identidade brasileira por meio de Vargas e Dom Pedro contornam o Orientalismo europeu de maneira bem-sucedida.

Finalmente, o terceiro era o de reagir ao recrudescimento do governo de Vargas em relação às populações imigrantes, cuja resposta se faz presente tanto na ausência de textos em língua árabe na edição aqui analisada, como na menção da honrosa figura do presidente. Para Tacla (1942), a solução para sobrevivência do coletivo seria a integração positiva com a sociedade brasileira, por meio do reforço dos seus interesses e, principalmente, dos desejos do presidente Getúlio Vargas.

Nesse sentido, esses três desafios estão estampados nas estratégias linguístico-identitárias da edição de dezembro de 1942 da revista 'O Oriente' de Mussa Kuraiem. No texto analisado, as comparações entre Dom Pedro II e Vargas colocam ambos como figuras de aproximação com a comunidade árabe, em especial, a sírio-libanesa. Construindo o Brasil como um espaço de acolhimento e os imigrantes de tal coletividade como hóspedes gratos, a tentativa é de reforçar-se como uma comunidade ativa e respeitosa em relação aos interesses brasileiros na Segunda Guerra Mundial.

No geral, o texto e as análises propostas aqui, gestadas no cerne dos debates identitários produzidos dentro das áreas de Humanidades, nos ajudam a entender a complexa relação entre linguagens, culturas e identidades. A questão da imigração sírio-libanesa no Brasil, dialogando diretamente com essas três categorias, adiciona novos desafios, inclusive na concepção paradigmática de colonização para os pesquisadores. Como entender duas identidades colonizadas se encontrando em um Estado-nação aos moldes europeus em consolidação (ver debate de Civantos, 2017)?

Conceber tais questões nos trazem provocações novas e reforçam a importância analítica de materiais como a revista 'O Oriente', ainda pouco explorados por especialistas. O presente estudo, portanto, buscou lançar luz em tais fontes de análise, reforçando certos aspectos e discutindo as estratégias linguístico-identitárias. A partir deste, portanto, espera-se outros olhares e percepções sobre o material, colocando novas questões sobre a imigração sírio-libanesa ao Brasil.

Referências bibliográficas

Anderson, B. (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso Books.

Bou-Nacklie, N. E. (1994). The 1941 invasion of Syria and Lebanon: The role of the local paramilitary. *Middle Eastern Studies, 30*(3), 512–529.

Civantos, C. (2017). *The afterlife of Al-Andalus: Muslim Iberia in contemporary Arab and Hispanic narratives*. State University of New York Press.

Curi, G. (2020). A diáspora como instrumento político: A imprensa árabe no Brasil na primeira metade do século XX. *Pauta Geral – Estudos em Jornalismo, 7*(1), 1–15.

Curi, G. O. (2020). O conceito da Turāṯ e a produção intelectual da imigração árabe no Brasil. *Revista Territórios e Fronteiras, 13*(2), 214–235.

De Castro, I. C. S. (2020). Entre encontros e desencontros: Representação, debate público e participação política da comunidade libanesa de São Paulo e Foz do Iguaçu. *Revista Territórios e Fronteiras, 13*(2), 69–98.

Hall, S. (2016). *Cultura e representação* (D. Miranda & W. Oliveira, Trads.). PUC-Rio; Apicuri.

Huntington, S. P. (1997). *O choque de civilizações*. Objetiva.

Kumaravadivelu, B. (2006). A linguística aplicada na era da globalização. Por uma linguística aplicada indisciplinar. In *A linguística aplicada na era da globalização* (pp. 129–148). Parábola.

Kuraiem, M. (Org.). (1941, agosto 1). *O Oriente. Edição de Agosto, 14*(8). Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies. https://arabicocr-app.s3.amazonaws.com/oori_19410801_14_8_1.pdf.

Kuraiem, M. (Org.). (1942, dezembro). *O Oriente – Edição de Natal*. Órgão Representativo da Colônia Sírio-Libanesa no Brasil.

Kuraiem, M. (Org.). (1947, jan.-fev.). *O Oriente – Edição Jan-Fev*. Órgão Representativo da Colônia Sírio-Libanesa no Brasil.

Mazzelli, L. (2019). As políticas linguísticas monoglóssicas da Era Vargas: As proibições linguísticas em Santa Maria de Jetibá – Espírito Santo. In M. Savedra, T. Pereira, & M. Gaio (Orgs.), *Repertórios plurilíngues em situações de contato* (pp. 38–49). Edições LCV: LABPEC.

Mello, J. R. de S. (2018). *Uma parceria para o caos: A entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial*.

Mignolo, W. D. (2003). Bilinguajando o amor: Pensando entre línguas. In *Histórias locais/Projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*.

Moser, R. H., & Racy, A. J. (2017). The homeland in the literature and music of Syrian-Lebanese immigrants and their descendants in Brazil. *Diaspora, 19*(2–3), 280–311.

Oliveira, R. C. de. (2000). Os (des)caminhos da identidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais, 15*, 7–21.

Orlandi, E. P. (2005). O discurso sobre a língua no período Vargas (Estado Novo – 1937/1945). *Línguas e Instrumentos Linguísticos, 8*(15), 27–33.

Pinto, P. G. H., et al. (2016). El labirinto de espelhos: Orientalismos, imigração e discursos sobre a nação no Brasil. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM), 21*.

Ronsani, L. V. (2014). "Não devo falar em alemão": Os efeitos de sentido da interdição da língua alemã no Estado Novo (1937 a 1945).

Said, E. W. (2000). Invention, memory, and place. *Critical Inquiry, 26*(2), 175–192.

Said, E. W. (2004). *Fora do lugar: Memórias*. Companhia das Letras.

Said, E. W. (2007). *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia das Letras.

Tacla, P. (1942). Dom Pedro Segundo e o Presidente Getúlio Vargas na reverência dos sírios libaneses. In M. Kuraiem (Org.), *O Oriente – Edição de Natal*. Órgão Representativo da Colônia Sírio-Libanesa no Brasil.

Truzzi, O. (2001). O lugar certo na época certa: Sírios e libaneses. *Revista Estudos Históricos, 1*(27), 110–140.

Villar, V. L. G. (2012). *Os árabes e nós: A presença árabe na literatura brasileira* (Tese de Doutorado). Universidade Federal da Paraíba.

Weber, A. F. (2020a). Nacionalidade na imprensa e no rádio: Uma política de línguas na Era Vargas. *Linguagem em (Dis)curso, 20*, 491–502.

Weber, A. F. (2020b). O combate à imprensa em língua estrangeira no Brasil: Políticas e ideias linguísticas na legislação da Era Vargas. In A. C. D. Cavalheiro, A. C. Marchesan, A. D. Stübe, C. Horst, L. M. Paula, & M. N. S. Luz (Orgs.), *Entre as fronteiras do ensino, da pesquisa e da extensão: Estudos na área de letras* (pp. 25–40).

Wodak, R., De Cillia, R., & Reisigl, M. (1999). The discursive construction of national identities. *Discourse & Society, 10*(2), 149–173.

Woodward, K. (2014). Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual. In *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Vozes.

Zeghidour, S. (1982). *A poesia árabe moderna e o Brasil*. Editora Brasiliense.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/nzmyjj21.

Orientalismo e a Estética do Desejo em "*Alkamar A Minha Amante*" de Jamil Almansur Haddad

Alberto Sismondini[1]

Resumo: O presente estudo analisa a redescoberta de Jamil Almansur Haddad (1914-1988) como figura relevante da literatura brasileira, destacada por pesquisas recentes. Filho de imigrantes libaneses, Haddad foi poeta, ensaísta e tradutor, com uma obra marcada pela fusão de influências orientais e brasileiras. Em *Alkamar, a Minha Amante* (1935), o autor recorre ao Orientalismo, utilizando imagótipos repletos de exoticidades associadas à cultura árabe. A afinidade com traços do decadentismo que marcaram as primeiras décadas do século XX na Europa literária — personificados, em particular, pelo italiano Gabriele D'Annunzio — leva a propor a imitação, por parte do jovem autor brasileiro, de modelos europeus.

Palavras-chave: Jamil Almansur Haddad; Literatura Brasileira; Orientalismo; Imagótipos.

ORIENTALISM AND THE AESTHETICS OF DESIRE IN "*ALKAMAR A MINHA AMANTE*" BY JAMIL ALMANSUR HADDAD

Abstract: This study examines the recent scholarly rediscovery of Jamil Almansur Haddad (1914–1988) as a significant figure in Brazilian literature. The son of Lebanese immigrants, Haddad was a poet, essayist, and translator whose work is characterized by a synthesis of Eastern and Brazilian cultural elements. In *Alkamar, a Minha Amante* (1935), the author engages with Orientalism, employing imagotypes imbued with exoticisms traditionally associated with Arab culture. His proximity to the decadent aesthetic that dominated early twentieth-century European literature — epitomized, in particular, by the Italian writer Gabriele D'Annunzio — suggests a deliberate emulation of European literary models by the young Brazilian author.

Keywords: Jamil Almansur Haddad; Brazilian Literature; Orientalism; Imagotypes.

Um Intelectual cosmopolita e controverso da literatura brasileira

Nos últimos anos, Jamil Almansur Haddad (1914-1988) deixou de ser uma "ilustre desconhecido" da literatura brasileira, em grande parte graças ao trabalho seminal de Christina Stephano de Queiroz (2022). A sua pesquisa resgatou a importância desse intelectual poliédrico e controverso, cuja trajetória se desenrolou na efervescente cena cultural de São Paulo entre as décadas de 1930 e 1960.

Filho de imigrantes libaneses, Jamil Almansur Haddad construiu uma obra marcada pela fusão entre influências orientais e brasileiras. Embora não tenha seguido

[1] Professor Auxiliar do Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra – pesquisador do Centro de Literatura Portuguesa da Universidade de Coimbra. E-mail sarvagi@fl.uc.pt. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7965-7253..

os caminhos tradicionais da elite da sua época, como o comércio, a indústria ou a política, ele se destacou como um intelectual singular, cuja produção abrangia poesia, ensaios e traduções. Foi um dos primeiros a verter para o português as obras fundamentais da literatura mundial, incluindo uma edição integral de *Les Fleurs du Mal*, de Charles Baudelaire, e os escritos do Marquês de Sade, além de textos árabes e islâmicos, como passagens do *Alcorão* e narrativas de *As Mil e Uma Noites*.

Entre suas publicações mais importantes figuram *Alkamar, a Minha Amante* (1935) e *Orações Negras* (1939), obras nas quais seu estilo oscilava entre o lirismo exótico e o erotismo provocador. O seu reconhecimento transcendeu fronteiras, com a publicação, na França, de *Avis aux Navigateurs: Le Premier Livre des Sourates* (1977), um livro que combinava temáticas islâmicas e revolucionárias, conquistando a atenção dos meios intelectuais franceses. A sua visão da modernidade era cosmopolita e rebelde, situando-o à margem das grandes correntes literárias do Brasil, como a vanguarda da Semana de Arte Moderna de 1922 e os poetas da Geração de 1945.

Apesar de sua intensa atividade intelectual, Jamil Almansur Haddad foi progressivamente se afastando dos círculos literários a partir de 1964, até cair no esquecimento. Nos últimos anos de sua vida, reivindicou a cultura francesa como sua principal fonte de inspiração e não hesitou em criticar escritores modernistas e a poesia engajada, embora ele próprio tenha produzido versos de forte teor político. Sua obra, ao mesmo tempo conservadora nas formas poéticas e inovadora na abordagem de temas tabus, como o erotismo e a medicina, reflete a complexidade de um autor que se recusava a ser enquadrado em rótulos literários preestabelecidos.

A redescoberta de sua produção e sua reavaliação crítica são fundamentais para compreender a riqueza da literatura brasileira no século XX. A pesquisa de Christina Stephano de Queiroz, ao iluminar a trajetória e os escritos de Jamil, permite que sua contribuição singular volte a ocupar o espaço que merece no panorama cultural do Brasil. Seu percurso, marcado por tensões entre tradição e modernidade, bem como pela busca de uma poesia que transcendesse fronteiras nacionais, faz de Jamil Almansur Haddad uma figura inescapável para os estudos literários contemporâneos.

O estigma da exclusão desde a infância

Titular de um “nome pomposo”, como o próprio autor o definira, e exótico, o poeta enfrentou preconceitos desde a infância, mesmo em espaços que deveriam acolhê-lo. Na escola pública, destacava-se pelo seu desempenho exemplar em português, surpreendendo a professora, que fazia questão de apontar seu sucesso como algo extraordinário para um "estrangeiro". A facilidade com a escrita contrastava com a dificuldade em formar a letra "a", motivo de repreensões humilhantes que lhe causaram sentimentos de inferioridade. Durante os recreios, Jamil isolava-se, alheio às brincadeiras das outras crianças. Sua lancheira, com os sabores e aromas da culinária árabe, despertava a curiosidade dos colegas, mas também provocava estranhamento e comentários preconceituosos. Nos momentos de lazer da turma escolar, a sua paixão pelo desporto era sufocada pela exclusão, por ser considerado um estrangeiro. Rotulado como "turco", era sistematicamente deixado de fora das partidas de futebol, acumulando frustrações que o afastaram para sempre do jogo. Esses episódios deixaram marcas

profundas, refletindo as dores do preconceito e a solidão enfrentada por aqueles vistos como diferentes.

Alkamar: a minha amante

O início da trajetória literária de Jamil remonta a 1935, com a publicação de Alkamar, a Minha Amante, editado pela Livraria Editora Record em uma tiragem inicial de mil exemplares. Escrito durante um período de férias, o livro exalta a sensualidade dos amantes, mesclando clichês orientalistas com uma estética parnasiano-simbolista.

A obra abre com uma dedicatória a Raul Carlos Briquet (1887-1953), fundador da Sociedade Brasileira de Psicanálise em 1927, a quem Jamil se refere como "meu mestre melhor". Em seguida, segue em quatro capítulos — "Aspiração", "Alkamar, a minha amante", "Os Cantos outonais da primavera" e "Holocaustos" — O título Alkamar, que significa "lua" em árabe, chama a atenção por sua ambiguidade, uma vez que o termo é gramaticalmente masculino nessa língua. Esse jogo de contrastes reflete a tensão entre a tradição cultural e o imaginário poético que permeia a obra de Jamil, evidenciando sua busca por uma poética capaz de dialogar com diferentes culturas e estéticas.

"Aspiração": Simbad e o Vale dos Diamantes

Nesta primeira parte, surge logo um dístico que retoma os conceitos estéticos de Olavo Bilac, presentes no poema "Profissão de Fé", alvo da ironia da geração heroica do Modernismo. O poema "Os Sapos", de Manuel Bandeira, ironiza precisamente a aproximação idealizada por Bilac, que se via como um ourives da palavra.

> E CINZELA e clareia e lima e lavra e apura!
> Os deuses morrem mas a obra-prima perdura!
> (Haddad, 1935)

Sempre enquanto 'ourives da palavra', o poeta lapida imagens e reminiscências, evocando o Oriente, pela citação de um território, sede de numerosas minas de diamantes: o sultanato de Golconda, no subcontinente indiano, onde foram extraídos os espécimes mais valiosos, responsáveis por alimentar a lenda das riquezas coloniais das potências ocidentais (pense-se, por exemplo, no lendário *Koh-i-Noor*, guardado nos cofres da Torre de Londres). Os registos medievais da Europa e do Médio Oriente destacam a importância da Índia como uma fonte privilegiada de diamantes de alta qualidade. Entre esses relatos, incluem-se os de autores da Antiguidade e da Idade Média, anteriores ao século XII, que mencionam a produção de diamantes indianos utilizados, entre outras finalidades, para gravar gemas (OGDEN, 2018). Essa tradição também encontra eco na literatura, como na célebre narrativa da segunda viagem de Simbad, o Marujo, em *As Mil e Uma Noites*, na qual ele aporta numa misteriosa ilha, que num vale, aparece povoada por serpentes enormes e pela gigantesca ave roque, cujo ninho guardava preciosos diamantes. Além dessa referência ao Oriente, o poema também alude a uma figura emblemática da vida social parisiense, a princesa Zinaida Nikolaevna Yusupova, foragida dos bolcheviques após a eclosão da revolução russa de 1917 e afamada colecionadora de joias.

QUERO que o verso pompeie e brilhe
e maravilhe!

Seja raro e sonoro...Sôe, aos teus ouvidos,
Como, em Golconda, soam os diamantes partidos!

Haja fulguração, em cada estrofe,
mais que no escrínio da princeza Yussepoff!

Um ritmo depois de outro seja, em seus clarões,
como um abrir lento e faiscante de constelações

Lucile o poema claro e sem ter um defeito!
Tudo se aperfeiçoa, inclusive o perfeito!
(Haddad, 1935, p. 13-14)

"Alkamar a minha amante": a volúpia orientalista

O erotismo em "Ópio" de Jamil Almansur Haddad insere-se numa tradição literária onde o desejo e a sensualidade são elevados a um patamar quase místico. A idealização do corpo feminino como espaço de êxtase remete tanto ao exotismo orientalista quanto ao decadentismo europeu, que encontra em autores como D'Annunzio e artistas como Klimt um campo fértil para a fusão entre erotismo, arte e transgressão. Se em Haddad o harém e a figura da mulher evocam um Oriente sensualizado e objetificado, em D'Annunzio, a *femme fatale* é a encarnação do desejo destrutivo que condena o herói à ruína. Ambos os discursos partilham a dualidade entre fascínio e dominação, celebrando a pulsão erótica como força vital, mas também como perigo. No cruzamento entre a poética orientalista e a psicanálise freudiana, emerge um erotismo literário que tanto exalta o prazer quanto reflete as tensões culturais e simbólicas que o moldam. Aqui Jamil evoca o D'Annunzio, autor de *Intermezzo di rim*e, a coletânea que marcará para sempre a sua fama de autor obsceno. O próprio D'Annunzio dirá ter sido inspirado por «uma espécie de demência afrodisíaca» para cantar «todas as volúpias da carne». (Tosi, 1946, p. 129)

ÓPIO
TURCA dos olhos grandes, dá-me o teu carinho!
Na minha alcova mais amável do que um ninho,
E, inegualada e nobre,
a aleluia no meu leito pobre!

Na hora em que tua boca verter, sem ressábios
seu vinho voluptuoso na ânsia dos meus lábios
há de sentir tua alucinação
que tu és o meu hârem eu sou o teu sultão.
(Haddad, 1935, p. 17)

O poema "Ópio", de Jamil Almansur Haddad, pode ser analisado à luz do conceito de orientalismo formulado por Edward Saïd. No seu livro *Orientalismo* (1978), Saïd

argumenta que o orientalismo constitui um discurso ocidental que constrói o Oriente como um espaço exótico, sensual e misterioso, frequentemente representado como inferior, servindo para justificar a dominação cultural e política do Ocidente.

No poema, observa-se a presença de elementos que dialogam com essa perspectiva. A figura da "Turca dos olhos grandes" é apresentada de forma idealizada e erotizada, reforçando um imagótipo recorrente da mulher oriental como objeto de desejo e submissão, com os olhos a ressaltar como instrumento de sedução. A associação do eu-lírico ao "sultão" e da amada ao "hârem" remete à visão ocidental desse espaço como um lugar de prazer e exotismo, constituindo um dos imagótipos mais persistentes do orientalismo literário. Além disso, nota-se um uso simbólico de referências ao Oriente como cenário de êxtase e deleite, sem um compromisso com a cultura turca ou islâmica em si, o que pode ser interpretado como um reflexo da tradição orientalista na literatura. No universo dos amantes, o olhar transcende a simples visão para tornar-se um elo de comunhão profunda. Tal como no Médio Oriente, onde o olho é visto como um emissor de força vital, entre aqueles que se amam, ele revela e absorve emoções, num fluxo constante de sentimentos. Quando os olhares se encontram, o mundo exterior desvanece. Cada gesto, cada centelha de brilho no olhar, carrega mensagens silenciosas que dispensam palavras. Trata-se de uma penetração recíproca, uma fascinação mútua em que os segredos mais profundos são partilhados. Os olhos tornam-se fontes, vertendo desejos e memórias, enquanto o outro os acolhe como quem bebe da nascente. Nessa troca, não há distância; há apenas a construção de um espaço comum, uma experiência partilhada onde cada piscar de olhos prolonga a promessa de um amor sem palavras.

No entanto, é relevante considerar que a análise de Saïd se aplica principalmente ao discurso europeu sobre o Oriente. Já Jamil Almansur Haddad, enquanto autor brasileiro, escreve a partir de um contexto latino-americano, que ocupa uma posição diferente dentro do sistema global de representações, embora, por essa altura, porém dependente do olhar eurocêntrico dos modelos estéticos do autor. Assim, pode-se questionar se a sua abordagem se insere na mesma lógica de exotização ou se representa uma reinterpretação desse imaginário dentro de um outro contexto cultural.

> O FREMOR que te ferve nas carnes divinas
> teus seios que palpitam como tremulina
> os gritos de loucura que há na tua entranha
> me sugerem esta impressão vesana e estranha
> as fibras, que em teu corpo ardem em convulsões,
> são outros tantos pequeninos corações.
>
> Na noite alucinante
> em que eu te chamo e tu me chamas
> noite em que minhas flamas beijam tuas flamas,
> sinto, ansioso e fremente,
> em cada beijo teu um beijo diferente!
>
> Facinação! Carne e esplendor! Deslumbramento!
> Glória a ti! E's o harêm! E. extático e devasso,
> eu sinto em cada novo abraço,
> a volúpia de um novo desvirginamento!

(Haddad, 1935, p.18)

Considerando a relação entre o eu lírico e a mulher, esta entrega-se a um frenesi voluptuoso, numa febre de carne que arde e palpita. Seus seios, como tremulina, estremecem sob o ímpeto do desejo, e os seus gritos de loucura ecoam na noite alucinante. O eu lírico, tomado por essa impressão vesânica e estranha, vê no corpo dela uma trama de fibras que convulsionam como pequeninos corações em êxtase.

Quando a chama de um encontra a do outro fundem-se em um fulgor incontrolável, cada beijo abrindo-se em novas sensações, sempre diferentes, sempre renovadas. No delírio desse enlace, o desejo consome e se reinventa a cada instante, numa voragem que não se sacia, numa volúpia sem limites. E, no auge desse ardor, os dois chamam-se e respondem-se, como labaredas que se procuram e se devoram na mesma combustão febril.

As provas sucessivas insistem nos mesmos tons de um sensualismo exangue, onde surge um sentimento do instinto, da carne, da luxúria, que envolve homens e paisagem, transformada em cor intensa e violenta, um fulgor sensual que atordoa e inflama o sangue. Poucas páginas adiante, o público deparava-se, perplexo, com *primeira noite*, poesia em que o autor descrevia, com abundância de pormenores orientalistas, uma primeira experiência sexual.

PRIMEIRA NOITE
DELICIADO, diviso
que me transportas
para outros mundos de fulgor irrevelado

Na terra abriste as oito portas
que Allah promete abrir, aos bons, no paraíso

Oh que festa esplendente a festa do pecado!

Rolam-te os cachos do cabelo jardo
sobre os teus seios... E são o único resguardo
do teu corpo... Tu estás vestida de cabelo!

E teu corpo em clarões! Altair! Setestrelo!

Essências da doçura,
vinhos de embriagar, fragrâncias de tonturas,
para a noite inicial, tu guardas para o amado...

Primavera! Magia! És bela no pecado!
São iguais a dois íris teus braços abertos!

Senhor! Não foram sem oásis os desertos!
(Haddad, 1935, p. 21-22)

Consideremos um excerto do poema “Alvíssima”.

ALVISSIMA

A TUA face, que se estela e se redoira,
é como enorme, deslumbrante rosa loira!

Teu olhar é saudade de Altair!
És toda flama! E os dois colares dos teus dentes,
maravilhosamente, a sugerir
o beijo claro de dois crecentes!

Luz! Há, na ponta clara dos teus seios,
dois vagalumes que se fizeram vermelhos
para pousar em duas rosas muito brancas.
(Haddad, 1935, p. 29)

A poesia evoca um candor sagrado que remete à estética simbolista de Cruz e Sousa, onde a luz e a pureza se entrelaçam a um desejo que se torna ultraterreno. A imagem da "rosa loura" e das "rosas brancas" representa um ideal de beleza quase divina, enquanto o olhar nostálgico de Altair acrescenta uma dimensão celeste e melancólica. A meia-lua oriental e o símbolo dos crescentes sugerem um eco identitário do Médio Oriente, impregnado de misticismo e sensualidade. A fusão de elementos naturais e luminosos expressa uma volúpia que transcende o real, transformando a figura feminina num ícone simultaneamente sagrada e profana.

Se considerarmos Haddad como representante de uma poética qualificada de passadista pelos modernistas da *geração heroica* de 1922, na qual Menotti del Picchia proclamava o fim das representações femininas à semelhança da *femme fatale* romântica, parnasiana ou simbolista – uma estética que, à época da publicação, já se tornara predominante no meio artístico paulista –, compreende-se o motivo pelo qual esta obra foi recebida com algum embaraço. Num ambiente literário marcado pela busca de uma expressão poética autêntica da identidade nacional, num momento em que predominavam as tendências da poesia social, num período de transição entre o Modernismo e a Geração de 1945, a obra de estreia de Jamil suscitou um certo espanto.

Traços dannunzianos em *Alkamar, a minha amante*: uma leitura comparativa

A presença do modelo dannunziano em *Alkamar, a minha amante* manifesta-se de modo particularmente nítido na construção da figura feminina, nas escolhas imagéticas, no ritmo sensual do verso e na fusão de erotismo, exotismo e esteticismo. A mulher-amante criada por Jamil Almansur Haddad aproxima-se da musa idealizada por Gabriele D'Annunzio, especialmente no ciclo poético de *Alcyone*, onde o corpo feminino se confunde com a natureza (panismo) e a experiência amorosa adquire contornos litúrgicos e pagãos.

Em Jamil, a figura de Alkamar é uma entidade mística e sensorial, que conjuga perfume, brilho e desejo. No poema "Evoé", evocativo dos ritos dionisíacos, lemos.

EVOÉ
No festim delicioso,
em que tu ardes e eu ardo,
tentadora e candente és a taça do gôso!
Libo o psítio em teu corpo de resêda e nardo!

(Haddad, 1935, p.19)

Tal como D'Annunzio, o poeta brasileiro associa a mulher a forças cósmicas e fragrâncias sensoriais — há aqui uma fusão sinestésica que se repete ao longo da obra. Essa "taça de aromas" evoca, por exemplo, a musicalidade vegetal e líquida de *La pioggia nel pineto*, quando o poeta italiano escreve:

> Ma odo parole / più nuove / che parlano gocciole e foglie..."
> (Mas ouço palavras / mais novas / que falam as gotas e as folhas...)
> (D'Annunzio, 2010, p. 42)

Ambos os poetas partilham uma escuta refinada e uma atenção hipersensível aos detalhes da experiência sensorial, quase como se o corpo da mulher e a paisagem ao redor fossem regidos por uma mesma orquestra interior.

Além disso, o erotismo dannunziano — elaborado, aristocrático, muitas vezes sacrílego — encontra eco no modo como Jamil representa a mulher. Em "Olhos fechados", os olhos da amante adquirem contornos de gemas orientais:

> E, aos teus olhos fechados, num êxtase eu sonho
> que tua pálpebra é, sobre o olhar a luzir,
> como um estojo régio que, cioso, ocultara
> uma pedra preciosa que, de tersa e rara
> não encontra rivais nem sequer em Ofir!
> (Haddad, 1935, p. 30)

Esta evocação bíblica, alusiva ao rei Salomão, remete ao gosto decadentista pelas figuras do imaginário oriental que povoa o simbolismo francês e italiano. É o mesmo erotismo dos salões de *Il piacere*, onde a mulher é ao mesmo tempo deusa e presa, objeto de culto e desejo estético. Como anota D'Annunzio:

> Bisogna fare la propria vita come si fa un'opera d'arte.
> (É preciso fazer da própria vida como se faz uma obra de arte.)
> (D'Annunzio, 1989, p. 286)

O prazer, para ambos, não se resume ao corpo — é ritual, *mise-en-scène*, símbolo. Nesse sentido, também se aproxima o uso que ambos fazem da metáfora animal para descrever o corpo feminino. No poema "Fastígio extinto", Jamil escreve:

> E NO teu corpo de pantera e de columba / houve o apogeu e o fausto e houve o delíquio e a tumba.
> (Haddad, 1935, p. 45)

A pantera, felino indolente, surge aqui como símbolo de um erotismo que se manifesta no repouso, na languidez, no excesso dos sentidos. É o mesmo erotismo que permeia a descrição de Elena, personagem de *Il Piacere*, cujos gestos são sempre coreografados pela volúpia — como a Danae de Correggio, contemplada por Andrea Sperelli, protagonista da obra, na Galleria Borghese, que, aludindo com delicadeza à união carnal cantada por Ovídio, levanta suavemente de seu ventre um lençol branco — símbolo

do véu virginal — para acolher o amante divino sob a forma de nuvem dourada, que a banha e a preenche com moedas.

A linguagem de *Alkamar* contribui ainda para essa atmosfera: é uma linguagem de imagens saturadas, rica em ornamentos, que privilegia a sensação e a aparência. A musicalidade do verso, embora mais breve e menos simétrica do que a de D'Annunzio, procura igualmente a harmonia entre som, imagem e sentido. Como D'Annunzio, Jamil parece perseguir uma forma de beleza que transcende a moral e se estabelece como fim em si mesma.

Por fim, destaca-se também um erotismo religioso, onde a mulher não apenas é desejada, mas adorada. Em várias passagens, a amada-lua é descrita como uma entidade celeste, como no poema "Final de Confidências":

> Tu clareavas a noite como um diadema.
> (Haddad, 1935, p. 48)

A amálgama entre o perigo do desejo e o perfume da espiritualidade remete diretamente ao culto dannunziano da beleza — uma beleza que fascina porque, ao mesmo tempo, corrompe e redime.

> FLAMA E PÓ
> Rompeste, cheia, a taça do melhor licor!
> Quando o amor era um auge, tu mataste o amor!
> Ma um consolo resta entre o que me angustía
> só se reduz a cinza o que foi braza um dia!
> (Haddad, 1935, p. 54)

Orientalismo e erotismo: a formação lírica de Jamil Almansur Haddad

A recepção controversa de *Alkamar, a minha amante* revelou desde cedo o desalinhamento de Jamil Almansur Haddad face às tendências literárias do modernismo paulistano. Longe do experimentalismo vanguardista, o jovem poeta optou por uma estética refinada, de inspiração simbolista e parnasiana, que privilegiava a forma, o culto da beleza e a sensualidade aristocrática. Neste contexto, o erotismo exaltado que atravessa a obra aproxima-se do modelo europeu representado por Gabriele D'Annunzio, cuja influência se faz sentir nas imagens luxuriantes, na musicalidade do verso e na construção idealizada da figura feminina. No entanto, Haddad adapta esse legado à sua própria sensibilidade lírica: o hedonismo afirmativo de D'Annunzio dá lugar, em *Alkamar*, a um erotismo atravessado pela ausência e pela introspecção. O corpo da mulher torna-se espaço simbólico de desejo e perda, num jogo sensorial que é também afetivo. Longe de ser mera imitação, essa tensão entre o modelo europeu e a voz brasileira revela uma etapa formativa, em que a assimilação das influências serve à busca de um caminho próprio. *Alkamar* é, assim, mais do que um exercício de estilo: é o prenúncio de uma obra madura, marcada pelo rigor formal e por uma lírica profundamente pessoal.

Referências bibliográficas

Amar, Z., & Lev, E. (2017). Most-cherished gemstones in the medieval Arab world. *Journal of the Royal Asiatic Society*, *27*(3), 377–401. https://www.jstor.org/stable/i26187299

Anônimo. (2007). *Livro das mil e uma noites* (Vol. 3, ramo egípcio; M. M. Jarouche, Trad.). São Paulo, SP: Globo.

Bilac, O. (1902). *Poesias*. Rio de Janeiro – Paris: Garnier.

D'Annunzio, G. (1883). *Intermezzo di rime*. Roma: Sommaruga.

D'Annunzio, G. (1989). *Il piacere*. Milano: Mondadori.

D'Annunzio, G. (2010). *D'Annunzio essenziale: Alcyone; La figlia di Iorio; Il piacere*. Pescara: Fondazione Edoardo Tiboni – Centro Nazionale di Studi Dannunziani.

Haddad, J. A. (1935). *Alkamar, a minha amante*. São Paulo, SP: Record.

Ogden, J. (2018). *Diamonds: An early history of the king of gems*. New Haven, CT – London: Yale University Press.

Queiroz, C. S. (2022). *A Lua do Oriente e outras Luas: Biografia e seleção de poemas de Jamil Almansur Haddad*. Cotia, SP: Ateliê.

Said, E. W. (2007). *Orientalismo: L'immagine europea dell'Oriente* (S. Galli, Trad.). Milano: Feltrinelli.

Tosi, G. (1946). *Gabriele D'Annunzio à Georges Hérelle: Correspondance accompagnée de douze sonnets cisalpins*. Paris: Denoël.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/ave4wt21.

Tornando-se árabe e branco no Brasil de Oracy Nogueira

John Tofik Karam[1]

Resumo: Este ensaio indaga sobre como os imigrantes do Oriente Médio se tornaram árabes e brancos no Brasil, de acordo com o que Oracy Nogueira chamou de preconceito de marca ou cor. Nogueira (2007 [1954]) faz algumas observações sobre os imigrantes e descendentes médio-orientais que, por sua parte, escreveram sobre Itapetininga, a cidade onde o autor fez sua pesquisa mais notável. Em particular, Hehil Abuázar, um descendente de libaneses, publicou *Um adeus em cada esquina: recordações de gente nossa* (1974). Ambientado na época em que Nogueira estudou o preconceito de marca em meados do século XX, o livro de memórias de Abuázar mostra como as origens etnizadas como árabe, libanesa, síria ou turca vieram a complementar, em vez de comprometer, a racialização branca. Beneficiando-se do preconceito de marca os médio-orientais em Itapetininga ganharam influência tanto no governo quanto no mercado, pois a sua racialização branca culminou em casamentos não com afro-brasileiros, mas sim com luso-brasileiros ou outros imigrantes. No Brasil de Oracy Nogueira, a arabicidade e a brancura se confluíram através de casamentos mistos, racismo antinegro e um mítico igualitarismo racial.

Palavras-chave: Oracy Nogueira; "Preconceito de marca"; Etnicidade e raça; Itapetininga; Oriente Médio.

BECOMING ARAB AND WHITE IN ORACY NOGUEIRA'S BRAZIL

Abstract: This essay explores how Middle Eastern immigrants became Arab and white in Brazil, according to what Oracy Nogueira has called prejudice of mark or color. Nogueira makes some observations about Middle Eastern immigrants and descendants who, for their part, wrote about Itapetininga, the city where Nogueira did his most notable research. In particular, Hehil Abuázar, a descendant of Lebanese, published *Um adeus em cada esquina: recordações de gente nossa* (1974). Set at the time when Nogueira studied color or mark prejudice in the mid-twentieth century, Abuázar's memoir shows how ethnicized origins like Arab, Lebanese, Syrian, or Turkish came to complement, rather than compromise, white racialization. Benefiting from the prejudice of mark, Middle Easterners in Itapetininga gained influence in both government and the marketplace, as their white racialization culminated in marriages not with Afro-Brazilians but with Portuguese-Brazilians or other immigrants. In Oracy Nogueira's Brazil, Arabness and whiteness converged through mixed marriages, anti-black racism, and a mythical racial egalitarianism.

Keywords: Oracy Nogueira; "Color prejudice"; Ethnicity and race; Itapetininga; Middle East.

[1] Antropólogo por formação, é professor titular no Departamento de Espanhol e Português na Universidade de Illinois, Urbana-Champaign, onde também atua como diretor do Centro Lemann de Estudos Brasileiros. Seus bisavós maternos partiram de Jounieh e Sarba no final do século XIX e se estabeleceram em Porto Velho, onde nasceu sua avó materna que inspirou suas pesquisas acadêmicas, como *Um outro arabesco* e mais recentemente, *Manifold Destiny*. E-mail: karam@illinois.edu. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7897-6981.

Torna-se árabe e branco, pois não se nasce com a diferença étnica e racial. No Brasil esse processo se desenvolve através do preconceito de marca ou cor, conforme proposto por Oracy Nogueira. Embora não sejam o foco de seu trabalho, os imigrantes do Oriente Médio – assim como seus pares da Ásia e da Europa – se beneficiaram de um sistema que institucionalizou esse preconceito de marca. A cidade de Itapetininga onde o autor fez sua pesquisa mais notável atraiu imigrantes médio-orientais desde o final do século XIX. Aparecem em algumas observações do grande intérprete do Brasil. Ao mesmo tempo, esses imigrantes e seus descendentes em Itapetininga desempenharam papeis de maior destaque, como comerciantes, vereadores e até escritores. Em particular, Hehil Abuázar, um descendente de libaneses, compôs *Um adeus em cada esquina: recordações de gente nossa* (1974). Ambientado na época em que Nogueira estudou o preconceito de marca em meados do século XX, o livro de memórias de Abuázar mostra que a formação étnica como árabe, libanesa, síria ou turca veio a complementar, em vez de comprometer, a identificação branca. Beneficiando-se do preconceito de marca", os médio-orientais em Itapetininga ganharam influência tanto no governo quanto no mercado, pois a sua racialização culminou em casamentos não com afro-brasileiros, mas sim com luso-brasileiros ou outros imigrantes. No Brasil de Oracy Nogueira, a arabicidade e a brancura se confluíram através de casamentos mistos, racismo antinegro e um mítico igualitarismo racial.

Ao seguir o trabalho de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, meu ensaio visa repensar Oracy Nogueira como um estudioso de relações étnicas e raciais. O autor mostrou que os imigrantes alemães, italianos, japoneses, libaneses e sírios igualaram, se não suplantaram, os luso-brasileiros em mobilidade social e em meio da marginalização contínua da gente de cor. Em negócios e ócios, bem como em questões familiares, os imigrantes médio-orientais participaram da formação étnica "na direção da branquitude" da "rejeição da negritude", parafraseando Mitchell (2017, p. 122). O autor anotou o que hoje chamaríamos de diferença étnica em relação à política de cor que valorizava a brancura e menosprezava a negrura (Inkpin, 2019). Nogueira não teorizou como imigrantes se tornaram brancos, pois seu foco era as relações raciais e não a "formação racial" (Omi e Winant, 1994). No entanto, as notas empíricas do autor sobre os libaneses, sírios e outros imigrantes revelam um tipo de privilégio racial que Sovik caracterizou como a "invisibilidade dos brasileiros brancos" (2017, p. 13). No Brasil de Oracy Nogueira, os médio-orientais ganharam tanto reconhecimento étnico quanto privilégio racial. Reler o trabalho de Oracy Nogueira levanta a questão de como a identificação étnica dificulta, em vez de reparar, um acerto de contas com as desigualdades racializadas.

Consequentemente, o objetivo deste ensaio é entender a formação da diferença médio-oriental na ideologia racial "ostensivamente miscigenacionista e igualitária" do Brasil, como escreveu Nogueira (1998, p. 196). Esse grande intérprete do Brasil faz referências passageiras a imigrantes sírios e libaneses de forma semelhante à que escreve sobre imigrantes italianos ou alemães e, em menor grau, imigrantes japoneses. Sua suposição parecia ser que as origens dos migrantes internacionais importavam menos do que sua aparente falta de cor e de características físicas usadas para aviltar os afro-brasileiros. Em *Pesquisa social: introdução às suas* técnicas (1969), Nogueira escreveu: "se alguém usa o termo turco em referência aos nascidos na Turquia, Síria, Líbano, etc., é porque eles confundem essas diferentes nacionalidades" (Nogueira, 1968, p. 61). Ele não precisava acrescentar que o equívoco decorreu do fato de que os

chamados turcos deixaram terras que faziam parte do império otomano que se tornaram colônias anglo-francesas e, mais tarde, e transformaram no que hoje conhecemos como Líbano, Palestina e Síria. Independentemente disso, na abordagem de Nogueira, ser chamado de turco indicaria a suposta ancestralidade ou origem de alguém, um fato social com menos importância do que a aparente falta de marcas difamadas pela sociedade em geral. O ponto importante é que os imigrantes médio-orientais se tornaram árabes e brancos, categorias maleáveis de diferença por meio da etnicização e racialização. Ao mesmo tempo, os médio-orientais eram avessos à mistura e misturavam com luso-brasileiros ou euro-brasileiros, e não afro-brasileiros, em uma matriz desigual de diferenças raciais e étnicas no Brasil de Oracy Nogueira.

O ainda jovem pesquisador notou a diferença médio-oriental em seu texto clássico de 1954, "Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestões de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil" no *XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. O autor cita "um descendente de sírios" que, "gracejando", comentou: "O problema do italiano, no Brasil, é o da *desmacarronização,* assim como o do sírio é o da *desquibização* e, o do alemão, o da *desbifização*. O do preto é o do branqueamento" (grifos do autor, 2007, p. 298-9). Feito por um descendente sírio, este enquadramento improvisado da diferença étnica e racial equiparou a atenuação cultural de imigrantes à expectativa de branqueamento imposta aos afro-brasileiros. O autor usou esta observação para sugerir que "onde o preconceito é de marca, o dogma da cultura prevalece sobre o da raça" (Nogueira, 2007, p. 298). O intérprete do Brasil aponta para a construção desigual da diferença étnica e racial, já que migrantes internacionais da Ásia, da Europa ou do Oriente Médio não pagam um preço tão alto quanto os afro-brasileiros.

Hehil Abuázar participou dessa construção cultural étnica e médio-oriental. No seu livro de memórias, apresentou-se como filho de naturais de Marjeyoun que "não eram imigrantes," pois "vieram com um bom capital para investir [...]" (Abuázar, 1974, p. 40). Seus pais, Eliazar Abuázar e Moza Farak Buchain Abuázar, o mandaram para o "Colégio Oriental" em São Paulo, onde era "aluno interno […] obrigado a estudar profundamente o árabe" (Abuázar, 1974, p. 101). Recordava que depois de passar "meses seguidos de estudos" na capital, regressava para Itapetininga e uma "das primeiras coisas que eu ia fazer era visitar o (Jorge) Ozi," pai do eventual prefeito de Itapetininga, José Ozi (1960-1963). Hehil Abuázar conta que "gostava de falar em árabe com esse que era o tipo acabado de um ancião [...] que era muito amigo de meu pai" (Abuázar, 1974, p. 101). O "nome árabe" da família, explicou Abuázar, foi "Hruzi" e foi "adaptado à nossa língua" portuguesa para "Ozi [...] que se parece a italiano" (Abuázar, 1974, p. 18). Tanto na língua quanto no sobrenome, a diferença árabe era cultural e podia adaptar-se à sociedade brasileira.

Nogueira vê as relações étnicas e raciais através do legado colonial luso-brasileiro. No parágrafo final do mesmo artigo, o autor especifica que "a ideologia brasileira de relações interraciais ou interétnicas" é "assimilacionista" e "miscigenacionista" (2007 [1954], p. 297). Ele explica: "Em geral, espera-se que o indivíduo de outra origem, que não a luso-brasileira, abandone, progressivamente, sua herança cultural, em proveito da 'cultura nacional'" (2007 [1954], p. 298). Essa expectativa dominante, ele conclui, é evidente "[…] tanto em relação aos elementos de procedência africana e indígena como em relação aos imigrantes estrangeiros e sua descendência" (2007 [1954], p. 298). Para o autor, "africanos e indígenas", bem como "imigrantes

estrangeiros e seus descendentes", passaram por um processo de dominação cultural "luso-brasileira" (2007 [1954], p. 298). Embora o processo de desenraizamento seja distinto para brasileiros de cor e imigrantes estrangeiros, para usar novamente a terminologia do pesquisador, o parâmetro para assimilá-los é o mesmo: luso-brasilidade.

Depois de se formar do Colégio Oriental, Abuázar foi cursar direito na Universidade Mackenzie, também em São Paulo. Já com título de doutor, ele regressou a Itapetininga onde ganhou fama por ser um "professor, gramático, filósofo, de uma notável cultura jurídica e geral"[2]. Mesmo com esse capital simbólico no interior de São Paulo, no seu livro de memórias, Abuázar mostrou algum remorso pelo nome explicitamente árabe: "Não podia também ter um nome brasileiro? Como não seria maravilhoso agora se me chamassem, por exemplo, de nhô Juca!" (Abuázar, 1974, p. 127), pois o seu nome, Helil, parece uma tentativa de transliterar Khalil. Ele notou que outros conterrâneos chegaram a mudar de nome por completo. "Quem diria", declarou ele, "que os irmãos Almeida [...] são descendentes de árabes?". Abuázar lembrou que o "pai chama-se Seme e seu irmão, Jamil", explicando que "por ser de pronúncia difícil, substituiu o próprio nome por Almeida" (Abuázar, 1974, p. 127). Seja de forma gradual ou abrupta, parecia inexorável o caminho para a brasilidade.

Os imigrantes experimentaram um maior grau de mobilidade social do que os afro-brasileiros, cuja ascensão limitada Nogueira via como dependente do branqueamento por meio de casamentos mistos com luso-brasileiros ou outros estrangeiros. Esses determinantes étnicos e raciais de classe são uma das implicações de *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*, livro publicado em 1955, um ano após seu artigo acima mencionado (Nogueira, 1998). Tanto o livro quanto o artigo foram baseados em pesquisa que ele liderou no município de Itapetininga, entre 1951 e 1952, apoiada pela UNESCO. O autor comparou a trajetória de estrangeiros e seus descendentes com pessoas de cor na sociedade local, na linguagem dele. Os "descendentes de estrangeiros" em Itapetininga somavam entre 20 e 25 por cento da população municipal na época de seu estudo (Nogueira, 1998, p. 170). "Alguns elementos italianos, sírios (ou libaneses) e estrangeiros de outras origens", supôs o autor, "já se encontram entre os mais abastados habitantes do município" (Nogueira 1998, p. 174). O autor continuou que descendentes de imigrantes começaram a ocupar cargos de colarinho branco. Na versão curta do estudo da UNESCO acima mencionado, o intelectual observou "[…] a presença e importância da colônia sírio-libanesa na cidade (de Itapetininga) desde o começo do século […]" (Nogueira, 1962, p. 399). Reconhecendo que "a cor branca facilita a ascensão social, não a garante por si mesma" (Nogueira, 1998, p. 167), o intérprete explicou que qualquer estrangeiro acumulava capital cultural e material que o levava a ser "aceito na medida em que oferece perspectivas de deixar de ser estrangeiro". Enquanto isso, "gente de cor" se sujeitou ao que o pesquisador chamou de preterição, uma "prática de inclusão que exclui" (Stutzman, 1981, p. 59). Nogueira localizou essa preterição em uma hierarquia racial baseada em um preconceito de marca, no Brasil, diferente do que ele chamou de exclusão incondicional que ocorreu através do preconceito de origem nos Estados Unidos.

Abuázar se via não apenas como árabe ou libanês, mas também se racializou como branco, se não quase europeu, como o próprio Nogueira caracterizou os imigrantes

[2] Alberto Isaac, "O enigmático homem que passa", *Correio de Itapetininga*, 15 outubro de 2021, https://correiodeitapetininga.com.br/coluna/o-enigmatico-homem-que-passa/.

médio-orientais. Abuázar refletiu que "o fator racial manifesta-se por várias gerações," explicando que "eu mesmo sou bisneto de uma inglesa, de sobrenome Woodsworth, casada com o filho mais novo de Geris Abuázar, meu trisavô, e que se chamava M'Hanna. Casou-se ao tempo em que estudava na Inglaterra, fazendo o curso de Direito". Continuou que os parentes no Brasil notavam "a semelhança entre mim e a minha bisavó inglesa," pois, "de fato, eu era também loiro, como meu pai […]" Ele concluiu que "numa mesma família sempre uns são mais para este ou aquele lado […]" (Abuázar, 1974, p. 149). A sua identificação com o lado mais alvo da família tinha a ver com o legado colonial anglo-francês no Mashriq (atual Líbano, Palestina e Síria) e a ideologia racial brasileira que marginalizava a gente de cor.

Os médio-orientais e outros imigrantes não apenas se beneficiaram e perpetuaram o preconceito de cor, mas também se apegaram aos "ideais", ou mitos, do "igualitarismo racial" (Nogueira, 1998, p. 200-201). Nogueira escreveu que "a ideologia brasileira de relações raciais como integrada, de um lado, pelo preconceito e, de outro, pelos ideais de igualitarismo racial […]" (Nogueira, 1998, p. 200-201). Na versão integral do estudo da UNESCO acima mencionado, Nogueira incluiu uma nota sobre um "comerciante sírio que tem muitos fregueses e amigos entre a população de cor" (Nogueira, 1998, p. 209). Esse sírio em particular, dono de um bar em Itapetininga, confessou que deixou de falar com um determinado cliente que não havia pagado integralmente a conta do bar. Mas o sírio enfatizou a sua disposição afável para com todos, concluindo com um epíteto racial: ""Não deixo de cumprimentar nem […] nem um negro feridento que passe aí pela rua". Essa alegação simultânea de cordialidade e de racismo demonstra o cotidiano da preterição nesse preconceito de marca. Os médio-orientais e outros imigrantes praticavam um "igualitarismo racial" que subordinava a negrura e elevava a brancura (Inkpin, 2019).

Ambos, Nogueira e Abuázar, escreveram sobre a cidade de Itapetininga nos anos 50, mas o tema das relações raciais do sociólogo se ausenta quase por completo do livro do memorialista. Abuázar destaca as procedências de muitos imigrantes, mas faz apenas uma única referência à presença afro-brasileira. Ao recordar da época em que "usava-se ainda o cavalo, o burro, [e] a mula para pequenas idas e vindas" em solo itapetiningano, Abuázar apontou para o "Patrício, um velho preto, muito bonzinho" que "de vez em quando aparecia" com "a carroça" que transportava "mercadorias que chegavam à estação sorocabana" (Abuázar, 1974, p. 58). Teorizada por Nogueira, a chamada preterição se vê na única referência que Abuázar faz a um afro-brasileiro em uma passagem escrita sobre os meios de transporte tradicionais numa cidade interiorana paulista. Enquanto a presença negra faz parte da paisagem, as origens alemãs, árabes, italianas e nipônicas surgiam como as principais influências entre muitos itapetininganos.

Estudando o preconceito de marca em meio a um suposto igualitarismo racial idealizado, Nogueira fez uma abordagem biográfica em seu último livro, *Negro Político, Político Negro - A Vida do Doutor Alfredo Casemiro da Rocha, Parlamentar da República Velha* (1992). Aqui, os médio-orientais fizeram aparições especiais nos últimos anos da vida de Alfredo Casemiro da Rocha, senador negro da primeira república brasileira. Esse "baiano de cor" migrou para a cidade de Cunha, no estado de São Paulo, onde sua proeminência política cresceu e diminuiu com o que ficou chamado de Velha República (1889-1930). O autor contou que, após a Revolução de 1930 que encerrou sua carreira política, Alfredo Casemiro da Rocha passou a "estreitar o relacionamento" com a velha guarda política em Cunha, "até mesmo com os 'turcos', na verdade, libaneses, como o

Jorge Carone, o Miguel Elias, o José Elias Abdala, o Alfredo Otachi, que passaram a comparsas assíduos do jogo de baralho" (Nogueira, 1992, p. 220). Alfredo Otachi, para o autor, era "o primo de Jorge Carone que viera ainda menino do Líbano" (Nogueira, 1992, p. 226), dono de uma casa de dois andares que alugou ao Clube Recreativo de Cunha, onde os chamados turcos jogavam cartas com o senador negro. O pesquisador qualificou que "em Cunha, os estrangeiros eram tão poucos que, em geral, eram conhecidos pelos respectivos adjetivos gentílicos – seu Chico Espanhol, seu Júlio Italiano, seu Manoel Português, seu Miguel Turco [...]" (Nogueira, 1985, p. 56). Com privilégio racial e distinção étnica, os turcos marcam a marginalização política de um estadista negro num *establishment* branco. Os médio-orientais eram não só brancos, mas também turcos.

Abuázar destacou as conquistas políticas de seus patrícios, em particular, José Ozi (Abuázar, 1974, p. 127). Ozi iniciou sua carreira política na Câmara Municipal de Itapetininga, elegendo-se prefeito (de 1960 a 1963), e ocupando a Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo (de 1971 a 1975). O escritor também menciona seu irmão, Paulo Ozi, que se elegeu, e se reelegeu, vereador em Itapetininga nas décadas de 1950, 1960 e 1970, e chegou a exercer o cargo de procurador do Estado (Abuázar, 1974, p. 127). Abuázar até citou o engenheiro Walter Toufik Cury (sic), que ocupou o cargo de prefeito de Itapetininga de 1969 a 1973 (Abuázar, 1974, p. 153). Abuázar evitou detalhes sobre os mandatos deles, mas anteriormente fez uma observação do *status quo* político depois da Revolução de 1930, escrevendo que os governantes dessa época herdaram "a política do compadresco, do coronelismo, do parentesco, do mercantilismo, do tráfico, enfim, de influências e das famosas trocas de favores [...]" (Abuázar, 1974, p. 111). Rotulados árabes, brancos ou turcos, os médio-orientais de Itapetininga já faziam parte do *establishment* político brasileiro.

Nogueira percebeu assimetrias étnico-raciais no que chamou de cruzamento. O termo podia referir-se à hibridização de espécies diferentes, sinônimo de mestiçagem, miscigenação ou mistura. Kabengele Munanga empregou o termo "cruzamento" tanto quanto "miscigenação" em *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra* (1999), publicado cerca de quatro décadas depois de "Preconceito de marca" de Oracy Nogueira. Reconhecendo Nogueira como fundamental para decifrar o racismo no Brasil, Munanga concebeu a "mestiçagem" como "a generalidade de todos os casos de cruzamentos", com dimensões sociais, políticas e econômicas. Com uma abordagem abrangente parecida, em *O desenvolvimento de São Paulo: imigração estrangeira e nacional e índices demográficos* (1964), Nogueira observou as preferências do governo brasileiro do século XIX por imigrantes europeus cuja aparente superioridade fosse ameaçada ou comprometida pelo "cruzamento com outras raças", especificamente "a asiática, arábica ou africana" (1964, p. 10). No entanto, como o preconceito de cor não marcava nem asiáticos e nem árabes, mas sim africanos e afrodescendentes, Nogueira apontou como os médio-orientais se assemelhavam aos europeus no Brasil.

O intérprete do Brasil argumentou que a ascensão sócioeconômica dos imigrantes, sejam da Europa ou do Oriente Médio, aconteceria se casassem ou não com os descendentes de antigos colonizadores portugueses. Em seu estudo em Itapetininga, o pesquisador escreveu que

> enquanto a ascensão de descendentes de imigrantes tanto se pode dar com o cruzamento como sem o cruzamento com descendentes de antigos colonizadores portugueses, [...] a ascensão de elementos de cor ou pressupõe ou

> se faz acompanhar do cruzamento com elementos brancos, seja qual for a origem destes" (Nogueira, 1998, p. 283).

Neste tipo de "cruzamento", os afro-brasileiros ingressariam na classe média ao se casarem com luso-brasileiros ou outros imigrantes europeus. Enquanto isso, os imigrantes e descendentes médio-orientais acumulariam capital cultural e material com ou sem o casamento com luso-brasileiros. O autor apontou para o caminho mais amplo da mobilidade de classe para os imigrantes, por um lado, e por outro, uma entrada mais estreita para os afro-brasileiros. Como sinônimo das palavras-chave nacionalistas de mestiçagem e miscigenação, na época, o termo preferido do estudioso, cruzamento, revela uma encruzilhada de classe, etnicidade e raça.

Autoidentificado como árabe, Abuázar fez referências sutis, mas inconfundíveis a respeito da classe "aristocrática" (sic) da sua família. Como já mencionado, ele salientou que seus pais migraram e "trouxeram consigo muito dinheiro […]" pois, "a Fazenda que adquiriram […] tornou-se logo a maior de toda a região: possuía perto de oito mil alqueires […] (Abuázar, 1974, p. 40). Sem dar mais detalhes desse latifúndio, Abuázar contou que havia ouro enterrado debaixo da casa do seu avô Chahin em Marjeyoun, de acordo com "um deputado libanês, o advogado Nassar Gholmie, muito amigo de minha família que visitou Itapetininga lá por volta de 1960" (Abuázar, 1974, p. 51). Além dessa riqueza material, o Hehil lembrou que "meu trisavô, Geris Abuázar, de Amiun, Líbano, era um bom escritor, intelectual respeitado, e dele devo ter herdado a resignação para com os valores materiais, embora ele fosse rico" (Abuázar, 1974, p. 52). Endinheirado e sem precisar do matrimônio de uma descendente de "antigos colonizadores portugueses", Abuázar acabou se casando com a filha de imigrantes alemães, Glória. "Meu sogro", escreve Abuázar, era "o cel. Victor Felipe Rauen" que falava alemão com seus conterrâneos em Itapetininga, depois de ter se mudado de Santa Catarina onde cumpriu "a espinhosa missão de colonizar [a] vasta região" (Abuázar, 1974, p. 175-176). A "branquitude" se esconde nessas palavras que "aparentemente não falam de identidades raciais [...] (Sovik, 2009, p. 40).

Esse privilégio étnico e racial, relativamente aos afro-brasileiros, ainda era suspeito e subordinado ao imaginário lusocêntrico. Em seu trabalho de 1954, Nogueira escreveu: "Assim, no Brasil, frequentemente, se ouve alegar, como agravante, em relação aos japoneses, sírios e outros grupos de imigrantes, que eles 'não se casam com brasileiros' e procuram preservar seu próprio patrimônio cultural – língua, religião, costumes" (2007, p. 298). Essas idéias sobre asiáticos e médio-orientais mascararam a própria tendência endogâmica dos luso-brasileiros de se casarem apenas com brancos, evitando núpcias com não-europeus e afro-brasileiros, como mostraram Edward Telles e Albert Esteve (2019). Na verdade, o próprio estudo do pesquisador em Itapetininga descobriu que "os brasileiros das classes média e dominante" mostraram uma "resistência acentuada" com relação ao "intercasamento" (Nogueira, 1998, p. 174). Como a endogamia lusocêntrica tendia a fechar os canais institucionais para a ascensão dos imigrantes ao longo do início do século XX, o intérprete do Brasil observou que "[...] não consegu(iam) os descendentes de estrangeiros […] participar(em) da liderança política, e "os primeiros descendentes de italianos e de sírios (ou libaneses) mal consegu(iam) ingressar como sócios rasos […] no clube recreativo da elite" (Nogueira, 1998, p. 174-175). Historicamente subordinados à velha guarda e evitando alinhamentos com os afro-brasileiros, os imigrantes forjaram outros caminhos de mobilidade social.

Caminhos mais amplos de mobilidade socioeconômica levaram os imigrantes médio-orientais a igualar ou suplantar os luso-brasileiros em meio a hierarquias étnico-raciais em mudança. Em Itapetininga, em meados do século XX, Nogueira fez referências passageiras aos nomes árabes na lista de membros do clube social que incluía a maioria dos luso-brasileiros ao lado de um número crescente de estrangeiros. O pesquisador também mencionou um "brasileiro naturalizado […] de origem síria" que serviu como benfeitor da Santa Casa de Misericórdia local, um cargo de distinção (Nogueira, 1998, p. 183). Começando a entrar em espaços luso-brasileiros historicamente exclusivos, os imigrantes médio-orientais poderiam substituir os portugueses como companheiros desejáveis em um modelo brasileiro de mistura ou miscigenação que se inclinava para a brancura. No acima mencionado livro sobre o senador afro-brasileiro Alfredo Casemiro da Rocha em Cunha, os chamados "turcos" ajudaram no processo de embranquecimento. O intérprete do Brasil descobriu que "todos os bisnetos de Alfredo [...] menos um, e todos os trinetos, são brancos", incluindo uma das netas de Alfredo que "se casou com um comerciante, filho de libaneses" (Nogueira, 1992, p. 208).

Os imigrantes médio-orientais participavam não apenas do embranquecimento da sociedade brasileira, mas também do "processo de um racismo mascarado", subtítulo do livro, *O genocídio do negro brasileiro*, do Abdias do Nascimento (1978). Em *Gramática e leitura*, o escritor itapetiningano de descendência árabe aborda brevemente "um certo princípio de discriminação racial, que no Brasil ainda impera" (Abuázar 1972, p. 67). Em vez de denunciar as desigualdades raciais da sociedade brasileira, o autor criticou a distinção entre "brasileiros naturalizados e brasileiros natos" (Abuázar, 1972, p. 67-68). Reproduzindo seu texto originalmente publicado num jornal de Itapetininga em 1958, o autor reprovou um clube social que impôs limites ao número de brasileiros naturalizados para manter uma maioria de brasileiros natos, aparentemente brancos. O escritor revela uma outra face da entrada crescente de estrangeiros no clube social de Itapetininga, já notada por Nogueira na mesma época. No entanto, esse filho de imigrantes libaneses concluiu, "É como se estivéssemos diante de verdadeira discriminação racial" (Abuázar, 1972, p. 68). Num livro sobre a linguagem e a sociedade, Abuázar empregou o pretérito imperfeito do subjuntivo para sublinhar a discriminação racial contra brasileiros naturalizados, principalmente imigrantes, e deste modo, mascarar o racismo anti-negro.

Em meio a convergências e contradições de cruzamentos, o intérprete do Brasil registrou um desfecho de casamentos "entre elementos das famílias mais tradicionais luso-brasileiras e descendentes de sírios ou libaneses" (Nogueira, 1998, p. 184). Este desenvolvimento relativamente novo em Itapetininga nos meados do século XX, para o pesquisador, desmentia a histórica relutância luso-brasileira em casar-se com descendentes de sírios e libaneses. Também havia as perspectivas luso-brasileiras sobre a "diferença de costumes e o exclusivismo (solidariedade étnica e endogamia)" de "sírios e libaneses", embora o autor tenha observado que "a oposição ao intercasamento parece ser recíproca" (Nogueira, 1998, p. 184). No geral, entre famílias imigrantes, incluindo portugueses e sírios, as mulheres exerciam menos poder na escolha de cônjuges. Mas o autor qualifica que "a oposição não é muito radical, ou pelo menos não é levada muito em conta por elementos da nova geração, tanto de um como do outro grupo" (Nogueira, 1998, p. 184). Essa mudança geracional ocorreu quando filhos e netos de imigrantes, por um lado, e antigos colonizadores, por outro, começaram a se ver em espaços idênticos, incluindo clubes, escolas e outros lugares mencionados anteriormente.

Em Itapetininga, o pesquisador relata "um caso bastante típico" entre "um rapaz brasileiro, de classe média, de família luso-brasileira" e "uma moça de família síria" (Nogueira, 1998, p. 184). O jovem luso-brasileiro de classe média "comunicou ao pai sua intenção de se casar" com a jovem síria (Nogueira, 1998, p. 184). No entanto, o pai português expressou sua oposição ao casamento com a síria e nem compareceu à cerimônia de casamento. Ao mesmo tempo, a família síria da noiva "demonstrou grande satisfação com o enlace", até mesmo organizando uma festa de noivado que contou com a presença não apenas de "brasileiros", mas também "de duas a três centenas de 'patrícios' e descendentes" (Nogueira, 1998, p. 184). O pai português que havia rejeitado sua futura nora de origem síria acabou cedendo. Ele visitou o jovem casal após o nascimento do primogênito, seu neto. Segundo o estudioso, "o pai do rapaz não ocultou seu encantamento com a nora, descrevendo-a como 'excelente dona de casa, pessoa de fina educação e elevado sentimento, carinhosa e dedicada ao marido e ao lar, bem como aos parentes'" (Nogueira, 1998, p. 184). Foi uma reviravolta que não deixou nenhum traço de ressentimento, revelando o que o autor chamou de "maleabilidade do preconceito que o havia movido" (Nogueira, 1998, p. 184). Sendo árabes e brancos, os imigrantes do Oriente Médio poderiam ser aceitos, apesar da sua diferença étnica, com uma respeitabilidade racializada.

Interessante notar o gênero desse caso, uma jovem mulher de uma família síria se casando com um jovem de uma família luso-brasileira. Na época em que Oracy Nogueira realizou seu estudo em Itapetininga, as famílias imigrantes mostravam uma dinâmica patriarcal marcante nas práticas de casamento. Sejam famílias imigrantes da Ásia, da Europa ou do Oriente Médio, as mulheres exibiam maiores taxas de endogamia, ou casamento dentro do dado grupo imigrante, voluntariamente ou não. Ao mesmo tempo, os homens imigrantes, como filhos e irmãos, mostravam maiores porcentagens de exogamia ou casamento fora do grupo, com a maioria dos imigrantes europeus ou luso-brasileiros. Esse caso empírico de Nogueira aponta para a interseccionalidade de gênero e raça. Os homens árabes poderiam tomar o lugar dos portugueses ou brancos na objetificação sexual e no desejo por mulheres não-brancas, como pode ser visto nas maneiras como os homens árabes celebram sua representação nos romances de Jorge Amado (Hassan, 2024). Ao mesmo tempo, as mulheres árabes poderiam ter assumido o papel da outra, exotificada, para os homens portugueses ou brancos. Não uma linha principal de análise neste ensaio, o gênero é essencial para entender a brancura.

Meu objetivo específico neste artigo era repensar o Oracy Nogueira como um interlocutor da diferença étnica e racial de imigrantes. Nogueira não diminuiu a importância de onde os imigrantes vieram do exterior, mas sim entendeu as origens percebidas e reais dos imigrantes como isentas das marcas ostensivas rejeitadas pela sociedade brasileira em geral. Essa nuance é quase totalmente explicitada na ideia do preconceito de marca, citada aqui na íntegra:

> Considera-se como preconceito racial uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de marca; quando basta a suposição de que o

> indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é de origem.

O trabalho de Nogueira revelou a constituição mútua de formações étnicas e raciais na construção da brancura árabe. Nogueira estava bem ciente dos debates da elite brasileira sobre a imigração de não europeus e a xenofobia, xenofilia e ambiguidades inacabadas que os cercavam. Ao mesmo tempo, Nogueira revelou que os com origens imigrantes talvez indesejáveis experimentaram uma mobilidade de classe ascendente negada aos afro-brasileiros. Igualmente impressionante, esses imigrantes não europeus passaram a reproduzir uma retórica sobre igualitarismo racial que ocultava tais assimetrias étnicas e raciais. Minha releitura de Oracy Nogueira levantou, mas não respondeu completamente, a questão de como a identificação étnica tende a ocultar mais do que revelar um acerto de contas com a hierarquia racial. Como Peter Wade apontou, a etnicidade é frequentemente articulada por meio de "uma linguagem de lugar (em vez de riqueza, sexo ou fenótipo herdado)", então "a 'questão étnica' por excelência" é 'de onde você é?'" (Wade, 1997, p. 16-7). Ao mesmo tempo, Wade definiu raça como uma ideia sobre variação fenotípica cujos aspectos "foram trabalhados em significados vitais de diferença durante os encontros coloniais europeus com outros" de modo que "qualquer estudo de raça", e para o caso em questão, etnicidade e raça, "deve reconhecer as histórias particulares pelas quais essas identificações passam a ter a força que têm" (Wade, 1997, p. 14). Embora a identificação étnica possa tanto esconder quanto expor a formação racializada, descobri que falar "de onde alguém é" em termos étnicos, dificilmente leva a um reconhecimento sobre assimetrias raciais. Em outras pesquisas que realizei (Karam, 2009, Karam 2020, Karam 2021) os brasileiros com origens libanesa, palestina e síria falavam livremente sobre sua descendência, de seus pais, avós e bisavós, e quase sempre minimizavam as desigualdades raciais no Brasil. Ou seja, a identificação étnica tendia a distanciar um acerto de contas crítico com a raça no Brasil, o que pode ser o motivo pelo qual Oracy Nogueira via semelhanças racializantes entre imigrantes da Ásia, da Europa e do Oriente Médio com relação aos luso-brasileiros e afro-brasileiros. Sejam japoneses, italianos ou turcos, os imigrantes se identificavam etnicamente e eram identificados por outros, por meio do privilégio racializado da brancura em Itapetininga, São Paulo e em outros lugares do Brasil de Oracy Nogueira.

Referências bibliográficas

Abuázar, H. (1972). *Gramática e leitura*. Itapetininga: s.n.

Abuázar, H. (1974). *Um adeus em cada esquina: Recordações de gente nossa*. São Paulo: Editora Cupolo.

Abuázar, H. (1976). *Num distante país: Lembranças de longe para uma tarde de outono*. São Paulo: s.n.

Abuázar, H. (1976). *A última lição*. São Paulo: Imprensa Metodista.

Agamben, G. (2000). *Means without ends: Notes on politics* (V. Binetti & C. Casarino, Trans.). Minnesota: University of Minnesota Press.

Benjamin, W. (1996a). O narrador. In P. S. Rouanet (Trad.), *Magia e técnica, arte e política: Obras escolhidas* (Vol. 1). São Paulo: Brasiliense.

Benjamin, W. (1996b). Sobre o conceito de história. In P. S. Rouanet (Trad.), *Magia e técnica, arte e política: Obras escolhidas* (Vol. 1). 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.

Hassan, W. (2024). *Arab Brazil: Fictions of ternary orientalism*. Oxford: Oxford University Press.

Inkpin, S. C. (2019). *Negrura, brancura e mestiçagem no imaginário literário brasileiro*. Salvador: Editora da Universidade do Estado da Bahia.

Karam, J. T. (2009). *Um outro arabesco: Etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal*. São Paulo: Martins Editora.

Karam, J. T. (2020). Misturando massihiyin aos limites do Estado laico. *Revista Territórios e Fronteiras, 13*(2), 99–114.

Karam, J. T. (2021). *Manifold destiny: Arabs at an American crossroads of exceptional rule*. Nashville: Vanderbilt University Press.

Maio, M. C. (2008). O racismo no microscópio: Oracy Nogueira e o projeto UNESCO. *E.I.A.L., 19*(1), 36–51.

Mitchell, S. (2017). Whitening and racial ambiguity: Racialization and ethnoracial citizenship in contemporary Brazil. *African and Black Diaspora: An International Journal, 10*(2), 114–130.

Munanga, K. (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Editora Vozes.

Najar, J. (2023). *Transimperial anxieties: The making and unmaking of Arab Ottomans in São Paulo, Brazil, 1850–1940*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Nascimento, A. (1978). *O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.

Nogueira, O. (1955 [1954]). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: Sugestões de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas* (pp. 409–433). São Paulo: Editora Anhembi.

Nogueira, O. (1962). *Família e comunidade: Um estudo sociológico de Itapetininga*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos, Ministério da Educação e Cultura.

Nogueira, O. (1964). *O desenvolvimento de São Paulo: Imigração estrangeira e nacional e índices demográficos*. Comissão Interestadual da Bacia Paraná-Uruguai.

Nogueira, O. (1969). *Pesquisa social: Introdução às suas técnicas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Nogueira, O. (1985). *Tanto preto, quanto branco: Estudos de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz.

Nogueira, O. (1992). *Negro político, político negro: A vida do Doutor Alfredo Casemiro da Rocha, parlamentar da República Velha*. São Paulo: Edusp.

Nogueira, O. (1998 [1955]). *Preconceito de marca: As relações raciais em Itapetininga*. M. L. V. C. Cavalcanti (Org.). São Paulo: Edusp.

Nogueira, O. (2007 [1954]). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: Sugestões de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social, 19*(1), 287–308.

Omi, M., & Winant, H. (1994). *Racial formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. New York: Routledge.

Sovik, L. (2009). *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano.

Stutzman, R. (1981). El mestizaje: An all-inclusive ideology of exclusion. In N. E. Whitten (Ed.), *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador* (pp. xx–xx). Urbana: University of Illinois Press.

Telles, E., & Esteve, A. (2019). Racial intermarriage in the Americas: Comparing Brazil, Cuba, and the U.S. *Sociological Science, 6*(12), 293–320.

Viveiros de Castro Cavalcanti, M. L. (1996). Oracy Nogueira e a antropologia no Brasil: O estudo do estigma e do preconceito racial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais, 11*(31), 5–28.

Viveiros de Castro Cavalcanti, M. L. (1999). Preconceito de marca: Etnografia e relações raciais. *Tempo Social, 11*(1), 97–110.

Wade, P. (1997). *Race and ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/y5pz8c12.

Breve inventário dos manuscritos em grafia árabe produzidos por negros muçulmanos no Brasil oitocentista

Fernanda Pereira Mendes[1]

Resumo: Apesar dos recentes avanços no resgate do legado afro-islâmico no Brasil, por meio de diferentes iniciativas de revisitação da Revolta dos Malês, a produção manuscrita em grafia árabe realizada pela comunidade negra islâmica no Brasil oitocentista ainda é escassa e superficialmente conhecida no país. Esse conjunto textual costuma ser abordado de modo fragmentário e, em geral, associado aos amuletos mágicos que os negros penduravam no pescoço que, embora importantíssimos, representam apenas parte desse acervo. Ainda menos conhecido é o conteúdo desses manuscritos que, além de preces e suras corânicas, contém, ainda, citações de renomadas obras da literatura árabe clássica. Com vistas a contribuir para o resgate dessa cultura, neste artigo se esboça um inventário desse patrimônio de inestimável valor, como testemunho da existência de cultura letrada africana e escrava no Brasil e, ainda, da história do uso da língua árabe e da prática de rituais islâmicos no país.

Palavras-chave: Manuscritos Árabes; Escravidão; Malês; Afro-Islâmico; Oitocentista.

BRIEF INVENTORY OF MANUSCRIPTS IN ARABIC SCRIPT PRODUCED BY BLACK MUSLIMS IN 19TH CENTURY BRAZIL

Abstract: Despite recent advances in recovering the Afro-Islamic legacy in Brazil, through different initiatives to revisit the Malês Revolt, the manuscript production in Arabic script produced by the black Islamic community in nineteenth-century Brazil is still scarce and superficially known in the country. This textual set is usually approached in a fragmentary way and, in general, associated with the magical amulets that black people hung around their necks, which, although extremely important, represent only part of this collection. Even less known is the content of these manuscripts which, in addition to prayers and Qur'anic suras, also contains quotations from renowned works of classical Arabic literature. Aiming to contribute to the recovery of this culture, this article outlines an inventory of this invaluable heritage, as a testimony to the existence of literate African and slave culture in Brazil and, also, the history of the use of the Arabic language and the practice of islamic rituals in the country.

Keywords: Arabic Manuscripts; Slavery; Malês; Afro-Islamic; 19th Century.

[1] Doutora em Literatura Comparada pela Universidade do Porto, Portugal e pós-doutoranda no Departamento de Línguas Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (DLO/FFLCH/USP), onde desenvolve o projeto As fontes árabes e afro-islâmicas da literatura brasileira oitocentista: os casos de Gonçalves Dias, Castro Alves e Machado de Assis, com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp/ Processo: 2023/16601-5). Email: fernandapereiramendes@usp.br. ORCID: https://orcid.org/0009-0004-0215-8917.

Além da Revolta dos Malês

Em 25 de janeiro de 2025 foi o aniversário dos 190 anos da mais importante rebelião urbana de escravos das Américas, que entrou para a história como a Revolta dos Malês, palavra de origem iorubá utilizada na Bahia para designar os africanos muçulmanos. Era o início do Ramadã, em 1835, quando as ruas do centro de Salvador foram tomadas por um número significativo de rebeldes, o equivalente a cerca de 24 mil pessoas, se o levante tivesse acontecido a princípios do século XXI (Reis, 2021). Embora a maioria tenha sido capturada e punida, a rebelião malê teve fortes repercussões, em nível nacional e internacional, sociais e políticas. Entre elas, a criminalização de qualquer manuscrito em grafia árabe – hieróglifos ou caracteres africanos - como chegou a ser identificada pela imprensa ou em documentos oficiais. Até então, eram poucos os que tinham se dado conta da existência dos *papéis malês* que, da noite para o dia, passaram a semear o pânico em diferentes pontos do país, por suspeita de conterem doutrinas perniciosas ou planos revolucionários.

A volumosa produção manuscrita em caracteres árabes ainda é escassa e superficialmente conhecida no Brasil. Esse conjunto textual costuma ser abordado de modo fragmentário e, em geral, associado aos amuletos mágicos – papeizinhos inseridos em saquinhos de couro – conhecidos como bolsas de mandinga – atados a um fio, que os negros usavam no pescoço, à maneira de um colar. Embora importantíssimos para a cultura afro-islâmica, os escritos contidos nos amuletos representam apenas parte desse acervo. Ainda menos conhecido é o conteúdo desses manuscritos que, além de preces e suras corânicas, conta com citações de renomadas obras da literatura árabe clássica. Com vistas a contribuir para o resgate dessa cultura, neste artigo se esboça um breve inventário desse patrimônio de inestimável valor histórico, tanto como testemunho da existência de cultura letrada africana e escrava no Brasil como do uso da língua árabe e da prática do Islã no país, entre outros possíveis planos de significado.

Depois da rebelião de 1835, esse legado se espalhou pelo país com a diáspora dos malês da Bahia para outras províncias; ao mesmo tempo, e provavelmente devido às diversas iniciativas de repressão aos papéis malês, a produção manuscrita em árabe parece ter entrado em declínio nas décadas seguintes. Trinta anos depois, o imã otomano Al Baghdadi não se refere especialmente à produção escrita das comunidades afro-islâmicas que visitou no Rio de Janeiro, Salvador e Recife, entre 1866 e 1869, em seu relato dessa viagem clandestina – o único testemunho detalhado sobre a vida dessas comunidades e, além disso, escrito por um muçulmano. Em contrapartida, Al Baghdadi revela outra face da erudição dos negros muçulmanos no Brasil: registrar a encomenda de vários exemplares do *Corão* a uma livraria carioca, que os importou da França (Al Baghdadi, 2007). Em 1869, o Conde de Gobineau – curiosamente, um dos precursores do *Orientalismo* criticado por Edward Said e que, na época, era representante da França no Brasil – parece ecoar a notícia: segundo informa em uma correspondência diplomática, uma livraria francesa do Rio de Janeiro vendia cerca de uma centena de exemplares do livro sagrado islâmico anualmente (Reis, 2023). Até o momento, há notícias de apenas um exemplar de uma edição do *Corão* de 1867, preservada pelos descendentes de uma autoridade afro-islâmica na Bahia, o alufá Salu, que poderia ter feito parte da encomenda de Al Baghdadi (Reis, 2003).

Eventualmente, essa intensa atividade comercial em torno do *Corão*, em plena corte, pode ser interpretada como um indicador de afrouxamento da repressão aos

negros muçulmanos. O fato é que, a partir dos anos 1870, algumas notícias parecem apontar nessa direção. No Recife, por exemplo, a imprensa local repercutiu os detalhes de uma petição de liberdade de culto da comunidade muçulmana e de uma polêmica doutrinária entre dois grupos de muçulmanos no Recife (Reis, Gomes e Carvalho, 2017). E foi entre finais da década dos anos 1880 e princípio dos 1890 que o médico e antropólogo Raimundo Nina Rodrigues adquiriu a sua coleção de amuletos, provavelmente produzidos já na segunda metade do século XIX por autoridades afro-islâmicas locais. As imagens e descrições desses documentos foram publicadas pela primeira vez em 1900, no *Jornal do Commercio* do Rio de Janeiro. Mas, no começo do século XX, a cultura afro-islâmica no Brasil já estava desaparecendo, junto com a maior parte dos africanos que fizeram a travessia do Atlântico a bordo de um navio negreiro.

Rodrigues foi pioneiro no estudo e tradução de manuscritos afro-islâmicos. Nos anos 1960, Monteil e Rechert se debruçaram sobre o acervo do Arquivo Público Estadual da Bahia, que custodia o conjunto documental do inquérito policial da Revolta dos Malês. Na atualidade, merecem destaques os trabalhos de Muller e Dobronravin. A esses autores se deve a maior parte da bibliografia específica sobre a produção manuscrita afro-islâmica no Brasil, sobre a qual baseamos o inventário a seguir, complementado com valiosas informações da historiografia especializada.

Documentos conhecidos vs documentos noticiados

O acervo de escritos afro-islâmicos brasileiros conta com cerca de quarenta fragmentos ou folhas avulsas de procedência pernambucana, um pouco mais de quarenta de procedência baiana. Foram encontrados, ainda, quatro livrinhos de orações que, em conjunto, somam 365 folhas, entre as quais várias em branco, que sugerem o uso deles como um caderno de notas pelos seus respectivos donos. A maior parte dos documentos está escrita em árabe magrebino e apresenta diferentes níveis de domínio da língua. É comum a combinação de tinta preta e vermelha, e esta última usada para marcar os sons vocalizados do alfabeto árabe. A escrita ajami – línguas africanas em caracteres árabes – ocupa um distante segundo lugar, sendo a língua haussá a mais comum (cf. Dobronravin, 2004), mas existem vários trechos à espera de identificação. Outra língua africana já identificada é a mandinga, na forma coloquial – neste caso, em alguns manuscritos pernambucanos. Em alguns poucos documentos, foram identificados amontoados de letras com significados puramente mágicos, por meio de comparações com documentos da tradição islâmica oeste-africana (Dobronravin, 2004).

Quanto ao conteúdo, há citações de versículos do *Corão*, soltos ou como parte integrante de orações; a mesma sura, repetida várias vezes; suras inteiras e conjuntos de suras corânicas; orações conhecidas no mundo islâmico e orações aparentemente inventadas pelo próprio autor do manuscrito. Cabe ressaltar a existência de citações e trechos de obras literárias islâmicas: pelo menos uma das obras citadas sugere práticas do sufismo no Brasil; e, ainda, um único documento não religioso, confiscado a Francisco Lisboa, em 1844 e escrito majoritariamente em haussá, duas características singulares.

A produção da maioria desses documentos é anterior à Revolta dos Malês: as exceções são os dois documentos confiscados em Salvador em 1844 os amuletos da coleção Nina Rodrigues, provavelmente de finais do século XIX e as folhas pernambucanas, na maioria integrantes da coleção Paulo Farah, das quais se

desconhece o contexto de produção. Em volume, a liderança é, sem dúvida, baiana. Além dos documentos conhecidos, constam do inquérito policial da devassa do levante de 1835 notícias sobre a apreensão de dezoito livros: dois a escravos, quatro na casa de um dos líderes malês, o liberto Manoel Calafate, e "doze foram entregues pelo inglês Joseph Mellors, dono da casa onde seus escravos pareciam ter uma escola corânica" (Dobronravin, 2016). As cartas de doação de dois dos livrinhos baianos conhecidos – ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e à Biblioteca Municipal do Porto – mencionam a existência de vários outros livrinhos similares entre os rebeldes mortos, e o doador do livrinho do Porto acrescentou que foram levados por curiosos, como se observa mais adiante. No início de fevereiro daquele ano, vários escritos malês foram enviados para serem traduzidos na corte (Reis, Gomes e Carvalho, 2017), mas não há notícias sobre o paradeiro dessas traduções e seus originais, bem como dos dezoito livrinhos citados acima.

Também em fevereiro de 1835, no Rio de Janeiro, foi confiscado um manuscrito e, no final do ano, um livro. Na mesma época, as autoridades investigavam uma escola de ler e escrever na Rua Larga de São Joaquim, frequentada por *pretos minas* – como eram conhecidos os africanos oriundos da chamada Costa do Mina, de onde embarcavam para o Brasil os negros oeste-africanos, entre os quais vários muçulmanos (Soares e Gomes, 2001; Reis, Gomes e Carvalho, 2017). E não era a única. Na época, já havia na corte um número significativo de adeptos do Islã, que cresceu e ganhou visibilidade com a chegada dos malês baianos, e cujos escritos passaram a semear o pânico nas autoridades cariocas. Em 1839, foi enviado um requerimento à Biblioteca Pública para que disponibilizasse um dicionário de árabe-latim ao tradutor francês José Poix, "para facilitar a inteligência de alguns manuscritos" (Soares e Gomes, 2001; Reis, Gomes e Carvalho, 2017).

Em 1838, foi a vez da polícia de Porto Alegre se escandalizar com a descoberta de uma escola de negros minas, da qual confiscou dois livros e outros manuscritos. Os documentos foram enviados para tradução na cidade do Rio Grande; sem êxito na tarefa, dois anos mais tarde as autoridades decidiram enviá-los para o Rio de Janeiro (Reis, Gomes e Carvalho, 2017). É provável que um dos livrinhos seja o mesmo que foi doado ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1855, mas eventualmente poderia ser um documento distinto. Em qualquer caso, pelo menos um livrinho e folhas manuscritas noticiadas pela polícia gaúcha se perderam.

Em 1853, em Recife, o africano Rufino ou Abuncare, um alufá – autoridade religiosa afro-islâmica – foi preso e interrogado pelas autoridades pernambucanas. Em sua casa, foram apreendidos: um exemplar do *Corão*, uma transcrição recente do mesmo livro, em andamento, além de "livros de reza, outros que ensinam remédios, outros que ensinam o seu idioma" e outros escritos de sua autoria como "rezas, cantigas e outras cousas, até de sermão" (Reis, Gomes e Carvalho, 2017). Desses documentos, só encontramos notícias de um sermão de casamento, transcrito mais adiante.

Além da documentação policial, há, ainda, o registro de doação de dois livrinhos em caracteres árabes ao IHGB, em 1872, por Ricardo Gumbleton Daunt, médico irlandês naturalizado brasileiro que se interessou pelo curandeirismo africano (Dobronravin, 2016), que não conseguiu obter esclarecimentos junto à instituição, cogitou serem os mesmos dois livrinhos do acervo do IHGB – o baiano e o de Porto Alegre –, atribuídos a Daunt por equívoco. Em caso contrário, cabe a hipótese de que se trate de livrinhos medicinais, eventualmente escritos na segunda metade do século XIX. Tampouco é de

se descartar que sua origem seja diferente dos documentos conhecidos até o momento, já que Daunt vivia em Campinas (SP). Claramente singulares são outros dois documentos, do início do século XIX:

Pai Nosso em haussá – Trata-se provavelmente da primeira notícia do uso da escrita em caracteres árabes no Brasil (cf. Dobronravin, 2004). A existência dessa tradução do *Pai Nosso* para a língua haussá foi anunciada em uma carta enviada por José Bonifácio de Andrada e Silva ao representante brasileiro em Lisboa, Antonio Menezes Vasconcelos de Drumond, cujo conteúdo era o resultado de entrevistas a seis africanos, em 1819, que lhe permitiram traçar o curso do Rio Níger. "Esses seis africanos eram apenas uma diminuta parte dos muitos que foram interrogados pelo estadista, [para] um estudo que resultou na composição de um mapa do interior do continente africano" (Santana, 2018). As entrevistas foram publicadas por Drumond em 1826, na publicação científica *Journal des voyages, découvertes et navigations modernes*, com um prólogo de sua autoria, no qual menciona os comentários de José Bonifácio a um de seus entrevistados chamado Francisco, haussá de Kano, que era

> muito inteligente e honesto. Sacerdote maometano e mestre-escola em sua pátria, conhece muito bem o árabe, sabe contar e escrever, como vos convencereis por uma tradução do *pater noster* em língua haussá, escrita por ele em caracteres árabes, que vos envio, assim como um pequeno vocabulário. (Costa e Silva, 2013)

Dessa tradução não se teve mais notícia, embora o autor indique no texto o seu envio para a publicação.

Documento em caracteres árabes e latim – O cônsul francês na Bahia, entre 1829 e 1836, afirmou ter visto um documento cuja metade estava escrita em árabe e a outra, em latim, "sendo esta última a transcrição de uma passagem do Cântico dos Cânticos" (Reis, 2003). Talvez se tratasse de uma tradução, como poderia sugerir a equivalência das medidas de ambos os trechos do texto (metade/metade), do árabe ou alguma língua africana para o latim, ou vice-versa. Apesar da singularidade do uso do latim, não seria estranha a presença de um texto atribuído ao rei Salomão em manuscrito afro-islâmico. Segundo alguns exegetas islâmicos, o versículo 5:16 do *Cântico dos Cânticos* remete ao Profeta Muhammad, entre outras citações bíblicas consideradas como provas de sua condição profética anunciadas no livro sagrado cristão. Além disso, o rei Salomão é considerado um personagem dotado de poderes sobrenaturais, entre os quais o controle do vento e dos demônios. Na tradição malê, o signo de Salomão – a estrela de cinco pontas – é uma das figuras mágicas encontradas em amuletos, como se observa tanto no acervo do APEB como na coleção Nina Rodrigues.

O acervo do Arquivo Público Estadual da Bahia (APEB)

O acervo de documentos árabes do APEB está composto por trinta e quatro manuscritos. É, sem dúvida, o mais conhecido e explorado pela comunidade acadêmica, principalmente porque faz parte do conjunto documental do inquérito policial do levante malê. Foi estudado pelo francês Vincent Monteil (1967) e por Rolf Reichert (1970), que

traduziu e classificou trinta documentos. Recentemente, Dobronravin traduziu e analisou os manuscritos restantes, além de fazer a revisão crítica do estudo de Reichert e uma nova proposta de classificação.

Como antes mencionado, a maioria dos documentos está escrita em árabe magrebino e há três casos de bilinguismo árabe-haussá, entre os quais o único texto não-religioso encontrado até o momento. Segundo os pesquisadores, os documentos apresentam diferentes níveis de domínio do árabe. Entre os mais eruditos estão os documentos 2, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 24 e 25. O documento 11 se destaca também pelas citações de duas renomadas obras literárias islâmicas. Pela provável autoria desses documentos, que lhes foram confiscados pelas autoridades na devassa pós-levante malê, cabe dar um lugar privilegiado aos escravos Domingos Nação Haussá e Torquato Nagô na história do acervo manuscrito afro-islâmico em geral e, em particular, do acervo do APEB. Nenhum dos dois parece ter tido papel protagonista na rebelião.

Domingos Nação Haussá é o mais erudito e o mais idoso entre os réus do levante malê:

> tinha oitenta anos e fora carregador até os 78. Em seu interrogatório, declarou ao juiz que perdera "o uso da razão" numa queda e desde então não trabalhava. Mas, apesar de velho, Domingos não perdera o juízo, em vista de suas afiadas e longas explicações. A loucura parecia uma nova "ocupação" espertamente encontrada por ele para terminar os seus dias: o escravo fazia o homem branco de bobo fingindo-se de idiota ele próprio. "Enquanto fazia uso da sua razão servia a seu senhor e perdendo-a há mais de um ano, apenas serve para ser por ele alimentado", declarou o escravo, no que foi secundado por diversas testemunhas. Domingos, por sinal, foi absolvido da acusação de insurreição. (Reis, 2021)

Já Torquato Nagô – escravo de José Pinto Novais – é um personagem típico dos procedimentos de busca e apreensão de material subversivo, segundo Reis, que transcreve o documento resultante do procedimento:

> […] encarregou [a Novais] o Juiz que nos conduzisse ao lugar onde dormissem seus escravos, e por consequência o lugar onde tivessem também suas caixas e balaios ou cousas semelhantes [que] servissem deles guardarem qualquer cousa. Assim observando religiosamente, o mesmo Novais entregou uma caixa dizendo ser de seu escravo Torquato de nação nagô na qual se dando as buscas necessárias achou-se o seguinte: uma volta de contas de vidro, com diferentes cores, uns pequenos breves cobertos de couro contendo umas certas drogas com algodão desconhecidas, e em outros, os cinco papéis que se seguem (Reis, 2021).

Torquato Nagô foi condenado a 250 açoites por possuir os objetos mencionados (idem). Como se observa, neste caso, os manuscritos encontrados com o escravo eram utilizados como amuletos: esses *pequenos breves cobertos de couro* são provavelmente as bolsinhas de mandinga nas quais os negros muçulmanos inseriam objetos com funções talismânicas para levar penduradas no pescoço. Como se lê, foram confiscados a esse escravo cinco papéis, mas no levantamento de Reichert só constam dois que lhe foram atribuídos, como será possível observar adiante.

Segue uma descrição do acervo, com base na classificação de Reichert, que a dividiu em três grandes grupos, na qual destacamos aqueles que foram revisados ou

acrescentados por Dobronravin e, ainda, os escritos de Torquato Nagô e Domingos Nação Haussá, em sua homenagem.

1ª Série – Textos Corânicos (1 - 9): contêm citações de versetos, suras completas ou conjuntos completos de suras.

Documentos confiscados de Domingos Nação Haussá (escravo de João Pinto Coelho): Doc. 2 – 40 repetições da sura 106; Doc. 5 – composto por três partes: a) uma curta oração (invocação de Deus); b) o versículo 2: 255; c) versículo 128 da sura 9; Doc. 6 – continuação do documento 5, também composto de três partes: a) fim do versículo 9:128 e o versículo 9:129; b) versículo 11:6; c) versículo 6:59.

Documentos confiscados de Torquato Nagô (escravo de João Pinto de Novais): Doc. 7 – metade direita de uma folha com o texto completo da sura 1; Doc. 9 – parte direita de um documento rasgado; lado superior e direito rodeados pelo nome do Profeta Muhammad. Treze repetições do versículo 1:4, interrompidas, na linha nove, pelo nome do Profeta Muhammad escrito duas vezes.

2ª Série – Orações islâmicas não-corânicas (10 – 17): documentos que contêm textos inequivocamente islâmicos, invocações de Deus e do Profeta, quer fossem usados como amuletos ou não". São textos bem distintos entre si, alguns elaborados cuidadosamente e alguns de difícil compreensão. A seguir, listamos três documentos discutidos por Dobronravin:

Documentos 10 e 11 – confiscados de Domingos Nação Haussá, compõem um único texto em árabe com erros insignificantes, segundo informa Reichert. No documento 11, Dobronravin assinalou a existência de citações de duas prestigiadas obras literárias: uma das *Maqamas*[2] de Al-Hariri – estudadas há séculos pelos africanos ocidentais (Dobronravin, 2016). A mesma citação consta do livrinho baiano do IHGB (ver adiante). A outra citação é do *Qasidat al-Burda* ou *Poema do Manto* (Dobronravin, 2016). Esta última já havia sido indicada por Monteil (1967) mas, ao parecer, não foi levada em consideração por Reichert. Dobronravin reforça essa referenciação indicando a existência de duas longas cópias do *al-Burda* no livrinho de Porto Alegre (comentado adiante, neste artigo). Para o autor, o texto desta oração é um exemplo de criatividade afro-muçulmana na Bahia.

Documento 13 – Trata-se de um documento bilíngue. A maior parte do conteúdo são invocações a Deus. Segundo Dobronravin (2004), tanto Reichert como, anteriormente, Monteil, tentaram interpretá-lo como árabe, sem êxito na parte central do texto (linha 3, segundo indica Reichert), que está escrita em haussá, cuja tradução é: "mil homens, mil bofetadas. Não há outro deus senão Alá. Não há outro modo de [...], só como eu digo".

3ª Série – Amuletos e outros (documentos 18 – 30). Caracterizam-se por conterem textos curtos – algumas frases, citação de um versículo corânico, nome do Profeta Muhammad e outros profetas islâmicos, dos arcanjos Gabriel e Miguel etc. – inseridos ou não em figuras mágicas (círculos, retângulos, quadrados, eestrelas etc. São treze documentos, divididos por Reichert em quatro grupos e os comentários de Dobronravin.

[2] Narrativas breves em prosa rimada.

Documentos 19, 20 (confiscados de Luís Nagô, escravo de Antônio da Rocha), 22 e 25 – amuletos sem figuras mágicas;

Documentos 18, 21, 24 (confiscados de Domingos Nação Haussá); 26 (confiscado de Luís Nagô, escravo de Antônio da Rocha), 28 e 29 – amuletos com figuras mágicas;

Documentos 23 e 27 (confiscados de Lúcio Nagô, escravo de José Francisco Moreira) – classificados por Reichert como exercícios de escrita, mas, segundo Dobronravin, trata-se de dois amuletos. O autor assinala que Reichert não conseguiu reconhecer a origem corânica desses documentos, que remetem ao versículo da sura *As dunas*, 46:11, que traduz da seguinte forma: "E aqueles que não creem dizem daqueles que creem: Se fosse uma boa coisa, eles não teriam se antecipado a nós para consegui-la. E já que não serão guiados por ela, dizem eles: Essa é uma mentira antiga". Dobronravin reforça sua conclusão ao indicar que a mesma citação aparece no livrinho malê encontrado na biblioteca de Havre (2004)[3].

Doc. 30 (confiscado de Francisco Lisboa em 1844) – indecifrável. Com exceção da *Basmala*, na primeira linha, não forma nenhum texto árabe. Foi enviado por Reichert a professores de diferentes línguas africanas, mas tampouco foi possível encontrar algum significado. Como observa Dobronravin (2004), o documento 30 não faz parte da devassa do levante de 1835. Foi confiscado em 1844 do africano Francisco Lisboa, de origem nupé, que foi inocentado da acusação de conspirar uma revolta. Dobronravin indicou existir um documento praticamente idêntico na coleção do médico e antropólogo Nina Rodrigues, que também o enviou para especialistas, em Paris, mas tampouco houve êxito na identificação da língua.

> Posteriormente, vi um outro exemplar desse mesmo texto na Falke Collection da Melville J. Herskovits Africana Library, Northwestern University, manuscrito sem qualquer conexão com a Bahia. O texto vem a ser uma série de conjuras, espécie de abracadabra com algumas poucas palavras em árabe. A Falke Collection também possui um tratado oeste-africano sobre suas possíveis aplicações. Desta forma esse texto pode ser excluído de qualquer investigação adicional sobre multilingüismo nos escritos malês. (Dobronravin, 2004)

Os documentos a seguir não foram catalogados por Reichert. São bilíngues e foram estudados por Dobronravin:

Manuscrito árabe-haussá confiscado de Francisco Lisboa em 1844 (Dobronravin, 2004) – além do documento antes mencionado, há um segundo que foi confiscado do africano Francisco Lisboa. Trata-se de um manuscrito em língua haussá com algumas frases em árabe.

> Trata-se do primeiro manuscrito com um texto não-árabe significativo e é também o primeiro texto não-religioso até agora identificado entre os papéis malês baianos. Não resta dúvida de que esse documento bilíngüe foi produzido na Bahia. É um bilhete para um certo Malam Sani escrito por um tal Abdulkadiri. O autor informa que sua mulher Rakiyatu deu à luz a Fatsumata, e, em seguida, pede condolências ou um amuleto, não é certo. (Dobronravin, 2004, p. 314)

[3] Dobronravin se equivocou ao indicar os documentos 20 e 26, na nota 17 da pág. 308.

Amuleto árabe-haussá (Dobronravin, 2016) – contém a figura de uma estrela de cinco pontas, conhecida como signo de Salomão, inscrita em quadrado, com o nome do Profeta Muhammad nos quatro cantos. O documento contém palavras em árabe e um texto em haussá situado acima do quadrado. É semelhante à peça nº2 da coleção Nina Rodrigues.

A coleção Nina Rodrigues

Como antes mencionado, o estudo dos amuletos colecionados pelo médico e antropólogo Nina Rodrigues começou com o próprio; na atualidade, foram analisados por Juliana Muller. A procedência e datação dos documentos não podem ser estabelecidas com precisão, mas é possível que tenham sido confeccionados na Bahia na segunda metade do século XIX, uma vez que Rodrigues afirmou ter relacionamento com autoridades afro-islâmicas locais (Muller, 2020) no mesmo artigo no qual descrevia cinco amuletos publicado em 1900, no *Jornal do Commercio*, antes citado. Esse escrito se transformou no capítulo II de *Os africanos no Brasil*, obra póstuma publicada em 1932, que se tornou referência no estudo da cultura afro-islâmica brasileira. Rodrigues contou que possuía uma

> grande coleção de gri-gris, mandingas ou amuletos dos negros musulmis. Não querendo confiar na tradução dos escritos árabes pelos negros malês desta cidade, enviei alguns exemplares para Paris, onde foram traduzidos no Office Hasenfeld des traductions légales et autres en toutes langues, 12, Place de la Bourse. O padre maronita, Revmo Pierre Andonard, teve a gentileza de traduzir outros. São todos versetos do Corão ou algumas palavras místicas, escritas de modo simbólico ou mágico. (Muller, 2020)

Os documentos enviados para tradução foram cinco manuscritos originais e uma folha fotografada. O editor de *Os africanos no Brasil* incluiu na obra um caderno de imagens com quatro reproduções de amuletos. Lamentavelmente, todos os documentos originais não foram encontrados ou se perderam, bem como outros possíveis documentos da coleção que não foram mencionados na obra. Em síntese, o que restou foram as cinco descrições/traduções e as quatro imagens publicadas no livro.

Em seu estudo sobre a coleção Nina Rodrigues, Muller acabou por descobrir que o editor de *Os africanos no Brasil* se equivocou na indicação das correspondências entre duas das descrições/traduções e as imagens: como se lê no livro, a "peça nº 5" descrita por Rodrigues corresponderia à "fig. nº 1" e a "peça nº 2", à "fig. nº 2". Segundo a autora, apenas a peça nº 5 tem correspondência com uma das figuras do caderno de imagens, e esta seria "fig. nº 4" ao invés da "fig. nº 1" (Muller, 2020). Além disso, Muller descobriu que as figuras 1 e 2, na verdade, são partes constitutivas de um mesmo documento: trata-se de litografias feitas "a partir da mesma folha manuscrita, sendo a primeira a impressão das partes escritas com tinta preta e a segunda, das partes escritas com tinta vermelha" (idem).

Assim, o acervo conhecido da coleção de Nina Rodrigues é, de fato, composto de oito documentos: descrições e traduções das peças 1, 2, 3 e 4; a descrição/tradução e fotografia da peça nº 5 (fig. nº 4); a "folha fotografada" traduzida em Paris; a peça

composta pela junção das figuras nº 1 e nº 2 (litografias); a peça representada na figura nº 3. Sobre esses dois últimos documentos, Muller realiza um estudo e uma tradução inédita. Além disso, a autora faz uma interessante análise comparatista de todos os oito documentos da coleção Nina Rodrigues com manuscritos e livrinhos de outros acervos, ampliando a compreensão sobre a tradição manuscrita afro-islâmica no Brasil oitocentista.

Para concluir, a autora propõe um inventário. A descrição/tradução da peça nº 2 permite compará-la com um documento similar do acervo do APEB, no qual Dobronravin identificou o bilinguismo árabe-haussá. Por isso, Muller sugere que poderia ser um documento bilíngue e não em árabe "corrompido", como indicaram os tradutores franceses. A peça nº 5 é similar ao documento 30 do APEB (Muller: 2020; acervo do APEB no item anterior).

Tabela 1 – Inventário dos amuletos afro-islâmicos da coleção Nina Rodrigues

Descrição/tradução em Rodrigues 1900; 1932		Reprodução em Rodrigues 1932	Língua	Conteúdo
1	Peça n. 1	-	Árabe	*Basmala*; *taṣliya*; no meio um quadrado com nomes de profetas; no restante da folha a repetição da frase "Obedeço à ordem do Senhor Misericordioso" em árabe.
2	Peça n. 2	-	Árabe / (?)	Texto percebido como corrompido, talvez com palavras numa língua africana; num canto, a *basmala*; "retoques vermelhos"; no verso uma estrela com o nome "Muḥammad" em cada uma das pontas.
3	Peça n. 3	-	Árabe	Sura *Quraysh* (*Qurʾān* 106:1-4), completa, repetida seis vezes.
4	Peça n. 4	-	Árabe	Sura *Quraysh* (*Qurʾān* 106), fragmentos.
5	Folha fotografada	-	Árabe	*Qurʾān* 9:128-129, repetido 36 vezes.
6	-	Fig. nº 1 + Fig. nº 2 (litografias)	Árabe	Trecho do *Qurʾān* (94:8-95:3), escrito em tinta preta e vermelha. Essa folha parece provir de um pequeno livro-amuleto com outros textos corânicos.
7	-	Fig. nº 3 (fotografia)	Árabe	Parte de um versículo do *Qurʾān* (12:64), repetida cinco vezes; embaixo, um quadrado com 25 campos, cada um com a inscrição *yā allāh*.
8	Peça n. 5	Fig. nº 4 (fotografia)	Árabe / (?)	*Basmala*; *taṣliya*; invocações a Deus e, provavelmente, a espíritos, como *batūtā*. Em grande parte ilegível.

Fonte: Muller, 2020, p. 114.

O livrinho baiano da Biblioteca Municipal do Porto

A primeira notícia sobre esse livrinho foi dada por Muller (2020), que soube de sua existência por meio de comunicação pessoal com Dobronravin. A autora o situa na tradição de escrita afro-muçulmana da Bahia em sua análise comparatista da coleção Nina Rodrigues com amuletos do APEB e os livrinhos conhecidos.

O manuscrito está bem conservado e se encontra disponível online. A seguir, apresentamos uma análise com base nas informações do catálogo da biblioteca (1879) e do próprio documento. Este livrinho se destaca dos demais pelo tamanho: mede aproximadamente 15 x 11 cm; portanto, é menos provável que fosse utilizado como amuleto. Contém 101 folhas, das quais pouco mais de 40 escritas em caracteres árabes e o restante em branco, algumas delas utilizadas para separar o final de um texto do início de outro.

O livrinho foi doado à Biblioteca Pública Municipal do Porto em 1839, pelo comerciante portuense José Caetano Coelho, que havia vivido na Bahia. Em uma nota escrita em um papelzinho, informa que o livro foi encontrado entre os rebeldes mortos em 1835, e que havia "vários livros iguais a esse formato". Em 1845, indagado pelo bibliotecário que buscava mais informações sobre o documento, acrescentou que "diversos curiosos se apoderaram deles". A existência de vários livros entre os rebeldes mortos é corroborada pelo dono do livrinho malê do IHGB, como se lê adiante. Na mesma época, o livrinho do Porto foi mostrado ao arabista José Leite Netto que identificou as suras 87 – 114, além da primeira sura e de citações corânicas, rezas e textos não-árabes como parece ser o caso do colofão. Com respeito ao texto árabe, assinalou que a caligrafia era péssima, numerosas faltas de ortografia, omissão de palavras, substituição de algumas e o "estropeamento" de muitas.

O livrinho baiano da Biblioteca Municipal de Havre

O livrinho malê da Biblioteca Municipal de Havre já se encontra disponível online. Segundo informa o colofão, foi encontrado no bolso de um africano morto na Revolta dos Malês, como informa o colofão, o que poderia sugerir que não fosse utilizado como amuleto; suas dimensões tampouco são tão diminutas como as do livrinho baiano do IHGB: mede aproximadamente 10 x 7 cm. De acordo com Dobronravin (2004), o nome Raymundo José de Mattos é mencionado várias vezes no livro, inclusive em grego, mas não é possível determinar se era o dono do manuscrito antes da rebelião. Um dos distintivos desse manuscrito é uma menção ao nome Abd al-Qadir, juntamente com Alá e Muhammad, que "parece indicar que o compilador (e talvez dono do livro) era um *Qadiri*, ou adepto da irmandade sufi *Qadiriyya* […fundada] no século XII, bastante disseminada no mundo muçulmano, inclusive fortemente presente entre os fulas que lideraram a *jihad* em território haussá no início do século XIX" (Dobronravin, 2004).

Segundo o autor, esse livro se distingue dos demais por um selo com *ya-Allah* (Ó Deus!) no início do texto e pelo uso incomum da palavra *albarika* (benção), que "pode ser um reflexo do uso brasileiro da palavra benção […] Outra possibilidade é que houvesse uma conexão com a tradição muçulmana iorubá da *alubarika* (benção) […]" (Dobronravin, 2004). Essa palavra aparece também no manuscrito confiscado de

Francisco Lisboa em 1844, do acervo do APEB. Cabe mencionar, ainda, uma frase provavelmente escrita em haussá na parte final do texto.

O documento tem 45 folhas, mas há algumas em branco entre as seções e depois da última folha. O texto começa com alguns versículos da sura 94:1-4, reproduzidos de modo poético. Seguem-se citações corânicas, entre as quais a 46:11, encontrada também em dois amuletos do APEB, confiscados do escravo Lúcio Nagô, mencionados anteriormente. Na terceira e mais longa seção do livro, são transcritas suras completas – 87 a 102 e 104 a 114, além da primeira sura. Na quarta seção, há três orações que incluem várias citações corânicas e uma oração desenvolvida a partir do versículo corânico 28:16, também mencionado no seguinte *hadith*: "Ó Senhor! Verdadeiramente eu desencaminhei minha alma com muito erro, e ninguém me perdoa os pecados exceto Vós. Então me perdoa com Teu perdão e tenha Misericórdia de mim! Verdadeiramente Vós sois o Clemente, o Misericordioso". O documento continua com várias preces, entre as quais estão os elementos destacáveis mencionados no parágrafo anterior.

O livrinho baiano do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)

Trata-se do livrinho mais citado na bibliografia sobre a cultura afro-islâmica no Brasil. Suas diminutas dimensões – 7 x 5 cm – sugerem que fosse utilizado como amuleto, mas não deixa de ser um livro de orações, como se observa ao longo de suas 103 folhas. Assim como os livrinhos de Havre e do Porto, este também foi encontrado junto ao corpo de um rebelde morto em 1835. Foi doado ao IHGB pelo juiz João Antônio de Sampaio Vianna, que o recebera de presente do então presidente da província da Bahia. Vianna também doou ao instituto uma folha manuscrita de 41 x 32,2 cm com os primeiros nove versículos da sura 91 repetidos várias vezes (Reis, 2003).

Neste livrinho, destaca-se uma citação à décima terceira *Maqama* de Al-Hariri (*Maqama* de Damasco), também encontrada no documento 11 do APEB já citada, além de outra possível citação literária a algum poema que menciona "a amada de Muhammad", ainda não identificado. O colofão traz o nome do provável compilador: Sulayman ibn Da'ud. No entanto, por homonímia, eventualmente poderia se tratar do rei Salomão bíblico, "que teria reunido todas as invocações acima mencionadas, talvez uma função de seu papel de personagem dotado de conhecimentos esotéricos e mágicos" (Dobronravin, 2004).

O texto começa com a sura 36:1– 60, que é muito utilizada em amuletos. Seguem-se vários versículos da sura 2 (127–129, 200–201) e 56 folhas de citações corânicas variadas. Há, ainda, oito folhas com pequenas preces e encantamentos, seguidas de um trecho em língua irreconhecível, mais preces e a citação corânica 9:128, além do trecho sobre a "amada de Muhammad" já citado. Do ponto de vista linguístico, há alguns trechos cuja língua não pôde ser claramente identificada (Dobronravin, 2004).

O livrinho de Porto Alegre do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)

Este manuscrito foi confiscado de um grupo de negros muçulmanos em Porto Alegre: é provavelmente um dos dois livrinhos mencionados na documentação policial de 1838 anteriormente citada. Foi doado ao IHGB por Henrique de Beaurepaire Rohan, em

1855, sendo o maior entre todos os livrinhos afro-islâmicos encontrados até o momento em medidas, 21 x 15 cm, e tem 116 folhas.

Trata-se de um documento singular pelas variadas citações de poesia árabe-islâmica, em particular uma transcrição integral da *Qasida Al-Burda* ou *Poema do Manto*, que "abre as portas, literalmente, à vida desconhecida dos muçulmanos negros no Brasil oitocentista" (Dobronravin, 2016). Escrita pelo imã Al-Busiri no século XIII, esta *qasida*[4] é uma das mais populares no mundo islâmico e comumente recitada por místicos sufis, além de ser conhecida pelas suas propriedades curativas. Segundo Al-Busiri, o profeta Muhammad lhe curou de uma paralisia durante um sonho, no qual cobriu o seu corpo com um manto.

Segundo Dobronravin (2016), há duas transcrições do poema neste livrinho: a integral, já citada, com 160 versos, e outra que vai até o verso 37. Assim como em outros manuscritos oeste-africanos, ambas se inserem na tradição manuscrita magrebina-andaluza, como é o caso da adição do verso 6, que não existe na versão difundida no Oriente Médio. Além disso, contam com uma introdução poética de nove versos sobre sabedoria e educação moral, dos quais cinco são muito conhecidos no mundo islâmico e atribuídos a diferentes poetas e personalidades, incluindo afro-muçulmanas. "É possível que todo o conjunto poético achado no livro fosse cantado em público no ritual sufi do *sama* (audição)" (Dobronravin: 2016), mas eventualmente pode estar conectado aos rituais fúnebres. O autor observa, ainda, que essa seção poética foi escrita por mãos distintas da parte central do livrinho, na qual há transcrições das suras 62–65 e 67–114, seguidas de preces com citações corânicas da tão apreciada sura 36, um comentário marginal escrito em haussá e do colofão e o nome do compilador no colofão: Ibn Isma'il ibn 'Abd Allah.

O acervo pernambucano

A maioria dos cerca de quarenta manuscritos conhecidos de procedência pernambucana são de propriedade do professor Paulo Farah, da Universidade de São Paulo. Ao contrário dos documentos afro-islâmicos conhecidos, não se sabe em que contexto foram produzidos (cf. Dobronravin, 2016). Além do inquérito policial sobre a prisão do alufá Rufino antes mencionada, as informações específicas sobre a atividade dos muçulmanos em Pernambuco no século XIX incluem basicamente o relato do imã otomano Al-Baghdadi e a polêmica doutrinária entre duas comunidades rivais noticiada pela imprensa pernambucana, mencionados na introdução deste artigo.

A análise preliminar de alguns documentos, realizada por Dobronravin, sugere uma tradição manuscrita distinta da baiana. Dois deles são talismãs escritos em mandinga coloquial, língua comumente utilizada em manuscritos similares produzidos nos territórios de Gâmbia, Senegal e Guiné-Bissau. Um deles inclui um comentário da sura 99:1–5 (Dobronravin: 2016). Outros manuscritos apresentam interessantes fragmentos de poesia árabe, como o início do *Maqsurat al-jawhar,* do célebre sufi andalusino Abu Madyan e de outro poema no qual são mencionados o Profeta Muhammad, o arcanjo Gabriel e Adão, além dos tormentos do inferno, que não foram identificados por Dobronravin (2016). Com grande probabilidade, esse texto remete à

[4] Gênero poético panegírico árabe, de origem pré-islâmica.

popularíssima tradição escrita do relato da viagem noturna e ascensão do Profeta Muhammad aos céus que, em algumas de suas variadas versões, inclui também uma visita aos infernos. Integram essa tradição centenas de *hadits*, adaptações literárias e místicas, algumas delas muito difundidas (Mendes, 2023; a versão mais completa da narrativa pode ser lida em: Mendes: 2021). Além disso, pelo menos na Bahia, a *Noite da Ascensão* – ou *Laylat Al-Mi'raj* – era comemorada pela comunidade afro-islâmica e a repressão à comemoração de 1834 contribuiu para a deflagração da Revolta dos Malês (Reis, 2021).

Como mencionado no início deste artigo, pelo menos um dos documentos confiscados do alufá Rufino, em Recife, sobreviveu. Trata-se de um sermão de casamento, em árabe magrebino, que fora enviado para ser traduzido no Rio de Janeiro, em 1853. Reis, Gomes e Carvalho publicaram uma reprodução do manuscrito, acompanhada de uma tradução atual, já que a tradução oitocentista não foi encontrada:

> Em nome de Deus, Compassivo, Misericordioso
> Esta é a palavra sobre o casamento: "Ó crentes! Tema a Deus pois Ele deve ser temido, e não morram senão no Islã. E juntos segurem firmes a corda que Deus [vos lança] e não se dividam". As boas ações, as boas ações. "E vos é proibido esposardes as mulheres casadas, exceto as escravas que possuís. É a prescrição de Allah para vós. E vos é lícito, além disso, buscardes mulheres com vossas riquezas, para as esposardes, e não cometerdes adultério. E àquelas, com as quais te deleitardes, concedei-lhes o seu mahr [dote] como direito preceituado. E não há culpa sobre vós, pelo que acordais, mutuamente, depois do preceituado. Por certo Allah é onisciente, Sábio". As boas ações, as boas ações. Eu agradeço a Deus por quem Ele permitiu as boas ações, proibiu os pecados, proibiu adultérios e indecências, e criou o casamento entre os filhos de Adão e as filhas de Eva. E Deus testemunhou e o anjo fez o que era de direito. Graças a Deus por quem Ele nos ordenou que casasse e dissesse a verdade. Deve haver duas testemunhas de forma a que não haja qualquer mal-entendido no contrato de casamento. As boas ações, as boas ações. Ó Deus, faça nosso casamento muito bom. Glória a Deus, o Misericordioso e Suporte do Mundo. (Reis, Gomes e Carvalho, 2017)

Considerações finais

Houve uma intensa produção escrita em árabe no Brasil oitocentista, levada a cabo por mãos negras, da qual os manuscritos conhecidos são apenas uma amostra. Esse acervo testemunha a existência de cultura letrada de origem africana e escrava no país, mas tende a ser genericamente associado aos amuletos mágicos em detrimento da diversidade de apresentação e conteúdo.

Ao mesmo tempo, os manuscritos afro-islâmicos têm um inestimável valor para a história da língua árabe no Brasil, mas ainda não despertaram a atenção dos arabistas em nível nacional: foram estudados basicamente por estrangeiros interessados em cultura africana. Além disso, esse conjunto textual poderia ser considerado um gênero literário similar àquele que se convencionou chamar Literatura *Aljamiada* – desenvolvido na Europa Medieval e Moderna por comunidades de ascendência arábica, bem conhecido e estudado em ambiente acadêmico.

Em síntese, trata-se de um patrimônio cultural cujo potencial para a produção de conhecimento ultrapassa o campo semântico da escravidão. Efetivamente, representa um capítulo importantíssimo da história do país escrito em língua árabe.

Referências bibliográficas

Al Baghdadi. (2007). *O deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso* (P. Farah, Trad.). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

Costa e Silva, A. (2003). *Um rio chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Costa e Silva, A. (2013). José Bonifácio e o curso do Níger. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 174*(460), 253–280.

Dobronravin, N. (2004). Escritos multilíngues em caracteres árabes: Novas fontes de Trinidad e Brasil no século XIX. *Afro-Ásia, 31*, 297–316. https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21078.

Dobronravin, N. (2016). Não só mandingas: *Qaṣīdat al-Burda*, poesia ascética (*zuhdiyyāt*) e as *Maqāmāt* de al-Ḥarīrī nos escritos dos negros muçulmanos no Brasil oitocentista. *Afro-Ásia, 53*, 185–226. https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/22476.

Mendes, F. (2021). *Livro da escada de Maomé*. São Paulo: EDUC.

Mendes, F. (2023). *Do Al Andalus a Dante Alighieri: A receção do Livro da Escada de Maomé, de Afonso X, na Europa* [Tese de doutoramento, Universidade do Porto]. https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/153355.

Monteil, V. (1967). Analyse de 25 documents arabes des Malés de Bahia (1835). *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, série B, 29*, 88–98.

Muller, J. (2020). Manuscritos afro-islâmicos do Brasil oitocentista: Os amuletos árabes da coleção Nina Rodrigues. *Afro-Ásia, 61*, 78–117. https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/36595.

Reichert, R. (1970). *Os documentos árabes do Arquivo Público da Bahia*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais.

Reis, J. (2003). *Rebelião escrava no Brasil: A história do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras.

Reis, J. (2021). *Rebelião escrava no Brasil: A história do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras.

Reis, J. (2023). Os malês segundo 'Abd Al-Raḥmān Al-Baghdādī, um imã otomano no Brasil oitocentista. *Revista Brasileira de História, 43*(93). http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472023v43n93-17.

Reis, J., Gomes, F., & Carvalho, M. (2017). *O alufá Rufino: Tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c. 1822–c. 1853)*. São Paulo: Companhia das Letras.

Rodrigues, R. (1900, 1º de novembro). Os negros mahometanos no Brazil. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro.

Rodrigues, R. (1932). *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Soares, C., & Gomes, F. (2001). Com o pé sobre um vulcão: Africanos Minas, identidades e a repressão antiafricana no Rio de Janeiro (1830–1840). *Estudos Afro-Asiáticos, 23*(2), 1–44. https://www.scielo.br/j/eaa/a/XK7DhKTTMhDMz3VVv6LRKsq/abstract/?lang=pt.

Fontes primárias:

Ms. 1223. *Catalogo da Bibliotheca Publica Municipal do Porto: Indice preparatorio do catalogo dos manuscriptos com repertorio alphabetico dos auctores, assumptos e principaes topicos n'elles contidos*, entrada 139 (1879). https://bibliotecas.cm-porto.pt.

Ms. 556. *Livre trouvé dans la poche d'un noir Africain mort lors de l'insurrection qui éclata dans la nuit du 25 Janvier 1835 à Bahia*. Bibliothèque Municipale Armand Salacrou, Le Havre. https://nutrisco-patrimoine.lehavre.fr/ark:/12148/btv1b10480458d.image.

Ms. Rio de Janeiro, IHGB, lata 987, pasta 5. *Livrinho malê*.

Ms. Rio de Janeiro, IHGB, 1855.002. *Livro manuscrito com caracteres arábicos*.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/fhr70m81.

Sobre tradução e política: um projeto para os "*Arquivos sentimentais de uma guerra no Líbano*", de Nadia Tuéni

Maria Teresa Mhereb[1]

Em memória da minha avó Saide Antun
e do meu avô Hanna Mhereb

Resumo: A partir de uma concepção da tradução como ferramenta política, apresento, neste artigo, um projeto de tradução para o português brasileiro do livro *Archives sentimentales d'une guerre au Liban* (1982), escrito em francês pela premiada poeta libanesa Nadia Tuéni (1935-1983), bem como a tradução comentada de alguns dos poemas que o compõem. A exposição da vida-obra da poeta é feita no interior do projeto de tradução, elaborado em três momentos, nos quais a pessoa que traduz – neste caso, uma descendente de palestinos-libaneses exilados no Brasil – atua como sujeito político em seu presente histórico: a) a escolha do texto-fonte e da autora; b) o trabalho estético-linguístico-discursivo; e c) a circulação da obra traduzida. Ao introduzir a obra traduzida e sua autora no contexto nacional, procuro contribuir com as viagens dos conhecimentos epistemológicos e literários em direções não hegemônicas, favorecendo as traduções de experiências entre povos e comunidades que, à despeito de suas diferenças, compartilham do suficiente para que possam encontrar o que lhes é comum.

Palavras-chave: Nadia Tuéni; Líbano; Poesia árabe francófona; Tradução política; Políticas da tradução.

ON TRANSLATION AND POLITICS: A PROJECT FOR NADIA TUÉNI'S "*ARCHIVES SENTIMENTALES D'UNE GUERRE AU LIBAN*"

Abstract: Drawing on a conception of translation as a political tool, this article presents a translation project into Brazilian Portuguese of the book *Archives sentimentales d'une guerre au Liban* (1982), written in French by the award-winning Lebanese poet Nadia Tuéni (1935-1983), along with comments on the translation of some of the poems included in the work. The poet's life and oeuvre are presented as part of the translation project, which is developed in three stages, in which the translator – in this case, a descendant of Palestinian-Lebanese exiles in Brazil – acts as a political subject within her historical present: a) the selection of the source text and author; b) the aesthetic-linguistic-discursive work; and c) the circulation of the translated book. By introducing the translated book and its author into the Brazilian national context, I seek to contribute to the travels of epistemological and literary knowledge in non-hegemonic directions, fostering the translation of experiences between peoples and communities that, despite their differences, share enough to be able to encounter what is common to them.

[1] Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Letras Estrangeiras e Tradução da Universidade de São Paulo (bolsista CNPq), com estágio doutoral (bolsista Capes-PrInt) no Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, França. É graduada em Ciências Sociais pela Unesp e em Letras (Português/Francês) pela USP, com parte dos estudos realizados na Université Sorbonne Paris IV. E-mail: teresamhereb@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7458-8829.

Keywords: Nadia Tuéni; Líbano; Francophone Arabic Poetry; Political Translation; Politics of Translation.

Prólogo

"Morreram aos montes
quero dizer, sós
sobre uma mesma potência a que se chama território
seus olhos argilas ou cinzas carregam da [montanha
a vida como refém.

Então a noite
a noite até a manhã
depois de novo a morte
e seu último suspiro deposita no espaço o fim da palavra.

Quatro sóis montam guarda para impedir
o tempo de inventar uma história.

Morreram aos montes
sem tocar-se
sem louro na orelha
sem querer
uma voz tomba: é o ruído do dia sobre o duro [chão.

Crê mesmo que a terra se acostuma a girar?
Para ser mais precisa, morreram aos montes
por precisão de morrer
como uma porta se fecha ao sopro do vento
ou quando o mar pela boca nos entra inteiro...

Então
morreram todos juntos
quero dizer, sós, como haviam vivido."

Nadia Tuéni
Poemas para uma História, 1972
Arquivos sentimentais de uma guerra no Líbano, 1982

Prologue

"Ils sont mort a plusieurs
C'est-à-dire chacun seul
sur une même potence qu'on nomme territoire
leurs yeux argiles ou cendres emportent la montagne
en otage de vie.

Alors la nuit
la nuit jusqu'au matin
puis de nouveau la mort
et leur souffle dernier dépose dans l'espace la fin du mot.

Quatre soleils montent la garde pour empêcher
le temps d'inventer une histoire.

Ils sont morts à plusieurs
sans se toucher
sans fleur à l'oreille
sans faire exprès
une voix tombe: c'est le bruit du jour sur le pavé.

Crois-tu que la terre s'habitue à tourner?
Pour plus de précisions ils sont morts à plusieurs
par besoin de mourir
comme on ferme une porte lorsque le vent se lève
ou que la mer nos rentre par la bouche…

Alors
ils sont bien morts ensembles
c'est-à-dire chacun seul comme ils avaient vécu."

Nadia Tuéni
Poèmes pour une Histoire, 1972
Archives sentimentales d'une guerre au Liban, 1982

Introdução

En la lucha de clases
todas las armas son buenas
piedras
noches
poemas
(Paulo Leminski, *Caprichos e relaxos*)

Há pouco mais de um século, ao prefaciar sua própria tradução para o alemão dos *Tableaux Parisiens* de Charles Baudelaire, Walter Benjamin afirmava que "a tradução tende a expressar o mais íntimo relacionamento das línguas entre si" (2008. p. 69). "A tarefa do tradutor" (1923) – tarefa que também era sua, portanto – é definida por ele nesse ensaio como a de "redimir na própria [língua] a *pura língua*, exilada na estrangeira" (Benjamin, 2008, p. 79, destaque meu). A proposta, à primeira vista transcendental e centrada na operação linguística da tradução, aponta, no entanto, para um projeto político.

Para Benjamin, como escreve Cornelia Möser em "Traduire, c'est produire" [Traduzir é produzir], "a tradução é um instrumento que permite – por sua busca pela tradutibilidade geral, pela *língua-mundo*, pela convergência de todas as línguas entre si – apontar *nossa humanidade e origens comuns*"[2] (Möser, 2020, p. 13, destaques meus). Contudo, a filósofa toma o cuidado de nos lembrar que a tradução não é, em si mesma, politicamente libertadora: como "lugar em que se negociam pertencimentos, filiações e identidades", ela possui "potencial tanto emancipador quanto conservador"[3] (Möser, 2020, p. 3). Daí a necessidade – que acredito ser intuída por quem lê este texto agora – de, em cada situação histórica, dar à "tarefa" benjaminiana uma fisionomia concreta.

Assim, ao apresentar neste artigo o projeto de tradução para o português brasileiro dos *Archives sentimentales d'une guerre au Liban* [*Arquivos sentimentais de uma guerra no Líbano*], publicado em 1982 pela poeta libanesa Nadia Tuéni (1935-1983), bem como comentários sobre sua vida-obra e sobre alguns dos poemas traduzidos que compõem o livro, anuncio uma concepção teórico-prática da tradução que se alinha às diferentes formas de lutas anticapitalistas, anti-imperialistas e anticolonialistas ao redor do globo, especialmente as que ocorrem agora no Oriente Médio.

Entendo que, nesse tipo de abordagem da tradução, deve-se reconhecer a autora, mas também a pessoa que traduz, como sujeito histórico-político localizado (Haraway, 1988). Considero, nesse sentido, que o *telos* subjetivo de quem traduz situa-se em algum lugar de sua mundanidade [*worldliness*] (Said, 1983), orientando-se para a reiteração ou questionamento objetivo dela por meio da produção de significados via tradução.

*

Embora premiada e reconhecida no Líbano e na França,[4] integrando coletâneas dentro e fora de seu país natal,[5] pouco se conhece no Brasil sobre Nadia Tuéni e sua obra (poética ou em prosa), seja entre o público em geral ou especializado. Levando em conta esse contexto de recepção, privilégio a exposição de temas que permitam ter uma noção do conjunto da vida e obra da escritora. Isso é feito ao longo da descrição do projeto de tradução para seus *Arquivos sentimentais*, projeto que é organizado em três momentos:

---

[2] "[...] la traduction est un outil qui permet, par sa recherche de la traductibilité générale, la langue monde, la convergence de toutes les langues entre elles, de pointer notre humanité et ses origines communes" (Möser, 2020, p. 13). Têm tradução de minha autoria todas as citações de obras estrangeiras acompanhadas de textos-fonte em nota de rodapé.

[3] "Elle [la traduction] est le lieu de négociations d'appartenances, de filiations et d'identités et contient ainsi autant de potentiel émancipateur que conservateur".

[4] Nadia Tuéni teve sua obra poética condecorada pelo prêmio literário libanês Said Akl, pelo prêmio Archon-Despérouses da Academia Francesa e pela honraria também francesa da Ordem da Pléiade ("Ordem da francofonia e diálogo entre as culturas").

[5] Cf. Nathalie Handal (ed.), The Poetry of Arab Women: a contemporary anthology (2001); Margot Badran & Mariam Cook (eds.), Opening the Gates: an anthology of Arab feminist writing (2004).

a) a escolha do texto-fonte e da autora; b) o trabalho estético-linguístico-discursivo; e c) a circulação do texto traduzido. Tendo ainda como plano de fundo nossa escassez de traduções e de estudos sobre a autora e sua obra, o foco do percurso não está nas escolhas linguísticas ou estéticas adotadas pela tradutora (ainda que passe por elas), mas na apresentação de um projeto de tradução em que a ação política se inicia antes do corpo a corpo com o texto e se estende para depois dele.

Ao traduzir a poesia de Nadia Tuéni e inseri-la no contexto nacional, esta tradutora, descendente de palestinos-libaneses exilados no Brasil, no cruzamento de periferias do capitalismo, procura contribuir com as "viagens" dos conhecimentos (Said, 2000) epistemológicos e literários, especialmente os produzidos por mulheres, em direções não hegemônicas pelo mundo, favorecendo, ainda que modestamente, as traduções de experiências entre comunidades e povos subalternizados que, à despeito de suas diferenças, compartilham do suficiente para encontrar o que lhes é comum. Como Nadia Tuéni, sou um "ser que precisa sentir que traz, por menor que seja, alguma contribuição a esta humanidade à qual pertenço"[6] (1986, p. 94).

Da tradução como projeto político

Embora a discussão deste artigo não pretenda restringir-se ao âmbito dos feminismos ou dos Estudos Feministas da Tradução, convoco os pensamentos e práticas desenvolvidas pelas pesquisadoras e tradutoras da chamada Escola Canadense a partir do início dos anos 1980 para amparar teórica e historicamente a exposição de meu projeto de tradução para os *Arquivos sentimentais de uma guerra no Líbano*.
Em primeiro lugar, os trabalhos de Barbara Godard (1989), Louise von Flotow (1991), Sherry Simon (1996), entre tantas outras, interessam aqui porque demonstraram a presença inalienável da subjetividade e da ideologia na tradução (enquanto ato e/ou produto), de modo que esta era entendida por elas como uma verdadeira arena de lutas. Susanne de Lotbinière-Harwood, por exemplo, descreveu a tradução como

> ato de uma subjetividade em ação em um contexto sociopolítico específico. O *eu* que traduz inscreve seu saber, suas escolhas, suas intenções, suas convicções no texto que se reescreve. A tradução pode, portanto, ser uma *verdadeira ferramenta política*[7] (1991, p. 27, destaques meus).

Mas não é apenas na dimensão do discurso que a pessoa que traduz imprime sua experiência subjetiva e sua visão de mundo. Constatando, com auxílio da historiografia e sociologia feministas, que as obras que circulam (em tradução ou não, literárias ou não) em determinada sociedade são majoritariamente selecionadas pela ideologia dominante (limitada por elas à patriarcal), as pesquisadoras e tradutoras canadenses dedicaram-se a selecionar, elas mesmas, obras a traduzir, todas as quais eram escritas por mulheres que pudessem contribuir com o desenvolvimento teórico e prático da tradução feminista que buscavam construir. Trabalhando coletivamente e fazendo alianças, elas puderam

[6] "[Je suis] un être qui a besoin de sentir qu'il est en train d'apporter une contribution, aussi maigre soit-elle, à cette humanité à laquelle j'appartiens".
[7] "[La traduction est] l'acte d'une subjectivité à l'œuvre dans un contexte socio-politique précis. Le je qui traduit inscrit son savoir, ses choix, ses intentions, ses convictions dans le texte qui se réécrit. La traduction peut donc être un véritable outil politique".

publicar diversas obras que traduziram, inserindo-as em seu sistema literário e epistemológico.

Em importante medida, a relevância que as canadenses alcançaram deve-se à construção de um verdadeiro debate público em torno de seu "projeto sociopolítico-linguístico" coletivo (Delisle, 2022). Suas traduções eram sempre acompanhadas por reflexões críticas que incluíam em paratextos – considerados por elas como importante estratégia para a visibilidade da tradutora (Von Flotow, 1991) —, reivindicando uma prática marcada pela "(luta pela) tomada de palavra de quem traduz no próprio texto traduzido" (Castro & Soturno, 2019, p. 31).[8] As discussões que iniciavam em suas traduções ganhavam continuidade em artigos publicados em diversas revistas. Assim, elas dialogavam entre si e, ao mesmo tempo, chamavam ao debate geral e aberto.

A experiência das feministas canadenses aponta, então, para uma espécie de concepção militante da tradução,[9] que se organiza em torno de um projeto politicamente definido não apenas em termos linguístico-discursivos, mas também de seleção e inserção social de obras, autoras e temas. Em síntese, podemos dizer que essa abordagem nos leva a refletir criticamente sobre as seguintes questões, hoje tornadas fundamentais para a pesquisa em tradução: *Quem é traduzida/o? Por quem? O que se traduz? Por quê? Para quem? Para quê? Como? De que modo e por que meios circula a tradução e sua crítica?*

Da tradução como projeto político

Divisões colonizadoras

Atuando no interior de um país bilíngue e voltadas para questões relativas à dominação patriarcal, as canadenses não se concentraram nos fluxos de tradução pelo globo, nas relações de poder político e econômico que organizam sua direcionalidade hegemônica – que tem no Norte Global seu ponto de partida. No entanto, as discussões acerca das "viagens" internacionais que fazem as teorias (lembremo-nos do trabalho de Edward Said (2000), bem como os conhecimentos de toda ordem, são de grande consequência.

Uma vez que, a rigor, conhecimentos epistemológicos ou literários não podem alcançar maior itinerância senão por meio da tradução – já que não dominamos línguas e linguagens suficientes para acessar o acúmulo de conhecimentos produzidos pela humanidade ao longo do tempo e do espaço –, Claudia de Lima Costa e Sonia Alvarez propõem "considerar a tradução como política e teoricamente indispensável para forjar alianças políticas e epistemológicas feministas em prol da justiça social, antirracistas, pós-coloniais e anti-imperialistas" (2013, p. 580). No mesmo sentido, Olga Castro e María

[8] "Una praxis feminista transnacional de la traducción se construye también a partir de (la lucha por) la toma de la palabra de quien traduce en el propio texto traducido y del trabajo de concientización que se realiza en función de los grupos lectores (ideales y reales) a quienes se dirige la traducción".

[9] Que não deixa de beirar, por vezes, certo voluntarismo, na medida em que tem como pressuposto uma atividade não laboral da tradução, ou seja, executada fora do mercado de trabalho da tradução e, portanto, sem remuneração. Esse tipo de atividade requer significativa quantidade de tempo livre, nem sempre possível para trabalhadoras e trabalhadores de países periféricos.

Laura Spoturno afirmam que "examinar a direcionalidade dos fluxos de tradução pelo planeta" nos permite "problematizar todo tipo de hegemonias na produção, circulação e recepção de conhecimentos"[10] (2020, p. 24). Ao fazê-lo, colocamos em xeque não apenas de onde para onde os conhecimentos viajam, mas também quem e o quê viaja por meio da tradução.

Para as quatro autoras que mencionei acima, pensar a direcionalidade dos fluxos de tradução pelo globo possui relevância ainda maior para as mulheres do chamado Sul Global, ou, se preferirmos, das periferias do capitalismo, como é o caso – para nos limitarmos ao recorte deste artigo – das mulheres árabes e latino-americanas. Tal afirmação pode ser compreendida como uma resposta ao que Maria Mies (2022) denominou "divisões colonizadoras", estruturantes do capitalismo patriarcal: as divisões internacional e sexual do trabalho. Juntas, e recorrendo às violências materiais e simbólicas necessárias, essas divisões produziram hierarquizações entre povos, raças e gêneros, valendo-se, para sua manutenção, do que chamo de mecanismos de *incomunicação*, ou seja, mecanismos mais ou menos difusos eficazes em impedir o delineamento de um *fundo essencial comum* a diferentes experiências de revolta: *a luta de classes*. Entre esses mecanismos, a *não tradução* me parece um dos mais estratégicos.

Entre as inúmeras divisões forjadas para a dominação capitalista patriarcal, imperialista e colonialista, inclui-se também a histórica tática de "dividir para governar", ou "dividir para conquistar", que marca especialmente a história da formação do Líbano como Estado-nação sectário[11] (Cruz, 2024; Castro, 2024). Nadia Tuéni se posicionaria arduamente contra essas divisões, clamando pela "coexistência mais harmoniosa possível" entre as comunidades de seu país (El-Chami, 2018, p. 11).

Nadia Tuéni, vida-obra

O vento e seus aliados
se abrem como uma mulher.
E tudo fala de tudo.[12]

Compreender e, ah, compreender
a infecundidade de toda indiferença.[13]
(Nadia Tuéni, *Arquivos sentimentais*)[14]

[10] "[…] examinar la direccionalidad de los flujos de traducción como forma de problematizar todo tipo de hegemonías en la producción, circulación y recepción de conocimientos".

[11] O Líbano é considerado um Estado sectário. Esse termo designa um "modelo de relações políticas e sociais" caracterizado "pela transposição das identidades religiosas para identidades políticas (Cheiato & Carvalho, 2024, p. 24). O sectarismo libanês, gestado desde fins do século XIX, no fim do período da dominação turco-otomana, foi consolidado oficialmente ao final do Protetorado Francês, no chamado Pacto Nacional de 1943, que definiu o "sistema de distribuição do poder: o presidente da república seria um cristão maronita; o primeiro-ministro, um muçulmano sunita; e o porta-voz do Parlamento, um muçulmano xiita. As cadeiras do parlamento também seriam divididas em linhas confessionais sob forma de uma proporção de 6:5 a favor dos cristãos" (Cruz, 2024, p. 54). O Pacto Nacional, entretanto, nunca significou a pacificação do país.

[12] "Le vent et ses aliés / s'ouvrent comme une femme. / Et tout parle de tout."

[13] "Comprendre et, ô comprendre / l'infécondité de toute indifférence".

14 A edição dos Archives sentimentales d'une guerre au Liban que serviu de texto-fonte para minha tradução – e que é a referência bibliográfica para todas as citações originais de poemas de Nadia Tuéni –, é a publicada pela J. J. Pauvert, em Paris, 1982.

Nadia Tuéni pode ser incluída no grande rol de poetas árabes do século XX para quem a poesia é um gênero literário vocacionado para o registro histórico-cultural de uma vida em sociedade. Nas palavras da poeta.

> A poesia [...] deve superar o estágio narcísico a fim de ir ao encontro do mundo para alcançar e exprimir o espírito de um povo, a alma de uma nação, as aspirações de uma coletividade.[15] (Tuéni, 1986, p. xii)

Testemunha dos "dilaceramentos e violências sofridos pelo Líbano e pelo conjunto do mundo árabe no curso dos anos 1960"[16] (El-Chami, 2017, p. 15), bem como no decorrer da Guerra Civil libanesa (1975-1990), a poesia de Nadia Tuéni pode ser considerada uma *poesia de guerra*.

ATIRA-SE EM UMA IDEIA E MATA-SE UM SER Sempre escarlate a potência das palavras, mais mortíferas que um gesto.	*ON TIRE SUR UNE IDÉE ET ON ABAT UN HOMME* *Toujours écarlate la puissance des mots,* *plus meurtriers qu'un geste.*

Num cenário fraturado, ela quer "preservar e defender o Oriente Médio e o Líbano (essa terra na qual ela está como enraizada) das clivagens, quaisquer que sejam elas"[17] (El-Chami, 2017, p. 12). Aproximando-se da "literatura de compromisso" de Jean-Paul Sartre (2008), sua poesia será, então, marcada por um caráter empático e utópico, orientado por uma espécie de humanismo universalista pelo qual a poeta defenderá, ao longo de toda a sua obra, a convivência pacífica entre os povos, línguas-culturas e confissões religiosas. Liricamente, a poeta faz de si mesma uma espécie de "porta-voz da condição humana [...] que busca sentido, diálogo, partilha"[18] (Lloze, 1999, p. 73).

Semelhantes e não semelhantes, ó, flores sob o mesmo céu, pássaros sob a mesma atmosfera e barcos da mesma era, nós, a bordo do Oriente Médio.	*Semblables et non semblables,* *ô fleurs d'un même ciel,* *oiseaux d'un seul climat* *et vaisseaux d'un même âge,* *nous,* *au bord du Moyen-Orient.*

Em certa medida, essa poética de "unidade do diverso", para usar uma expressão de Karl Marx,[19] pode ser relacionada à sua própria experiência de identidade no mundo,

[15] "La poésie (…) doit dépasser le stade narcissique afin d'aller vers le monde pour saisir et exprimer l'esprit d'un peuple, l'âme d'une nation, les aspirations d'une collectivité".
[16] "Il ne nous semble pourtant pas que l'écriture poétique tuénienne, 'écriture témoignage' des déchirements et des violences subis par le Liban (mais aussi de l'ensemble du monde arabe au cours des années soixante), ait jamais perdu de sa valeur esthétique ou littéraire".
[17] "[Nadia Tuéni] va tenter de préserver et de défendre ce Moyen-Orient et le Liban (cette terre à laquelle elle est comme enracinée) des clivages quels qu'ils soient".
[18] "[...] porte-voix de la condition humaine […] qui cherche sens, dialogue, partage".
[19] Em "Introdução à Contribuição à crítica da Economia Política", Marx diz o seguinte, ao tratar de sua concepção metodológica: "O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, isto é, unidade do diverso" (2008, p. 258). Gostaria de poder escrever, muito em breve, algo que permita relacionar, de maneira bastante heterodoxa, a poética de Nadia Tuéni com o pensamento de Marx, Georgy Lukács e

que "resumia nela todos os elementos [do] cruzamento de três continentes"[20] que é sua terra natal (Issa, 1990, p. 151).

Baixo a voz para ouvir melhor os múltiplos de meu pertencimento, cuidá-los, ó, compreendê-los, e saber que múltiplo quer dizer País.	*Je baisse la voix pour mieux entendre* *les multiples de mon appartenance,* *et les choyer, ô les comprendre,* *et savoir que multiple veut dire Pays.*

Nascida em 8 de julho de 1935 em Baakline, no Líbano, Nadia Tuéni era filha de mãe francesa bilíngue (e linguista) e pai libanês de confissão drusa – confissão que também seria a sua. Em função do trabalho do pai, que era diplomata, ela viveu parte da infância e da juventude na Grécia, onde estudou no Instituto Francês de Atenas. De volta ao Líbano, se casaria, em 1954, com Ghassan Tuéni, político libanês de confissão cristã grego-ortodoxa e editor do jornal *An-Nahar* (tido como de centro-esquerda).[21] Com Ghassan, teria uma filha e um filho.

Como a própria Nadia Tuéni relatou, foi a experiência profundamente dolorosa e inenarrável da perda da filha (aos sete anos de idade, devido a um câncer) que a levou à poesia como única forma e meio possível de elaboração *comunicável* de sua trágica experiência subjetiva:

> Em nenhum momento me ocorreu escolher outra coisa que não a poesia como veículo dos meus pensamentos. Esse terremoto que ocorreu dentro de mim [com a perda da filha] não tinha como ser contado. Descrevê-lo friamente seria traí-lo. [...] Palavras, eu precisava de palavras para gritar tudo isso! [...] Tomei emprestada a poesia e, alguns meses depois (quatro, para ser mais precisa), terminei *Les textes blonds* [Os textos loiros].[22] (Tuéni, 1986, p. 9)

A partir da publicação de *Les textes blonds*, em Beirute, em 1963, a poeta não passaria mais do que cinco anos sem editar um novo livro de poemas. Vieram, então, *Juin et les mécreants* [Junho e os descrentes] (1968); *Poèmes pour une histoire* [Poemas para uma história] (1972), pelo qual recebeu o prêmio de poesia da Academia Francesa em 1972; *Le rêveur de Terre* [O sonhador da Terra] (1975); *Liban: vingt poèmes pour un amour* (1979) [Líbano: vinte poemas para um amor]; e *Archives sentimentales d'une guerre au Liban* (1982).

Nascida de um grito de dor – a mais cruel que se pode infligir a uma mãe –, a poesia de Nadia Tuéni encarnará uma rebelião contra a guerra e seus absurdos e abissais campos de batalha. Ela participa, assim, de um importante momento de ampliação da "produção literária feminina libanesa de língua francesa, [ocorrida] ao longo da segunda metade do século XX", quando cada vez mais as mulheres, através da escrita de obras

---

Walter Benjamin, pois, ainda que a luta de classes não seja seu mote, meu argumento é de que essa poética pode ser lida como uma "poética da totalidade" e da "reescrita redentora da história".

[20] "Nadia Tuéni résumait en elles tous les éléments de ce carrefour de trois continents".

[21] Considerado o primeiro jornal do Líbano a ser editado diariamente apenas em árabe. Dar An-Nahar é também a Editora, com sede em Beirute, detentora dos direitos de publicação das obras de Nadia Tuéni.

[22] "À aucun moment, il ne m'est venu à l'idée de choisir autre chose que la poésie comme véhicule de ma pensée. Ce tremblement de terre qui s'était effectué en moi ne se racontait pas. Le décrire froidement eût été le trahir. (…) Des mots, j'avais besoin de mots pour crier tout cela ! (…) J'empruntais la poésie, et, quelques mois plus tard (quatre pour être précise), j'avais terminé Les Textes blonds".

poéticas, puderam "se reapropriar da história de seu país, em pleno colapso (ligado à guerra de 1967 e à iminência da guerra civil [iniciada em 1975])"[23] (El-Chami, 2017, p. 8).[24] Se, por muito tempo, como nos lembra Miriam Cooke (1996, p. 3), a experiência das pessoas que não estiveram nos frontes de batalha não interessou como produção literária sobre embates bélicos – o que inclui uma imensidão de textos escritos por mulheres, já que postos militares tendem a não ser ocupados por elas –, o estudo desses textos apartados, no entanto, revela uma multiplicidade de memórias e histórias diversas das narrativas hegemônicas provindas do exterior, mas também do interior, de uma comunidade.

Eu tinha a idade das minhas lágrimas e as vozes de todas as minhas mães.	*J'avais l'âge de mes larmes* *et les voix de toutes mes mères.*

Construída na unidade entre "a alma de uma terra arruinada, a consciência de uma combatente que entra em conflito com o mundo exterior e a explosão dos sentimentos mais reais de um eu feminino"[25] (El Rammouz, 2018, p. 1), é recorrente na poesia de Nadia Tuéni – toda ela em versos livres – a necessidade de não entregar a história, o passado, nas mãos daqueles cujo rastro sobre o mundo é de destruição:

Inventar necessariamente o passado, para não temer o colapso possível da terra.	*Inventer nécessairement le passé,* *afin de ne pas craindre la défaillance possible de la terre.*

Pelos títulos dados a seus livros, pode-se notar que sua obra poética seria sempre escrita em francês. A poeta, que havia crescido fora do Líbano, acreditava não conhecer suficientemente o árabe escrito para que pudesse se expressar poeticamente nesse idioma. Enquanto sua identidade compósita, forjada no encontro entre línguas-culturas-confissões, seria vista por alguns como "integração das diferenças que fazem a riqueza e a grandeza do ser humano"[26] (Abou, 1986 *apud* El Rammouz, 2018), os mesmos "múltiplos de [s]eu pertencimento",[27] também seriam interpretados como índice de não pertencimento:

> Com efeito, após a Guerra dos Seis Dias, de junho de 1967, a consciência árabe, agora reacendida, condenou ao ostracismo os escritores que se expressavam em francês (considerados "traidores", já que a língua francesa transmitiria certo conteúdo ideológico, além de possuir relação privilegiada com certas comunidades, sobretudo no Líbano). Consequentemente, Nadia Tuéni foi

[23] "[Il y a] un remarquable essor de la production littéraire féminine libanaise de langue française au cours de la deuxième moitié du XXe siècle. Les femmes écrivent des recueils poétiques leur permettant de se réapproprier l'histoire de leur pays alors en pleine débâcle (liée à la guerre de 1967 et à l'imminence de la guerre civile)".

[24] Uma exploração acerca das aproximações e distanciamentos entre a vida-obra de Nadia Tuéni e perspectivas feministas, de epistemologias árabes ou não, teriam de ser objeto de outro artigo.

[25] "La poésie tuénienne y est, à la fois, l'âme d'une terre ruinée, la conscience d'une combattante qui entre en conflit avec le monde extérieur et l'explosion des sentiments les plus réels d'un moi féminin qui embrasse un champ universel [...]".

[26] "À la limite elle [l'identité culturelle] se confond avec cette capacité d'intégration des différences qui fait la richesse et la grandeur de l'homme".

[27] Verso do poema IV da última parte dos Arquivos Sentimentais: "les multiples de mon appartenance".

> duramente criticada por sua escolha do francês como língua de escrita.[28] (El-Chami, 2017, p. 17)

Sem conseguir escrever sua poesia na língua que lhe permitiria dialogar com um conjunto maior de suas e seus compatriotas, a poeta lamenta "não poder me expressar nessa que é a mais poética das línguas, nessa língua que também é minha", e revela, então, seu desejo de "[s]e ver traduzida em árabe"[29] (Tuéni, 1986, p. 11). Esse desejo seria realizado pouco tempo depois, e sua obra seria traduzida também para o italiano, o alemão, o inglês e, agora, para o português brasileiro.

Nadia Tuéni morreu vitimada por um câncer aos 47 anos, em Beit Mery, no Líbano, no dia 20 de junho de 1983. Ela não viu o fim da Guerra Civil que arrasou seu país, mas intuiu seu cíclico retorno.

Fosse outra a história do Líbano — da Palestina, sua irmã, e de todos os povos subjugados pela força das armas —, outros seriam os versos de suas e seus poetas.[30]

Telos: eu, tu, ela: nós

"minha língua materna é a tradução"
(Rada Ivekovic, *De la traduction permanente*)

A tradução dos *Archives sentimentales d'une guerre au Liban* não foi encomendada. De partida, portanto, autora e texto foram escolha da tradutora. Não regido por normas de mercado, mas pelo *desejo de traduzir* uma agenda política, o projeto de tradução do livro poderia ser situado em uma definição de tradução ativista, militante ou engajada (Battistam, Marins & Kiminami, 2021; Tymoczko, 2006) – e que eu gostaria de poder encarar como algo próximo de uma *tradução orgânica*, no sentido gramsciano do termo.

Gramsci entendia que, para a filosofia da práxis, a tradução – seja em sentido amplo ou estrito[31] – "é orgânica e profunda" (2023, p. 189). Para ele, a tradução é o elo fundamental entre teoria e prática, uma traduzindo-se na outra – daí sua concepção dos intelectuais como *tradutores orgânicos* das lutas das classes populares a que pertencem –, e um instrumento de intervenção prática indispensável à práxis socialista revolucionária, já que é por meio da tradução que uma vida nacional pode conhecer as

[28] "En effet, suite à la guerre des Six Jours de juin 1967, la conscience arabe alors ravivée a mis au ban les écrivains s'exprimant en français (devenus des "traîtres' car la langue française transmettrait un certain contenu idéologique en ayant de plus une relation privilégiée avec certaines communautés, notamment au Liban). Nadia Tuéni a été par conséquent prise à partie pour son choix de la langue française comme langue d'écriture."

[29] "[...] de me voir traduire en arabe, et la nostalgie de ne pouvoir directement m'exprimer dans cette langue la plus poétique qui soit, dans cette langue qui est mienne".

[30] Os trechos em itálico, sem recuo de parágrafo e não formatos como citações, pertencem ao pequeno artigo "Os Arquivos sentimentais de uma guerra no Líbano, de Nadia Tuéni", publicado em 2024 no Blog da Editora Tabla (Mhereb, 2024).

[31] Para ser mais precisa, em cartas – como a enviada a sua companheira Giulia em 5 de setembro de 1932 (2005, p. 237-238) – e seções dos Cadernos do cárcere – especialmente nos cadernos 3 e 11 (2023) – Gramsci apresenta uma concepção que entendo como "unificada" da tradução, ou seja, como operação indissociavelmente linguística ("sentido estrito") e político-cultural ("sentido amplo").

lutas populares de outra vida nacional (Gramsci, 2023). Colocando-me junto às fileiras daquelas e daqueles que resistem e lutam contra o imperialismo e o colonialismo no Oriente Médio, especialmente nos territórios do Líbano e Palestina, de onde foram exilados meus ancestrais em 1950, é para o fortalecimento das lutas desses povos por libertação, onde quer que agora estejam, que traduzo para o português brasileiro Nadia Tuéni e sua poesia.

Eu poderia ter traduzido outra autora, ou autor, outra obra, outra língua, mas um acaso objetivo, como explicava André Breton em *Nadja* (2007), levaram-me ao encontro de Nadia e seus *Arquivos*.

Era um domingo de abril, já fazia alguns meses que eu procurava conterrâneos libaneses em Paris. Na verdade, desde a minha chegada na cidade, a cada sinal do Líbano, eu parava em busca de não sei quem nem o quê. Alarme de incêndio soado pela minha origem inquieta.

Havia uma feira de rua, com antiguidades e outros produtos bem no meio do Boulevard de Clichy. Os Arquivos sentimentais de uma guerra no Líbano *estavam lá: um quadrado vermelho, numa banca de discos.*

Certamente, parte da objetividade desse acaso está em pesquisas anteriores e presentes no campo da Sociologia e dos Estudos da Tradução, cujos resultados ressoavam nos meus passos em *flânerie* por bibliotecas, livrarias e feiras de rua. Não que, naquele momento, eu procurasse algo "novo" para traduzir, mas dali em diante a tradução dos *Arquivos* tornou-se tarefa em mim. Por entre os versos dos poemas que eu lia, soava então de outra forma a grave conclusão de Walter Benjamin segunda a qual "nem mesmo os mortos estarão seguros do inimigo, se ele for vitorioso" (2007, p. 65).

Archives sentimentales d'une guerre au Liban[32] – ou *Arquivos sentimentais de uma guerra no Líbano*

Não ressoa nas vozes a que damos ouvido
um eco das que estão, agora, caladas?
(Walter Benjamin*, Teses sobre o conceito de história*)

Os *Arquivos sentimentais de uma guerra no Líbano* são o último livro publicado em vida por Nadia Tuéni, no ano de 1982.[33] Vigorava então uma sinistra e provisória trégua na Guerra Civil, resultante do acordo entre Israel e as falanges cristãs maronitas – que resultaria nos massacres de Sabra e Chatila, levaria à expulsão da Organização para Libertação da Palestina (OLP) do sul do país, ao esmagamento das correntes políticas seculares e à subsequente formação do Hezbollah como frente de defesa popular nacional.

Nesse inventário da-guerra-e-de-si, a poeta é uma mulher árabe, libanesa, cuja vida é constituída por temas e tópicas árabes, libanesas. É nessa condição que ela

[32] Além da edição parisiense de 1982, também consultei os textos estabelecidos na edição bilíngue Lebanon: poems of love and war / Liban: poèmes d'amour et de guerre, publicada pela Syracuse University Press em parceria com a editora libanesa Dar An-Nahar, em 2006, e no livro-encarte do disco de vinil Archives sentimentales d'une guerre au Liban: poèmes de Nadia Tuéni, impresso em Paris pela Valois em 1984.
[33] Devido ao contexto libanês, os Arquivos foram editados e impressos em Paris, pela J. J. Pauvert.

assume a tarefa, como muitas e muitos poetas de sua geração, de "preenche[r] as 'lacunas' entre memória pessoal e esquecimento coletivo"[34] (El-Chami, 2018, p. 13). Com efeito, palavras do campo semântico da história estão por toda parte nos *Arquivos*; juntas, são dezenas as ocorrências de história [*histoire*], memória [*mémoire*], lembrança [*souvenir*], esquecimento [*oubli*], ontem [*hier*], hoje [*aujourd'hui*], passado [*passé*], presente [*présent*], futuro [*futur*].[35]

No discurso poético do livro, que vai se delineando sucessivamente ao longo de seus 38 poemas em versos livres, história e memória, individual e coletiva, se assentam sobre a *terra* [*terre*][36]:

e compreender, ó, compreender a inutilidade de tudo o que não é terra.	*et comprendre, ô comprendre,* *l'inutilité de tout ce qui n'est pas* *terre.*

Mas também sobre a morte:

A morte tem o mesmo peso do medo, e meu peito milhar de memórias.	*La mort a le même poids que la peur,* *et ma poitrine mille mémoires.*

Nadia Tuéni via o mundo como um lugar em que "tudo fala de tudo": elementos naturais (vento, água, pedra, areia, flores, sombra), paisagísticos (montanha, deserto, mar, céu, sol, lua, estrelas), sazonais (primavera, verão, inverno), corporais (olhos, mãos, braços, sangue, coração, lágrimas) sonoros (silêncio, ruídos), afetivos (amor, ódio), religiosos (hóstia, ramadã, templo, alma), vitais (vida, morte) e, evidentemente, bélicos (guerra, ogivas), compõem juntos uma imensa totalidade. Nesta, a poeta se interessa pelas ações mais elementares: ser [*être*], saber [*savoir*], amar [*aimer*], lembrar [*souvenir*], entender [*comprendre*], ouvir [*entendre*], ver [*regarder*], dizer [*dire*], falar [parler], rir [*rire*], gritar [*hurler*], viver [*vivre*], matar [*tuer*], morrer [*mourir*].

Tudo isso se explica pela união entre o humano e a paisagem. Duas partes do mesmo poema.	Tout cela s'explique par l'entente de l'homme avec le paysage. Ils font partie du même poème.

Nos *Arquivos*, essa "poesia da totalidade" é organizada em três partes, antecedidas por um "Prólogo"[37] e sucedidas por um "Epílogo" e uma dedicatória ("para g. t.") em versos.

---

[34] "[...] l'histoire et la douleur seront en tout cas inextricablement liées après les années 1975-1990. Mais il faut savoir que parler de cette période [...] est quasiment une provocation puisque le discours officiel a choisi l'amnésie afin de ménager la susceptibilité de chaque communauté libanaise. Le poète est dès lors souvent celui qui témoigne de l'histoire, celui qui remplit les ''trous'' entre la mémoire personnelle et l'oubli collectif."

[35] Para se ter uma ideia mais precisa, ao longo de 38 poemas, nenhum deles com extensão de mais de mais de vinte versos, a palavra histoire aparece 8 vezes; mémoire, 10; e souvenir, 6.

[36] O item lexical terre [terra] tem 23 ocorrências, o mesmo número resultante da soma dos itens mort.e.s [morte/morto(s)/mortas(s)].

[37] O poema que abre os Arquivos, intitulado "Prólogo" ["Prologue"], integrava já o livro Poèmes pour une histoire [Poemas para uma história], publicado uma década antes, em 1972.

A primeira parte – à qual pertencem os poemas traduzidos selecionados para este artigo[38] – é intitulada "Ontem: o jardim do Cônsul" ["*Hier: le jardin du Consul*"]. Contando com dez poemas, ela remete ao período do protetorado francês sobre o Líbano (1920-1943), que coincide com a primeira infância da poeta. Daí a referência às figuras do Cônsul e Vice-Cônsul, bem como às ruas e casas de Kantari, bairro em que a poeta cresceu. No entanto, não ficam encerrados no passado os acontecimentos de "Ontem".

Na segunda parte do livro, "Depois: louca terra" ["*Ensuite: folle terre*"], vemos os efeitos funestos da insanidade da guerra nos corpos e afetos, para, na terceira, "Hoje: o futuro do meu tempo" ["*Aujourd'hui: le futur de mon temps*"], vislumbrarmos alguma redenção possível. A estrutura cronológica indicada nos títulos – "ontem", "depois", "hoje", "futuro" – é apenas aparentemente linear. No *continuum* da guerra, passado, presente e futuro se sobrepõem, e a história aparece para ela como um palimpsesto, sobre o qual é preciso continuar a reescrevê-la constantemente:

Refutando outro estigma, sou pastora dos meus vícios, incendiária e tocha sobre o corpo da História.	*Refusant toute autre stigmate,* *je suis berger de mes vices,* *allumeur de bûchers, sur les corps de l'Histoire.*

Ao traduzir a poesia francófona de Nadia Tuéni, faço-o desde uma perspectiva de "revalorização crítica das línguas [hegemônicas] marcadas por passados coloniais", na medida em que isso permite trazer a público certas "autorias invizibilizadas que se expressam, em colônias ou ex-colônias, nessas línguas"[39] (Castro & Sportuno, 2019, p. 30).

Alguns poemas completos traduzidos

I. ONTEM o jardim do Cônsul	I. *HIER* *le jardin du Consul*
"O direito de amar a terra é imprescritível"	"Le droit d'aimer la terre est imprescriptible"
I Eu vivia na casa em face face à guerra e ao Jardim de mortos plantados e roseiras amiúde, ancestrais esquecidos na dinâmica dos ataúdes, a memória em um cubo. Sob a varanda de um olho, a metade de um corpo, o outro na calçada faz um ângulo torto. A metade de um corpo, signo isolado em meu [afresco de ódio.	*I* *J'habitais la maison d'en face* *face à la guerre et au Jardin* *de morts plantés et de rosiers,* *ancêtres oubliés dans la dynamique d'une allé,* *dans un cube de mémoire.* *Sous le balcon d'un oeil, une moitié de corps,* *l'autre formant un angle sur le trottoir.* *Une moitié de corps, signe isolé sur ma* *[fresque de haine.*
III	*III*

[38] Todos eles, inclusive o "Prólogo", já foram apresentados em tradução por esta tradutora (Mhereb, 2024).
[39] "[...] la revalorización crítica de las lenguas [hegemónicas] marcadas por pasados coloniales (español, francés, holandés, inglés, portugués) debe orientarse a 'recuperar' autorías invisibilizadas que se expresan desde las (ex)colonias en esas lenguas, siendo necesario el estudio crítico de la comprensión cabal de sus culturas para no caer en su exotización."

Ó, noites de nossos planos,
os Viajantes do Oriente contam suas gentilezas
nos dedos de um ano.

O vento e seus aliados
se abrem como uma mulher.
E tudo fala de tudo.
Os ruídos que imagino são de riachos ou soluços.
Ah, sol da noite, és livre como a morte,
diria nesse instante quem olhasse para dentro de si.
Assim encerrei sob minha língua um País,
que guardei como uma hóstia.

V

Poetas, Pequeninas, Princesas em portância,
amor desordenado do olho por sua infância.

No dia de lua cheia do mês de Ramadã,
neste ano de números positivos,
o Cônsul tem seus artifícios.
Faz uma noite de nômade
e o vento quente que antecede os sonhos.
O céu dorme em seus detalhes.
Um pássaro se espreguiça,
outro se atiça,
e os astros-mandruvás entram pelos cérebros.
A pedra perdeu a palavra.
Amor do Cônsul pelo arabesco de uma ruga
sobre a geografia do Líbano.
Naquele tempo, ó, Tempo,
confiei a ti minha paisagem.

VIII
Nós todos lutamos
pelo prazer de aprender
o orgulho de morrer.

Fragmentos de vento,
esquálida calma das manhãs
entre duas frações de cidade.
"Lutas aguerridas".
"Novas mediações".
"Partes envolvidas".
Assola nossos vinte anos o asfalto das estradas
que vão da esperança à violência
como outrora
nossa adolescência.
O outro lado (pode alguém escolher sua demência?)
sangra mil rosas.
ATIRA-SE EM UMA IDEIA E MATA-SE UM SER
Sempre escarlate a potência silenciosa da palavra,
mais mortífera que um gesto.
Os que vivem sob o sonoro sol das palavras
montados em cavalos de slogans,
estes
estilhaçam as vidraças do universo.

O nuits élaborées,
les Voyageurs d'Orient comptent vos politesses
sur les doigts d'une année.

Le vent et ses alliés
s'ouvrent tels une femme.
Et tout parle de tout.
Les bruits que j'imagine sont rivière ou sanglot.
O soleil de la nuit libre comme la mort,
on dirait cet instant où chacun se regarde.
Aussi ai-je enfermé sous ma langue un pays,
gardé comme une hostie.

V

Poètes, Petites filles, princesses en partance,
amour désordonné de l'œil pour son enfance.

A la pleine lune du mois de Ramadan
en cette année de chiffres bénéfiques,
le Consul range ses ruses.
Il fait une nuit de nomade,
et le vent chaud qui précède les rêves.
le ciel dans ses détails s'endort.
Un oiseau s'écarquille,
un autre s'éparpille,
et les astres-chenilles rampent dans les cerveaux.
La pierre a perdu la parole.
Amour du Consul pour l'arabesque d'une ride,
sur la géographie du Liban.
En ce temps-là, ô Temps,
je t'avais confié mon paysage…

VIII
Nous nous sommes battus
pour le plaisir d'apprendre
l'orgueil de mourir.

Débris de vent,
calme chétif des matins
entre deux morceaux de ville.
"Combats acharnés".
"Nouvelles médiations".
"Parties concernées".
Lynche nos vingt ans l'asphalte des routes,
qui vont de l'espoir jusqu'à la violence,
tout comme autrefois,
nos adolescences.
L'autre camp (peut-on choisir sa démence ?)
saigne de mille roses.
ON TIRE SUR UNE IDÉE ET ON ABAT UN HOMME
Toujours écarlate la puissance des mots,
plus meurtriers qu'un geste.
Ceux qui vivent au soleil de la parole
au cheval emballé des slogans,
ceux-là,
brisent les vitres de l'univers.

X

Triste é tantas vezes que
a imagem corte a fala.
Sílex contra sílex,
duas mentes e seu ângulo.

Os mortos têm direito
a um grande retrato negro
sobre um belo muro branco,
à lembrança no dia de ano,
ao discurso dos viventes.
A doce amiga de ontem,
salto agulha e saia ao vento,
mistura uma lágrima ao suor
dos seus novos amores.
Os mortos não têm o cheiro das flores.

Grandes aves escovavam o céu
na alvorada; e dos corpos dos amantes,
lentamente, a roseira como uma reza.
Em Beirute, a guerra.

X

Comme il est triste que souvent
l'image coupe la parole.
Silex contre silex
deux pensées et leur angle.

Ceux qui sont morts ont droit
à un grand portrait noir
sur un beau mur tout blanc,
au souvenir du jour de l'an,
au discours des vivants.
La douce amie d'hier,
talon aiguille et jupe au vent,
mêle une larme, à la sueur
de ses nouveaux amants.
Ceux qui sont morts n'ont pas une odeur de printemps.

Des grands oiseaux brossaient le ciel
au petit jour; et du corps des amants,
lentement, la rosée comme une prière.
À Beyrouth, la guerre.

Do trabalho estético-linguístico-textual

Entre os gêneros textuais, literários ou não, a poesia é sem dúvida, no campo dos Estudos da Tradução, o grande paradigma da tradução como *criação*. É por meio da reflexão sobre a tradução de textos poéticos que noções simplistas amplamente difundidas como as de "fidelidade" e "transposição" podem ser mais facilmente desfeitas,[40] já que uma tentativa de aplicação dessas metáforas tornaria irrealizável – e ilegítima – a tradução de qualquer poema. No entanto, por mais sedutor que seja o artifício teórico da intraduzibilidade, na prática, traduzimos – e traduzimos poesia.

Seguindo o pensamento de Haroldo de Campos, a ideia que orientou o trabalho estético-linguístico-discursivo do projeto de tradução dos *Arquivos sentimentais de uma guerra no Líbano* é a de que a "tradução de textos criativos será sempre *recriação*, ou criação paralela, autônoma porém recíproca", na qual se *produz* um conjunto análogo das informações estéticas e semânticas que compõem o poema de partida (Campos, s/d, p. 24). Nas palavras do tradutor e pensador paulistano: "Numa tradução dessa natureza, não se traduz apenas o significado, [mas] o próprio signo, ou seja, sua fisicalidade, sua materialidade mesma", feita de suas características sonoras, imagéticas e visuais (Campos, s/d, p. 24).

Construídos todos em versos livres, os poemas de Nadia Tuéni têm um ritmo lento, marcado por uma pontuação abundante, e não dispensam assonâncias, aliterações e mesmo rimas (internas e externas, pobres e ricas, toantes, aliterantes, consoantes,

[40] "Fidelidade", "transposição", "reprodução" são metáforas que consolidam uma hierarquia entre "original" e tradução, conferindo à segunda uma posição meramente reprodutiva e, portanto, secundária e inferior ao primeiro – numa lógica análoga à que estrutura a relação entre trabalho produtivo (masculino) e reprodutivo (feminino) nas sociedades capitalistas patriarcais (Chamberlain, 1988).

imperfeitas). Nos versos do poema V, incluído na primeira parte do livro, temos uma reunião de alguns desses recursos.

O céu dorme em seus detalhes.	*Le ciel dans ses détails s'endort.*
Um pássaro se espreguiça,	*Un oiseau s'écarquille,*
outro se atiça,	*un autre s'éparpille,*
e os astros-mandruvás entram pelos cérebros.	*et les astres-chenilles rampent dans les cerveaux.*
A pedra perdeu a palavra.	*La pierre a perdu la parole.*

Ao longo da tradução, procurei cuidar desses aspectos, valendo-me de um princípio de compensação que distribuiu os recursos pela obra, ou seja, tomei o poema como um todo dentro de um todo (as partes e, depois, o livro). Uma rima não encontrada neste poema aqui, pode tornar-se uma rima encontrada naquele poema lá, numa forma de composição sígnico-astral. Quero dizer: tal qual um planeta que orbita uma estrela, que com outras risca no céu uma constelação, que, por sua vez, forma a uma galáxia, e esta, um universo, e assim por diante, infinitamente. Pois a poética de Nadia Tuéni não é euclidiana, mas fractal. Sua geometria é a geometria da natureza, em que tudo é composto da mesma poeira cósmica:

Árvores de Kantarí	*Arbres de Katari*
a geometria está aqui.	*vous êtes la géometrie.*

Em todo o livro, esses dois versos foram os versos mais difíceis de traduzir. A solução que encontrei ainda me inquieta, pois foi necessário acentuar Kantarí para que som e sentido se cruzassem. Em francês, como em português, *Kantari* é uma palavra oxítona; em francês, seu som final faz uma rima perfeita com *géométrie*, mas a tendência anglofonizante levaria boa parte das leitoras e leitores brasileiros a pronunciá-la, mentalmente ou com a própria voz, como *Kantári*, fazendo dela uma paroxítona que desmancharia por completo o que a duras penas encontrei.

Devido à sua condição análoga, portanto não idêntica, uma tradução carrega em si também certa dose de invenção. A leitora ou leitor versado em francês provavelmente notou a realização prática desse posicionamento teórico na tradução dos primeiros versos do poema "Prólogo" [Prologue], que abre este artigo:

Morreram aos montes	*Ils sont mort a plusieurs*
quero dizer, sós	*C'est à dire chacun seul*
sobre uma mesma potência a que se chama território	*sur une même potence qu'on nomme territoire*

Ao traduzir "*à plusieurs*", optei por "aos montes" como marcador quantitativo que, ao mesmo tempo, cria imageticamente as paisagens montanhosas do Líbano. Assim, nos versos que abrem o livro, somos já transportados para a *terra* e a geografia constitutivas da poeta e de sua poética da indissociabilidade entre humano e natureza. No segundo verso, "*c'est à dire*", uma expressão impessoal que pode significar "quer dizer", "ou seja", foi traduzida como "quero dizer". A escolha não foi casual: fundou-se em uma

proposta de construção discursiva em que um "eu" – uma mulher árabe – está presente na enunciação. Julguei importante que isso ocorresse logo nos versos de abertura do livro.

Assim como o árabe soa nessa poesia escrita em francês por uma libanesa no Líbano – sobretudo em construções sintáticas que eliminam preposições, formando uma justaposição de substantivos –, deixei que o francês ressoasse nesta brasileira que traduzia na França. Como neste poema, em que "*en face*", logo no primeiro verso, torna-se "em face", expressão que, guardando a capacidade de localizar, desenha também um rosto humano

Eu vivia na casa em face,
face à guerra e ao Jardim
de mortos plantados e roseiras amiúde,
ancestrais esquecidos na dinâmica dos ataúdes,
a memória em um cubo.
Sob a varanda de um olho, a metade de um corpo,
o outro na calçada faz um ângulo torto.
A metade de um corpo, signo isolado em meu afresco
[de ódio.

J'habitais la maison d'en face,
face à la guerre et au Jardin
de morts plantés et de rosiers,
ancêtres oubliés dans la dynamique d'une allé,
dans un cube de mémoire.
Sous le balcon d'un oeil, une moitié de corps,
l'autre formant un angle sur le trottoir.
Une moitié de corps, signe isolé sur ma fresque
[de haine.

Esse poema me impressiona. Tudo está aí: ritmo, melodia, palavra e silêncio, memória, corpo, geometria e natureza, guerra, morte, ódio – e amor: pois é o amor pelo que é terra e vida que gera o ódio contra a morte pela morte, a mutilação, a indiferença e o esquecimento.

Em respeito aos mortos, não é possível ler os poemas dos *Arquivos sentimentais de uma guerra no Líbano* de outra forma que não em voz baixa.

Hoje: o futuro do meu tempo

I
Baixo a voz para ouvir melhor
o uivo do meu País [...]

III
Baixo a voz para ouvir melhor
fender-se minha alma como espada de Eufrates

IV
Baixo a voz para ouvir melhor
os múltiplos de meu pertencimento

VI
mesmo baixando a voz mas não ouço o mar
nem a luz solar.

IX
baixo a voz para ouvir melhor
urrar-País

Aujourd'hui: le futur de mon temps

I
Je baisse la voix la mieux entendre
hurler le Pays [...]

III
Je baisse la voix pour mieux entendre
se fendiller mon âme comme glaise d'Euphrate

IV
Je baisse la voix pour mieux entendre
les multiples de mon appartenance

VI
même en baissant la voix je n'entends pas la mer,
ni n'entends la lumière

IX
je baisse la voix pour mieux entendre
hurler-Pays

Baixar a voz e mesmo assim dizer. Pois é preciso que se diga, é preciso que se elabore a dor e a perda. Ao traduzir Nadia Tuéni, escolhi palavras em respeito a seus mortos, e aos meus. Aos nossos mortos.

Traduzindo-a, escrevi um arquivo de meus próprios sentimentos. Lembro-me do momento exato em que entendi o significado de "*astres-chenilles*". Era uma tarde de verão, estação de lagartas. Mandruvás existem em muitos lugares, mas talvez só na minha terra sejam chamados assim

Da circulação da tradução

Para pensar na circulação da tradução e no papel que, como tradutora, pode ser exercido aí, acredito ser útil considerar duas dimensões comunicantes. Por um lado, é possível compreender a circulação como metáfora que "concentra-se nos processos de troca de ideias" (Bianchi, 2016); por outro, como instância econômica, em que mercadorias são trocadas por dinheiro e vice-versa (Marx, 1996).

Além da já mencionada experiência das pesquisadoras e tradutoras feministas da Escola Canadense, tomei também como exemplo a experiência, no Brasil, do Coletivo Sycorax, dedicado à tradução de obras feministas anticapitalistas. Como essa "sabá de mulheres que conjuram traduções"[41], procurei, ao elaborar o projeto de tradução para os *Arquivos sentimentais de uma guerra no Líbano*, colaborar com um processo Sul-Sul de troca de ideias que priorizasse "formas de circulação que questionem as atuais condições de acesso ao conhecimento" (Alvarenga *et al*, 2022, p. 3). Para isso, considerei coerente uma primeira publicação de poemas traduzidos em blog de livre acesso (e redes sociais),[42] gerido por uma editora nacional cujo público leitor majoritário reúne especialistas e não especialistas interessados em questões ligadas ao Mundo Árabe. Optei também por levar poemas traduzidos e discussões sobre a poeta a ambientes acadêmicos, por meio da apresentação de trabalhos em eventos públicos voltados a debates sobre tradução ou Mundo Árabe e da escrita de artigos para periódicos de acesso aberto.

Os exemplos das experiências das brasileiras e das canadenses indicam também que, para que Nadia Tuéni e sua obra traduzida tenham legitimação literária e, ao mesmo tempo, alcancem maior público leitor, adquirindo, então, alguma capacidade de interferência em nosso "polissistema literário" nacional (Even-Zohar, 2013), é preciso que elas passem pela chancela de outro agente institucional da tradução: uma editora que as publique. De um ponto de vista crítico das atuais condições de circulação dos conhecimentos literários e epistemológicos, que procurei explicar neste trabalho, não parece irrelevante considerar a posição econômica e simbólica dessa editora no mercado editorial nacional (sua capacidade de produção e distribuição, o tamanho e as características de seu público-alvo, suas políticas editoriais, sua inserção em meios específicos).[43] Para Olga Castro e María Laura Spoturno, "a aposta por editoras que operam fora do circuito comercial mais fortemente estabelecido" pode ser a mais

[41] Tal qual a descrição feita pelo Coletivo Sycorax em sua página na internet: www.coletivosycorax.org.
[42] Refiro-me ao já citado artigo no Blog da Editora Tabla (Mhereb, 2024). A divulgação em redes sociais ficou a cargo da Editora.
[43] O processo editorial por que passa uma tradução para tornar-se livro e todas as questões econômicas, políticas e culturais envolvendo sua circulação sob a forma de mercadoria serão objeto de outro artigo.

coerente para determinado projeto de tradução; para outro, "a disrupção do *status quo*" talvez seja considerada "mais efetiva se gestada dentro do mesmo sistema que se busca desestabilizar"[44] (2019, p. 31). Para este projeto, neste presente histórico, nenhuma editora parece mais adequada do que uma cujo projeto editorial seja orientado para a publicação de obras árabes em perspectiva anticolonialista.[45]

O projeto de tradução inclui ainda a organização ou participação em oficinas, cursos e aulas em escolas públicas e em espaços culturais, promovendo o contato com a literatura escrita por pessoas árabes, especialmente a poesia escrita por mulheres, e sua relação histórica com o combate à dominação colonial.

Conclusão

"É agora de conhecimento geral que tradutores
podem estar envolvidos em mudanças sociais"[46]
(Mahmoud Alhirthani, *Poetry for social-political justice in Palestine*)

A exposição do projeto de tradução do livro *Arquivos sentimentais de uma guerra no Líbano*, da poeta libanesa Nadia Tuéni, articulou-se em torno da concepção de um processo de tradução político de ponta a ponta, que se inicia antes do trabalho estético-linguístico-discursivo, no momento de escolha do texto-fonte e da autora a traduzir, e que não se encerra no texto traduzido, mas considera também sua circulação.

Nessa abordagem, portanto, a "agência" (Buzelin, 2011) da pessoa que traduz não se limita ao corpo a corpo com os textos. Fica pressuposto que o contexto de execução da tarefa da tradução não é o trabalhista, em que sobretudo instituições selecionam quem e o quê será traduzido (Wolf, 2007), bem como quem traduzirá, e em que a tradução é um trabalho executado em troca de remuneração em um mercado. Trata-se, no caso deste projeto, de uma *tradução militante* motivada por um *telos* que poderíamos chamar de *orgânico*, em sentido gramsciano, ou seja: uma tradução resultante da tarefa de uma tradutora que insere o produto de seu trabalho no conjunto das lutas sociais que integra.

Buscando favorecer o compartilhamento de diferentes experiências de luta entre povos árabes e latino-americanos, com vistas à nossa articulação política para o enfrentamento de ameaças que, embora multiformes, nos são *comuns*, entendo, como Antonio Gramsci (2023), que o sucesso de uma tradução só pode ser medido por sua história entre as lutas das classes populares de sua sociedade de destino.

Nos poemas de seu livro, encontrei silêncios da minha história, e gritos, altos, muito altos, de uma história que é nossa.

[44] La apuesta por editoriales que operan fuera del circuito comercial más fuertemente establecido es, en general, coherente con esta propuesta [a tradutologia feminista transnacional]. Sin embargo, la disrupción del status quo podría ser más efectiva si se gesta dentro del mismo sistema que se busca desestabilizar".
[45] Refiro-me especificamente à Editora Tabla: https://editoratabla.com.br/.
[46] "It is now common knowledge that translators may engage in social change" (Alhirthani, 2025, p. 18).

Referências bibliográficas

Abou, S. (1986). *L'identité culturelle*. Paris: Anthropos.

Alhirthani, M. (2024). Poetry for social-political justice in Palestine: Mahmoud Darwish's translation and re-narration of Palestinian-Israeli encounters. *Linguistica Antverpiensia, New Series: Themes in Translation Studies*, *20*, 17–35.

Alvarenga, A., et al. (2022). Coletivo Sycorax: desdobramentos de práticas feministas de tradução. *Belas Infiéis*, *11*(2). https://doi.org/10.26512/belasinfieis.v11.n2.2022.41253.

Badran, M., & Cooke, M. (2004). *Opening the Gates: An anthology of Arab feminist writing* (2ª ed.). Bloomington: Indiana University Press.

Battistam, L., Marins, L. C., & Kiminami, A. Y. (2021). Tradução como resistência e ativismo: práticas de tradução feminista no Brasil. *Belas Infiéis*, *10*(4), 01–17. https://doi.org/10.26512/belasinfieis.v10.n4.2021.36230.

Benjamin, W. (2008). A tarefa do tradutor (S. K. Lages, Trad.). In *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português*. Belo Horizonte: Fale / Editora UFMG.

Benjamin, W. (2007). Teses sobre o conceito de história (J.-M. Gagnebin & M. L. Müller, Trads.). In Michael Löwy (Org.), *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo.

Bianchi, A. (2016). Circulação e tradução: para uma história global do pensamento político. *IX Encontro da ABCP, Belo Horizonte*. https://www.researchgate.net/publication/307107755_BIANCHI_Alvaro_Circulacao_e_traducao_para_uma_historia_global_do_pensamento_politico_IX_encontro_da_ABCP_Belo_Horizonte_2016.

Breton, A. (2007). *Nadja*. São Paulo: Cosac Naify.

Buzelin, H. (2011). Agents of Translation. In *Handbook of Translation Studies*. Nova York / Londres: John Benjamins. https://benjamins.com/online/hts/articles/age1.

Campos, H. de ([s.d.]). Da tradução como criação e como crítica. In *Metalinguagem*. São Paulo: Cultrix.

Castro, O., & Spoturno, M. L. (2020). Feminismos y traducción: apuntes conceptuales y metodológicos para una traductología feminista transnacional. *Mutatis Mutandis*, *13*(1), 11–
44. https://revistas.udea.edu.co/index.php/mutatismutandis/article/view/340988/20795805.

Castro, I. C. S. de (2024). Juntos mas divididos: tensões intersectárias e intracsectárias no Líbano. In Murilo Meihy & Samira Adel Osman (Orgs.), *Deus e o diabo na terra dos cedros: o Líbano contemporâneo*. Rio de Janeiro: Tabla.

Chamberlain, L. (1988). Gender and the Metaphorics of Translation. *Signs*, *13*(3), 454–472. https://www.jstor.org/stable/3174168?origin=JSTOR-pdf&seq=1.

Cheiato, K. A., & Carvalho, P. C. de A. (2024). Imperialismo e colonialismo no Líbano: da província turco-otomana a protetorado francês. In Murilo Meihy & Samira Adel Osman (Orgs.), *Deus e o diabo na terra dos cedros: o Líbano contemporâneo*. Rio de Janeiro: Tabla.

Costa, C. de L., & Alvarez, S. (2013). A circulação das teorias feministas e os desafios da tradução. *Revista Estudos Feministas*, *21*(2), 579–

586. https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2013000200009/25781.

Cooke, M. (1996). *Women and the War Story*. Berkeley / Los Angeles / Londres: University of California Press.

Cruz, R. A. B. da (2024). Independência e formação do Pacto Nacional: projetos nacionalistas e sectarismo no Líbano. In Murilo Meihy & Samira Adel Osman (Orgs.), *Deus e o diabo na terra dos cedros: o Líbano contemporâneo*. Rio de Janeiro: Tabla.

Delisle, J. (2022). Tradutores medievais e tradutoras feministas: a mesma ética da tradução? *Cadernos de Tradução*, *47*, 85–107. https://seer.ufrgs.br/index.php/translatio/article/view/42899.

El-Chami, N. M. (2017). *L'œuvre poétique de Nadia Tuéni au regard de son pays natal: réflexions sur les liens entre paysage et identité* [Tese de doutorado, Université de Lyon]. Lyon, França. https://theses.hal.science/tel-02115116/.

El Rammouz, H. (2018). La poésie de Nadia Tuéni (1935–1983): essence du monde extérieur. *Textes et Contextes*, *13*(1), 1–13. http://preo.ubourgogne.fr/textesetcontextes/index.php?id=1871.

Even-Zohar, I. (2013). Teoria dos polissistemas. *Translatio*, *5*. (Luis Fernando Marozo, Carlos Rizzon & Yanna Karlla Cunha, Trads.)

Godard, B. (1989). Theorizing Feminist Discourse/ Translation. *Tessera*, *6*, 42–53.

Gramsci, A. (2005). *Cartas do Cárcere* (L. S. Henriques, Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Gramsci, A. (2023). Tradutibilidade das linguagens científicas e filosóficas. In *Cadernos do Cárcere*, vol. 1 (C. N. Coutinho, Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Handal, N. (Ed.) (2001). *The Poetry of Arab Women: A contemporary anthology*. Nova York / Northampton: Interlink Books.

Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, *14*(3), 575–599.

Issa, J. (1990). Nadia Tuéni ou La Passion du Liban. *Esprit*, *12*(167), 151–153.

Iveković, R. (2002). De la traduction permanente. *Transversal*, *6*. https://transversal.at/transversal/0606/ivekovic/fr.

Leminski, P. (1983). *Caprichos e relaxos*. São Paulo: Brasiliense.

Lloze, É. (1999). La parole apatride d'Edmond Jabès. In Jacqueline Sessa (Dir.), *Figures de l'exclu – Actes du colloque international de littérature comparée, 1997*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne.

Lotbinière-Harwood, S. (1991). *Re-Belle et Infidèle. La traduction comme pratique de réécriture au féminin / The Body Bilingual. Translation as a Rewriting in the Feminine*. Montréal: Les Éditions du Remue-Ménage / The Women's Press.

Marx, K. (1996). *O capital, livro I* (F. Kothe & R. Barbosa, Trads.). São Paulo: Nova Cultural.

Marx, K. (2008). *Contribuição à crítica da economia política* (F. Fernandes, Trad.). São Paulo: Expressão Popular.

Mhereb, M. T. (2024). Os “Arquivos sentimentais de uma guerra no Líbano”, de Nadia Tuéni. *Blog da Editora Tabla*. https://blog.editoratabla.com.br/os-arquivos-sentimentais-de-uma-guerra-no-libano-de-nadia-tueni

Mies, M. (2022). *Patriarcado e acumulação em escala mundial: mulheres na divisão internacional do trabalho*. São Paulo: Ema Livros / Editora Timo.

Möser, C. (2020). Traduire, c’est produire: les débats féministes sur le genre en France et en Allemagne. *GLAD!*, *9*. https://doi.org/10.4000/glad.1991

Said, E. W. (1983). *The world, the text, and the critic*. Cambridge: Harvard University Press.

Said, E. W. (2000). Traveling theory reconsidered. In *Reflections on exile and other essays*. Cambridge: Harvard University Press.

Sartre, J.-P. (2008). *Qu’est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard.

Simon, S. (1996). *Gender in translation*. Nova York: Routledge.

Tuéni, N. (1982). *Archives sentimentales d’une guerre au Liban*. Paris: J. J. Pauvert.

Tuéni, N. (1986). *La Prose, Œuvres complètes*. Beirute: Dar an-Nahar.

Tuéni, N. (2006). *Poems of love and war / Poèmes d’amour et de guerre* (S. Hazo & P. B. Kelley, Trads.). Beirute / Nova York: Dar An-Nahar & Syracuse University Press.

Tymoczko, M. (2006). Translation and political engagement. Activism, social change and the role of translation in geopolitical shifts. *The Massachusetts Review*, *47*(3), 442–461.

Von Flotow, L. (1991). Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories. *TTR - Traduction, Terminologie, Rédaction*, *4*(2), 69–84.

Wolf, M. (2007). The emergency of a sociology of translation. In M. Wolf & A. Fukari (Eds.), *Constructing a Sociology of Translation*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins.

Discografia

(1984). *Archives sentimentales d’une guerre au Liban: poèmes de Nadia Tuéni* [Gravação sonora]. Valois.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/ev00by05.

Tradução e comentário do Canto IX de *Abqar*, de Chafic Maluf

Michel Sleiman[1]

Revolta das Putas

(Canto IX de *Abqar*, de Chafic Maluf)

Na mata das huris

Mata de ninhos cujas fibras exalam
almíscar, eu percebo, e outros aromas!
Ninhos adensados, forrados de huris
de corpo nu e cabeleira desgrenhada,
que fogem de mim quando me avistam, como
foge surpreendido o pássaro em seu ninho.
Vão-se mas, ao se irem, piscam-me os seus olhos
e nisso as sei moças da libertinagem.
Espectros, meu Deus!, que enterraram o amor,
mas se negaram à escuridão das tumbas.
As taças reluzentes que levam nas
mãos são de ontem e agora vão sem vinho.
Os seios (são tão brancos!) chumaços de
nuvens são que terão colado no peito?
E esses pontos entre eles, avermelhados,
são restos da luz que brilhou na aurora ou
manchas que aí estão desde os beijos de amor,
nas quais ainda ardem os lábios em brasa?

Revolta no inferno

Então meu demo me diz: "Aquele que
dispôs a balança, mirando à justiça,
arrojou ao fogo as moças do prazer
e as condenou às mais baixas vis torpezas.
Revoltadas, elas se ergueram em corpo
unido de chamas e urros de trovão

[1] Professor de Literatura e Língua Árabe na Universidade de São Paulo e do PPG Letras Estrangeiras e Tradução (LETRA). Organizou e traduziu ao português a antologia *Poemas/Adonis* (Companhia das Letras, 2012) e o livro *Ode à errância* (Tabla, 2024) que reúne três poemários de Adonis: Concerto de Alquds (2013), Zócalo (2014) e Osmanthus (2020). E-mail: msleiman@usp.br. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6050-6682.

que até Gabriel, ao menear a espada,
delas ouve só agudas gargalhadas,
e o mesmo Iblis, se com serpes as ameaça,
elas tornam as serpes em dóceis servas.
E lançam-se, imparáveis, metal em bra-
sa sob os pés, até as lavas dos vulcões
e à boca levam brasas em torrões que
mascam e lançam depois contra os demônios.
E assim atormentam o povo do fogo
a ponto de implorar à porta de Deus.
Deus então as jogou nas matas de Abqar,
para tribulação do povo abqarita".

Hino das putas

Nós as borboletas, filhas da manhã,
mal a manhã dá seu primeiro respiro
vem-nos estendida em forma de uma taça
à que acessamos na garupa dos ventos.

Gotas, só, nos bastam na taça da aurora.
E quando aspiramos perfumado aroma
caímos a encobrir vales e colinas,
borrifando orvalho nas flores sedentas.

Que verde o que leva o verde a todo vale
e adorna com as flores as pradarias!
Nada, entanto, é mais belo que as borboletas
deitadas por cima do peito das flores.

E quando o sol assoma em seu palanquim
nada, de alto a baixo, se vê a não ser o
vento, por todo canto, de asas abertas,
nelas a tremerem as flores do campo.

Dos tempos do prazer findou a metade,
quando nosso peito era mais travesseiro
e nossos lábios outros lábios beiravam,
tremidos da primeira à última gota.

Como o bebedor de vinho que do vinho
se aproxima movido pelo prazer
de bebê-lo, assim é o ir-e-vir das taças
antes que ele sorva o que elas têm contido.

Rutilo retinham as nossas pupilas,

mas chegou a noite e fulminou seu brilho.

No mais, deixamos o corpo delicado
ser pisoteado por nossos amantes.

Que importam as folhas que secaram se
quem nos fez brotar o mesmo ramo, o Deus,
ele mesmo é quem volta a secá-lo agora?

Foram-se os festeiros, e foram-se as festas
cobertas pela morte, esse véu que engana.

Ainda o nosso alento rescende dentro
da taça, em cacos, em que bebemos antes.

Se os amigos de festa se dispersaram
e se as taças se quebraram, o que importa a-
final se a taça, amigo, já foi bebida?

Desde que nos criou com dois olhos, Deus
nos dotou, ademais, de um olhar errante
e um desejo ardente, intenso e insistente
em suaves feições que conclamam ao beijo...

Pois quem de nós agora obedece a ele
se ele nos jogou em plena tempestade,
pondo em nossos nervos uns tremores tais
a que o corpo se entrega, todo, tão frágil?

Contra ele nos revoltamos, por injusto,
e não toleramos sua iniquidade.

Diante de nós, pleno o mundo de prazeres.
Atrás de Deus, amontoado o sofrimento.

Deus nos ditou que aferremo-nos ao laço
do eterno tributo do servo ao senhor.

É de Deus a culpa por nos ter criado
e agora nos castiga por sua culpa.

* * *

Dispersaram-se as moças do despudor,
o olho arregalado a fitar o terror:
do céu despencavam
em cima da mata

pássaros horrendos
como o pior castigo,
como a morte abruptos,
a cabeça, um dardo
e as plumas, facas...

Poder encolhido, refugiaram-se as
belas em seus ninhos.
Com um e outro galho
taparam seu sítio,
tirando-o da vista.
Mas ao cobrir o ninho, o galho tremia
a folha seca, amarela: é o calafrio.
É o estado atual das moças da paixão.

Comentário

Nascido em 1905, em Zahle, na província libanesa de Biqaa, situada a meio caminho entre Beirute e Damasco, e morto em 1976 na capital paulista, para onde emigrou com a família no começo dos anos 1920, o poeta Chafic Maluf tem reconhecidamente em sua obra-prima *Abqar* uma das criações cimeiras da literatura escrita no Mahjar (المهجر), espaço da imigração assim denominado pelos cidadãos autointitulados árabes dispersos a oeste, desde a virada do século XX, incluído o Brasil.

De Abqar

Na edição completa de 1949 (a primeira, menor, é de 1936), *Abqar* é um livro composto por doze sessões, denominadas cada qual "Canto" (*nachid* نشيد) e agrupadas por poemas em torno de um tema diferente. São efetivamente conjuntos de cantares líricos, em sua maioria do tipo narrativo, que contam a jornada onírica, muito embora realizada à primeira luz da manhã, de um poeta que apenas desperto é levado por seu "gênio" (*djinn* جن) inspirador numa viagem de descobertas pela geografia de Abqar, plano de uma existência imaginada vedado ao comum de anjos e humanos, mas franqueado aos seus notáveis: amos ou hierarcas (*arbab* أرباب). No lastro dessa lógica, parecem ser hierarcas da humanidade os poetas, admissíveis na realidade genial, se acompanhados de seu tutor, entidade desde logo não-visível, não-humana e, muito menos, não-angelical, gênio esse que, com a entrada do referencial zoroástrico no mosaico das culturas que compõem os povos árabes, pôde ser do bem ou do mal, culturas das quais faz parte a do poeta autor, nascido e criado em meio familiar árabe cristão.
Eis o motivo do livro *Abqar*: sondagem da sensibilidade poética de um homem e de um gênio, neste caso do bem, num lugar que não é inferno nem paraíso, e tampouco purgatório. Não se trata do mundo da expiação ou da recompensa pelas boas ações na vida terrena, embora se desenhe uma moral que o leitor vê pontilhada, aqui e ali, no espaço do livro. Abqar, portanto, não é o mundo dos diabos bíblicos e corânicos como o

árabe Iblis, ou de arcanjos como o Gabriel, mas é o mundo dos demônios da classe de um Saci Pererê ou de um Boitatá, se de Brasil se tratasse.

Dos Cantos

Os Cantos reúnem poemas em quantidades e extensões diversas; no entanto, até onde pudemos verificar, exploram variações internas de um mesmo metro, o *rajaz* (الرجز). Tal metro faz parte da métrica tradicional denominada *arud* (العروض), que ao longo dos séculos pautou a poesia em língua árabe, bem como a escrita nas demais línguas de cultura que se desenvolveram no esteio das sociedades islâmicas ou que foram afetadas pelo prestígio do árabe, como o persa, o turco, o hebraico e os dialetos, ou línguas em estágios tais que evoluíram para outras línguas e que deixaram capital poético, como os medievais andalusino, o romance ibérico meridional e, com alguma hesitação afirmativa, as línguas do lirismo provençal occitânico e galego-português.

O Canto IX

Está composto de três poemas com andamento prosódico, como dissemos, do metro *rajaz*, cujos primeiros dois apresentam o mesmo tipo de combinação de rimas e a mesma quantidade de versos, algo que se observa em muitos poemas de outros Cantos de *Abqar* além desse nono. Os primeiros dois poemas apresentam nove versos monorrimos dados em dois hemistíquios (duas metades), dos quais, conforme reza o sistema métrico, só o segundo hemistíquio leva a rima comum do poema, que a tradução marca com um deslocamento espacial à esquerda da linha. A monorrima da primeira composição é a consoante *ra'* (ر) e a da segunda é a consoante *nun* (ن). Em ambos os poemas a monorrima se apresenta rigorosamente dentro das leis do *arud*, estando aliada a consoante-rima a um entorno vocálico e consonantal perfilado com o metro eleito, o que demonstra adesão total do poeta Chafic a esse tecnicismo tradicional. Embora nossa tradução não contemple a mesma evolução da rima do texto original, ela manteve a quantidade de onze sílabas que espelha o tanto de unidades métricas dos versos em árabe.

O terceiro poema difere dos primeiros em não ter a mesma quantidade de versos, nem a divisão do verso em hemistíquios, nem tampouco a monorrima. O poema é formado por dezoito estrofes, com quantidades variadas de versos que a tradução reproduz de novo sem se ater às diferentes combinações de rima que marcam o texto árabe. Mais no final, que sinalizamos com asteriscos, figura uma espécie de "coda" em duas estrofes, com igual número de versos, mas em distinta combinação deles, arranjo também reproduzido pela tradução.

Abqar diante da Nahda

Tecnicamente, portanto, *Abqar* pode ser considerado um poema aderido à métrica tradicional. Ainda que essa esteja parcialmente modificada, tal parcialidade na inovação revela uma consciência do poeta ainda atrelada à tradição, que tem de lidar, de algum modo, com a matéria métrica. Nisso, Chafic não difere dos demais poetas homens e mulheres aderidos ao movimento chamado Nahda (النهضة), ou renascimento das letras árabes, que iniciara havia quase um século no Egito, a exemplo do que faria, praticamente

à mesma altura, a poeta Názik Almalaika ou seu conterrâneo o iraquiano Badr Chakir al Sayyab, que formulam um conceito de "verso livre" (*al chiir al hurr* الشعر الحُر)[2], não tão livre afinal e também só parcialmente inovador com relação aos princípios da antiga métrica clássica. Algo similar o fazem, pois, tomando outros caminhos, os diaspóricos Chafic e seu irmão Fauzi Maluf, autor da célebre e precursora viagem onírica *No tapete do vento*, cujo belo título, com algum arrojo, poderia ser traduzido por, simplesmente, *No avião*.

Por outro lado, os escritos do poeta e humanista Gibran Kahlil Gibran, sediado em Nova York, insuflam alento modernizador aos temas médio-orientais, inserindo-os em linguagem árabe ocidentalizada, despida da roupagem classicizante, e dão um mote ao revés para a ação dos poetas conterrâneos residentes em São Paulo, que se opõem à Nahda setentrional da América, menos cifrada com relação aos referenciais cultos do idioma[3]. Munido de paleta lexical elegante, conduzida por construções sintáticas sóbrias, *Abqar* investe nos mitos de base das sociedades abarcadas pelo Islã, que se deixaram obnubilar pelo monocromatismo monoteísta. E nesse sentido o sopro de modernidade em Chafic Maluf é o do furacão.

A revolta das putas

Abqar cutuca as tradições do Deus não com a discussão apologética que há séculos nutre os três monoteísmos um com o outro imbricados, mas com a restituição, via o poético, do que os monoteísmos abraâmicos relegaram ao campo estrito do paganismo, justamente o que, nas origens do profetismo maometano, singularizou a atualização corânica dos mitos bíblicos também correntes na Península Arábica. Deus é questionado pelas prostitutas (*bagaya*, بغايا) por tê-las tirado do inferno e as jogado no intangível Abqar. "Revolta no inferno", segundo poema do Canto IX, deflagra a invisibilização das "moças do prazer" (*banat alhawa*, بنات الهوى), expressa na expulsão delas do inferno (*aljahim* الجحيم) que, havemos de pensar, apesar de ser do além, é um mundo ao menos materializável, pois está farta e repetidamente pintado nos textos bíblicos e corânicos. Além disso, em perspectiva hodierna, as moças serem excluídas do "mundo do fogo" está a sugerir um grau não desprezável de misoginia, dessa vez nas bandas do além.

A chegada do poeta "na mata das huris", no poema homônimo que inicia o Canto IX, confronta o senso comum das *hur* (الحور), as "belas virgens do Paraíso", com o paradoxo das belas mas nada virgens "moças da libertinagem" (*banat alfujur* بنات الفجور). *Hur*, termo de significação obscura, emprestado da língua siríaca na qual significa "brancas", é mantido no poema de Chafic na forma corânica, que é a menção primeva desse termo na literatura árabe, e não na forma *huriyya* (حوريّة), posteriormente arabizada e já islâmica e que originou em nossa língua o arabismo "huri" cuja melhor definição deve ser "a [bela] que tem olhos grandes e brancos [como o é a baga da uva muito branca]". Nunca é demais lembrar que o sumo da fruta fresca foi entoado no célebre "Hino" do Santo Efrém da Síria, morto em 373, dedicado às delícias do Paraíso que se reservam aos homens de fé reta, o que parece ser tema de fundo da Sura 55 do Alcorão. Ao descrever dois pomares paradisíacos (*djannatan*, جنّتان), povoados de tamareiras, romãzeiras

[2] Sleiman, M.; Gonçalves, M. C. "A tradução do verso livre de 'Cólera', da poeta iraquiana Názik Almalaika". In: Cadernos de tradução, v. 41 n. 2, 2021. https://doi.org/10.5007/2175-7968.2021.e75842.
[3] Ver Sismondini, A. Arabia Brasilica. Cotia, Ateliê Editorial, 2017; Habchi, S. Les Fils d'Orphée du Mont Liban aux Amériques. Paris, Maisonneuve, 2004.

(versículo 68) e árvores com frutos de toda sorte (v. 52), Deus Misericordioso coloca as intocadas *hur* ao alcance das mãos de homens finalmente merecedores delas por terem demonstrado retidão na vida terrena (v. 46, 54, 62). Seriam prêmio no pomar edênico as uvas brancas "não maculadas por gênio ou humano" (v. 56, 74) ou seriam-no os tais olhos que, por metonímia, tornaram-se, inteiros, as sobrenaturais, femininas e virgens *hur* assim entendidas na tradição islâmica?

Encerrando o Canto IX de Abqar, "Hino das putas" deplora o estatuto das belas da libertinagem, condenadas – nas palavras delas – não por pecado seu, mas de Deus que lhes deu a inclinação ao prazer de paixão e, devido a essa mesma dádiva, jogou-as no mundo inacessível dos gênios. De nossa parte, quisemos nomeá-las com o termo com que hoje mais concretamente nos referimos às moças ou senhoras prostitutas, confiantes em que às belas da paixão Chafic Maluf reserva o lirismo enobrecido, traduzido nos temas floral, báquico e do amor, temas todos caríssimos à tradição poética em língua árabe.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/x7890187.

Tradução – Chânfara: poética da recusa (šanfara: šiᶜrīyat ar-rafḍ), de Adonis

Laura Faria Porto Borges[1]

Michel Sleiman[2]

Resumo: Este texto consiste numa tradução feita no âmbito dos estudos literários de poesia árabe na Universidade de São Paulo, ministrados pelo professor Michel Sleiman, que orientou e guiou o processo desta tradução do árabe ao português. O texto original encontra-se no livro *kalām al-bidāyāt* (Adonis, 1989) que, numa tradução livre, significa "o discurso dos primeiros". Nesse livro de ensaios, o poeta Adonis mostra outra face de sua produção, a face de crítica e análise literária, reunindo artigos de sua autoria sobre diferentes produções árabes do período pré-islâmico, dentre elas o célebre poema de Chânfara al-Azdī, conhecido como *lamiyyat al-ᶜarab* que, em tradução livre, significa Poema dos Árabes. A presente tradução se ocupou do capítulo *šanfara: šiᶜriyyat ar-rafḍ*, que traduzimos como "Chânfara: poética da recusa".

Palavras-chave: Chânfara; Adonis; Tradução; Poesia Pré-islâmica; Crítica Literária.

TRANSLATION – SHANFARA: THE POETIC OF REFUSAL, FROM ADONIS

Abstract: This text consists of a translation made within literary studies of arabic poetry in the University of São Paulo, ministred by Professor Michel Sleiman, who kindly offered to guide and supervise the process of translation from Arabic to Portuguese. The original text can be found in the book *kalām al-bidāyāt* (Adonis, 1989), meaning, in a free translation, "speech from the firsts". In this book, by the poet Adonis, the author shows another side of himself, a literary critical side, reuniting articles about different Arab poets from the pre-islamic period, and Shanfara is one of them. This translation has occupied itself with the chapter *šanfara: šiᶜrīyat ar-rafḍ*, that could be translated to "Shanfara: poetic of refusal".

Keywords: Shanfara; Adonis; Translation; Pre-islamic Poetry; Literary Criticism.

Introdução - sobre Chânfara e Adonis

À margem dos ilustres poetas das *muᶜallaqāt*, os dez célebres poemas que a tradição denomina "os poemas suspensos da Caaba", estão os poetas bandoleiros e

[1] Bacharel em Letras Português-Árabe na Universidade de São Paulo. É membro do grupo de pesquisa em tradução "Tarjama - Escola de Tradutores de Literatura Árabe Moderna (USP/CNPQ)". E-mail: aurafaria@usp.br. ORCID: https://orcid.org/0009-0001-5799-8532.

[2] Professor de Literatura e Língua Árabe na Universidade de São Paulo e do PPG Letras Estrangeiras e Tradução (LETRA). Organizou e traduziu ao português a antologia *Poemas/Adonis* (Companhia das Letras, 2012) e o livro *Ode à errância* (Tabla, 2024) que reúne três poemários de Adonis: Concerto de Alquds (2013), Zócalo (2014) e Osmanthus (2020). ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6050-6682. E-mail: msleiman@usp.br.

marginais, chamados de *ṣuᶜūk*, pl. *ṣaᶜālīk*. Dentre eles, está o poeta Chânfara, assim apelidado por "ter os lábios grossos". Seu *Poema dos árabes* (Chânfara, 2020) versa sobre as injustiças de seu clã, o deserto, os animais e, principalmente, a fome. O refinamento e a delicadeza da linguagem contrastam com os temas do poema, duros, áridos e severos. Em 1989, o poeta Adonis publica uma coletânea de ensaios sobre a literatura do período pré-islâmico, a *jāhiliyya*, apresentando-nos uma espécie de síntese poética desse tempo e das perspectivas de mundo presentes no imaginário daquela sociedade. Um dos aspectos muito explorados por Adonis neste ensaio que traduzimos é o jogo entre desespero e esperança presente no poema, que se configura como uma busca pela liberdade fora da comunidade em que o autor do poema se vê inserido. Dentro dessa busca, há uma profunda identificação do poeta com os animais, que são capazes de sobreviver ao mundo natural à medida que dominam sua própria fome - é aí que, segundo Chânfara, recai a força verdadeira. O poeta despreza, portanto, aqueles que se distanciaram e perderam sua ligação com a natureza e a intrínseca brutalidade presente nela. Assim, ele se coloca como os animais, mais honrado, mais forte, mais sábio. A análise de Adonis traz um frescor muito bem-vindo à análise da literatura árabe antiga, produzindo reflexões novas até então, que integram as referências próprias do contexto crítico árabe, bem como as provindas de tradições literárias outras, como a alemã, a francesa e a inglesa.

Tradução

Chânfara: poética da recusa
(lāmīyat al-ᶜarab)

1) "Eu agora a outro bando o meu passo me inclina": Chânfara inicia seu poema declarando sua decepção com seu grupo originário e seu anseio de se dirigir a outro grupo.

Assim ele inicia, com uma espécie de aflição que, apesar disso, encobre uma espécie de busca por esperança. Não há, em seu clã, nada além de "mal", "ódio" e "limites". Não são capazes de guardar um "segredo confiado" e não há como buscar apoio neles no que se refere à salvação ou à proteção. Tampouco compartilham do bom trabalho, como ele faz, e não há, perto deles, lugar para súplicas (versos: 1 - 4).

2) Sua vida se dará, portanto, fora de seu grupo, será um projeto de busca, um projeto de espera: busca por outro "bando", espera por aquilo que ele ressente em seu clã. Por essa razão, será sua obsessão principal buscar uma descrição de si mesmo que o diferencie de seu clã, uma vez que ele carrega a descrição com traços que lhe permitem recusar o seu grupo originário e, com isso, escolher outro. E poder então descrever aqueles que ele escolhe de modo que se dê o encontro ou a concordância, de um lado, dele consigo mesmo e, de outro, dele com os integrantes do novo grupo.

3) O eixo fundamental do poema é o posicionamento do poeta frente à sua tribo e os valores dela, não só para questioná-la como também para a rejeitar. Nisso o poema é um

dos nossos primeiros modelos poéticos a causar problemas que em sua maioria são mais complexos e ao mesmo tempo mais poéticos: problemas da relação entre o eu e o outro, entre o sujeito e a sociedade, problemas de constituição de uma outra sociedade a ser assentada em valores diferentes. São problemas da liberdade e do anseio, da vida e da mudança - problemas da criatividade.

4) Dessa forma, o poema se baseia numa inconsonância: o sistema tribal anula sua individualidade e sua singularidade. Porém, será que a revolta e a partida concretizarão para ele a vida pela qual anseia? Será que a rebeldia lhe trará de volta o que a tribo tomou? Essa inconsonância dá ao desejo um espaço mais amplo e um tempo mais verdadeiro; dá para os impulsos mais obscuros sua força e presença. A partir daqui, compreendemos como o poeta se opõe completamente à sociedade ao escolher a natureza e os animais. Isso significa que a escolha dele, para a tribo, é a escolha do absurdo, a escolha do proibido e inviolável.

Contudo, o que é o proibido inviolável? É, de uma perspectiva, um símbolo de força, símbolo da soberania patriarcal, do sistema: sendo descrita como patriarcado, sistema, a tribo dá suas leis ao indivíduo antes de lhe dar seu amor, o que quer dizer que ela proíbe antes de permitir. Portanto, a lei se coloca como um entrave para que o indivíduo possa se abrir e crescer, e com isso, ela impede a individualização que faz o sujeito viver e se sentir livre, ela atenta contra o indivíduo. E, nisso, a justiça se subverte: em vez de o proibido ser o ponto de partida, é o lícito, ao contrário, que se torna o ponto de partida. O significado disso é que a lei se transforma, aqui, em liberdade, o impossível em possível, e isso se corporifica na natureza - ou seja, em outra lei que não a lei da proibição, mas a lei da liberdade.

Essa liberdade, no entanto, da perspectiva da tribo, consiste em um pecado ou desvio, pois a tribo, na sua descrição como um sistema, faz o indivíduo viver numa posição permanente de condenação e repúdio, numa condição perene de impotência. Por isso, o pecado torna-se, da perspectiva do indivíduo oprimido, uma condição de liberdade, a primeira e única. Pois, com ela, com esta inepta proibição, ele sente que supera as etapas da insuficiência e que é independente e livre. Ainda assim, o pecado aqui é, ele mesmo, uma das formas de liberdade.

5) Havia dito que Chânfara, a princípio frustrado, é também munido de desejos: desiludido com o tempo presente de seu "bando", deseja o presente de outro grupo. Quer dizer que seu futuro está incorporado no tempo desse outro. Seu poema, neste ponto, é o poema de um desejo, um poema-projeto. E o tempo do desejo é outra configuração do lugar. Não chega a ser algo abstrato ou conceitual. É um tempo real, uma extensão psicológica do lugar, ou uma imagem em movimento do lugar: noite/dia, poente/nascente, manhã/crepúsculo.

Entre a saída de Chânfara de seu clã e a entrada dele em outro clã, há um tempo/espaço desse sentimento de contradição e de não possuir identidade. A partir daí, uma atmosfera de ruptura e catástrofe intervém em seu poema - apesar do orgulho no qual ele se move, ostensivamente.

Pois Chânfara anuncia que não teme o tempo: não tem medo de sentir fome, ou de tornar-se rico, para, assim, poder criar uma harmonia entre sua dominação sobre o lugar e sobre o movimento. Para poder dizer, em outras palavras: o lugar já não é senhor, também o tempo já não é senhor. O senhor é Chânfara: ele próprio é a lei, e ele se basta (versos 20 - 21).

6) Sabemos que a poesia é uma composição enunciativa e que essa composição não muda a realidade e nem as coisas da realidade. Porém, essa composição nos diz o que somos capazes de mudar, e a quê somos capazes de aspirar, o que o discurso é capaz de fazer, e nos diz também que nós esperamos que a poesia nos apresente o que esperar da vida e o segredo dessa espera. Pois, na poesia, tentamos alcançar as origens das coisas que vivemos e também conhecê-las. Esse conhecimento é o começo da liberdade, quer dizer, consiste no fim do exílio do mundo e de si mesmo. Nessa perspectiva, metade do poema de Chânfara é uma manifestação de um pensamento e uma manifestação de esperança - isto é, uma manifestação de uma vida e de um destino. A essência dessa manifestação é a preferência pelo mundo da natureza sobre o mundo da tribo - ou o abandono da condição tribal e a entrada no estado de natureza.

7) O estado de natureza significa que o ser humano é o que é, em seu corpo, instinto e reações, não é aquilo que é organizado e racionalizado nas leis e nas normas. Pois a natureza é o desejo como assim a sente o ser humano. Seguir a natureza significa responder de acordo com meus instintos e satisfazer meus desejos e necessidades (as religiões: a razão define a natureza do ser humano, e o ser humano, ao se tornar religioso, significa dominar e suprimir seus desejos).

Anunciar o estado de natureza significa anunciar a natureza como lei. Significa, isto, uma vontade de chegar até o que é universal, e o que o todo é capaz de alcançar. Não há necessidade de alguém que nos anuncie, não há necessidade por uma voz vinda de fora que nos salve. A necessidade é pelo discurso da natureza e sua voz: enquanto o discurso da natureza está em nós, sua voz se afunda nas nossas profundezas.

No momento em que nós anunciamos a natureza como lei, anulamos a ordem e a proibição. A vida não volta a ser um grupo de proibições, tabus ou de licitudes condicionais. Afinal, aquele que não vê, no ser humano, nada a não ser a racionalidade - aquele que não o vê como corpo e impulsos, destrói o mesmo homem que alega construir. Pois a recusa da natureza é uma espécie de recusa da vida, uma espécie de morte terrena - uma espécie de morte antes da morte. E quem aceita a repressão da natureza termina aceitando a opressão como sendo a própria natureza ou algo natural.

Chânfara, contudo, por violar a lei da tribo, não o faz para tornar-se, ele mesmo, um senhor que escraviza os outros e os pilha de seus direitos, mas sim, ele viola a lei para indicar, através de sua vida no mundo dos animais (onde não há leis), o dever de fundar um mundo onde não há autoridade ou proibição, não há senhor nem servo, isto é, não há, nele, nada a não ser a natureza e a liberdade. Ele, portanto, ambiciona tornar os outros felizes como ele; escolhe para eles o que escolheu para si próprio; equipara-os a si mesmo.

E se a tribo enrijece a natureza/a matéria no sistema social - moral, Chânfara sonha com uma natureza que se move eternamente. E se não há finalidade por trás deste

mundo material, ele vive como um indivíduo num estado permanente de movimento - para ele se realizar dentro de si mesmo, e dentro dos seus limites.

Dessa forma, devemos apontar que Chânfara viveu num mundo material e pagão. O meio em que vivia não conheceu o Deus Único. Ele não estava presente, na consciência, para que se pudesse anunciar sua morte, como assim fez Nietzsche. O ser humano era o absoluto. Seu conflito não foi com uma força oculta, mas com uma força da terra. A terra era o reino do ser humano, e por isso a revolução de Chânfara é sobre o ser humano, não sobre o oculto. Ele, portanto, não recusa o mundo, mas recusa a imagem de soberania do mundo. Ele agarra o mundo, mas ele apresenta a ele uma outra figura, com outra lei.

Seu problema está na contradição presente entre a liberdade e os limites que se chocam por todos os lados. Ele quer apagar essa contradição, extirpar o soberano ostensivo neste mundo e evoca um outro mundo, um mundo sem escravidão.

Para alcançar esse mundo, Chânfara deixa de lado o ser humano e passa a confiar nos animais. Ao elogiar os animais e declará-los amigos, isto significa salvar-se de um mundo da opressão. Contudo, ele está no refúgio da natureza e da sociedade dos animais, ele não se declara contra o ser humano, mas anuncia uma sociedade mais humana. Não é que sua consciência seja utópica, mas que está direcionada ao bem (versos 5 - 7).

Dessa forma, não há magia, não há uma transformação na relação de Chânfara com os animais como veremos, por exemplo, em Lautréamont - cerca de vinte séculos depois. Chânfara confronta a realidade nos termos da realidade. Dominar a realidade com seu desejo de criar algo com ela e nela - com os instrumentos contidos nela, uma outra realidade, mais bela e livre.

8) A experiência de Chânfara permite que diversas questões se coloquem à nossa frente, como apontei, entre elas, a questão da relação entre o eu e o outro, entre o indivíduo e a tribo, - pois como ele manifesta essa relação no poema? Afinal, o que é a tribo? Não há um termo delimitado ou que represente que seja a tribo que podemos examinar ou descrever, mas são conjuntos de valores e hábitos, um conjunto de relações; e ela é a lei e o poder. Debaixo de tudo isso, esquecemos o indivíduo que funda, constrói e reside nessas relações. Imaginamos o lugar onde se mora em vez daquele que mora, e conversamos sobre o primeiro e suas definições ao invés do segundo. Afinal, a verdade é que o existente real e palpável é o indivíduo, e não a tribo. A tribo, por exemplo, não invade, ou guerreia, ou trabalha, como tribo - ao contrário, os indivíduos que a compõem, ainda alguns e não todos, são eles que invadem e guerreiam e trabalham. Não é a tribo que proclama poesias, mas sim, o indivíduo poeta. Portanto, não há história de trabalho da tribo, pois o trabalho são dos indivíduos nela, pois são eles que trabalham e proclamam poesia.

Dessa forma, Chânfara anuncia que é sozinho e que vive em separação total com o outro, que sua existência plena e sua força derivam de sua recusa na vida com o outro. Como se ele dissesse: o separado, o uno, de forma absoluta, ele é o existente, de forma absoluta.

No entanto, a capacidade com a qual ele se auto-afirma, da negação do outro, não é verdadeira e real a não ser no âmbito da tribo, no movimento da ação e na ação do tempo. Assim, sua escolha o faz existente fora do que existe - ou pelo menos, o afirma fora dos outros e comprova como ele se difere do mundo deles e seus costumes.

Contudo, ele não recusa o outro como outro, mas sim, recusa-o como lei/poder opressor, no sentido de que ele é "generoso", como expressa: significa que ele recusa tudo que limita a liberdade, e recusa o que o outro lhe oferece. Assim ele cria, em torno dele - na tribo - um vazio, levanta-se sozinho, em plena independência. Neste vazio, ele esboça, de uma forma indireta, um ideal de - ser humano e sociedade -, a tribo. Ele funda uma sociedade de identidades próprias, reais e inteligíveis, ao invés de uma sociedade tribal que não possui identidade alguma: uma sociedade dos hábitos e das convenções.

Apesar do eu em Chânfara não ser um eu "patológico"/transcendental, como vemos por exemplo entre os poetas do mundo moderno (Hugo, Baudelaire: o eu = Deus; Nietzsche: o eu é Dionísio, o crucificado; Rimbaud: o eu é o outro; Lautréamont: o eu não é o outro), mas sim é um eu social. E ele vive nesse eu para se opor ao apagamento do indivíduo ou sua dissolução na tribo. Pois essa dissolução é um meio para justificar o poder de um lado, e para matar a subjetividade do indivíduo por outro lado. Pois o indivíduo, de acordo com a teoria do apagamento ou da dissolução, é apenas o portador de uma função numa estrutura, ou é um instante passageiro não essencial na estrutura histórica. Como se o ser humano, sob essa perspectiva, estivesse dissolvido no que não é humano (Lévi Strauss), ou como se os indivíduos fossem meros "portadores" das relações de produção (Sartre).

9) A natureza da relação entre o eu e o outro nos leva a perguntar: podemos tomar Chânfara como um romântico[3]? E a resposta é que, em sua poesia, há um romantismo *avant la lettre*. E é um romantismo rebelde e esperançoso, que funda suas bases na recusa da lei e na insubmissão, no princípio de que a vida com alegria e liberdade é a lei e que tudo que é vida e confirma a vida é sem pecados e, muito pelo contrário, é sagrado.

Rebeldia, fervor, irmandade: eis as mais destacadas especificidades românticas que se manifestam no poema de Chânfara. E nisso, ele nos apresenta a primeira imagem árabe modelar sobre o desenraizamento, em suas diferentes formas: a recusa, o isolamento, a marginalidade. E nos apresenta, em seguida, a primeira imagem modelar da energia desvairada que destrói ou derruba o poder, em sua forma patriarcal e canônica, e a primeira imagem para o direcionamento-busca de um outro mundo humano, mais humano, isto é, mais livre. É como se ele nos dissesse que as raízes do ser humano não estão na tribo enquanto pátria ou lei, mas sim, estão no próprio ser humano, enquanto natureza e liberdade.

É preciso que sublinhemos aqui a diferença entre o romantismo de Chânfara e o romantismo da modernidade, principalmente em sua forma do modelo alemão, pois neste há muito da exaltação da alma alemã. É a herança do iluminismo, que sonha com a vinda de uma força libertadora e de um domínio iluminado, com uma estrutura sagrada. Quanto ao romantismo de Chânfara, é a exaltação do ser humano fora de qualquer estrutura, uma exaltação à liberdade que honra o caos, uma exaltação à força viva representada na inocência da natureza. Aquela se inclina à vontade da força, e esta, à rebelião e à liberdade.

[3] Há uma larga discussão sobre o "romantismo pré-islâmico". Com relação a isso afirmo que escrevo aqui sobre o romantismo antes da corrente artístico-crítica denominada "romantismo" (nota do autor).

Depois, o romantismo da modernidade está completamente aderido a uma entidade dominadora, ao contrário do romantismo de Chânfara, que é completamente separado dela. O romantismo, em Chânfara, exige a vida antes de exigir o estilo ou a forma expressiva; insiste em nos alertar, em nosso mundo moderno, que a revolução não significa a derrubada do sistema para a instauração de outra ordem, mas é o cancelamento da ordem enquanto lei, isto é, a revolução é um instrumento e um símbolo de opressão, seu meio e sua justificativa, é como uma transformação que se dá entre o ser humano e o que ele cria de si mesmo. Insiste também em que a rebeldia cria o meio e se esquece totalmente de criar a si mesma. Pois a pessoa não muda sem se diferenciar do outro e sem se diferenciar de si mesma. É preciso, em outras palavras, que a pessoa se transforme constantemente e que se diferencie, constantemente também, de si mesma.

Isso quer dizer que a libertação não é simplesmente a vitória, mas é, primeiro e sempre, a emancipação. A libertação não é a posse. É como a luz e a luz não possui, apenas brilha.

10) Merece que nos atentemos ao romantismo de Chânfara também que por mais que a restrição/lei é rígida, é necessário que o trabalho para destruí-la também o seja, e também nos chama atenção que o poder não está no sistema como uma estrutura administrativa apenas, mas que também está na casa e na família, na escola e nos livros, nas instituições e nas ruas, na mente e nas ideias. Esse romantismo nos pede atenção, acima de tudo, em perceber que o sistema em que vivemos, no mundo moderno, é um sistema monoteísta e unificador, e que ele, por isso, é baseado na harmonia e não é capaz de ver nenhuma diferença ou tendência para a diferença. O nivelamento, a normalidade, a vulgaridade e a generalização se parecem com a base da sua cultura e conduta, e ele, por causa disso, volta a se diferenciar, como se quisesse criar continuamente a si mesmo, louco, rechaçador e subvertido.

O romantismo de Chânfara apoia a saída desse sistema, apoia a loucura, ou a recusa, ou a bela destruição dos fundamentos sobre os quais ele se estabelece. Pois no sistema o indivíduo é transformado num ser que tem sua vitalidade roubada, num ser diminuído, encurvado. O sonho romântico não passa a ser apenas necessário, torna-se o projeto de uma forma absoluta: quero dizer, o sonho de um indivíduo diverso e criador, num mundo diverso e criador.

Referências bibliográficas

Adonis. (1989). *Kalām al-bidāyāt*. Beirute: Dār al-Ādāb.

Chânfara. (2020). *Poema dos árabes* (M. Sleiman, Trad.). Rio de Janeiro: Tabla.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/eavnfx23.

Gênese do Projeto de Digitalização da Memória da Imigração Árabe no Brasil

Silvia Antibas[1]

Resumo: O Projeto de Digitalização da Memória da Imigração Árabe no Brasil surgiu em 2016, a partir de uma parceria entre a Câmara de Comércio Árabe Brasileira (CCAB) e a Universidade de Saint-Esprit de Kaslik (USEK), no Líbano. Seu objetivo é preservar e divulgar documentos históricos da imigração sírio-libanesa, por meio da digitalização e da oferta de acesso on-line gratuito. A iniciativa abrange acervos públicos, privados e familiares, com o objetivo de fomentar o desenvolvimento de pesquisas em fontes primárias pouco exploradas, como livros raros, periódicos, documentos e fotografias.

Palavras-chave: Imigração; Memória; Acervos; Árabes; Diáspora.

THE GENESIS OF THE PROJECT FOR THE DIGITALIZATION OF THE MEMORY OF ARAB IMMIGRATION IN BRAZIL

Abstract: The Project for the Digitization of the Memory of Arab Immigration in Brazil began in 2016, as a result of a partnership between the Arab Brazilian Chamber of Commerce (CCAB) and the Holy Spirit University of Kaslik (USEK), in Lebanon. Its main goal is to preserve and disseminate historical documents related to Syrian-Lebanese immigration through digitization and free on-line access. The initiative encompasses public, private, and family archives, with the aim of fostering research development based on underexplored primary sources such as rare books, periodicals, documents and photographs.

Keywords: Immigration; Memory; Archives; Arabs; Diaspora.

Em 2016, fui convidada a participar de um encontro internacional, intitulado *Les Arts et la Culture en Amérique Latine et au Moyen-Orient – 4o Colóquio Internacional* da Universidade de Saint-Esprit de Kaslik (USEK), em Kaslik, no Líbano. Trata-se de um encontro regular de pesquisadores e intelectuais latino-americanos, em sua maioria descendentes de imigrantes do Oriente Médio, cujo objetivo é conectar a diáspora da América Latina com suas origens na terra distante de pais e avós. Lá, o professor brasileiro Roberto Khatlab, diretor do Centro Latino-Americano de Estudos e Culturas (CECAL) - e coordenador do encontro – apresentou-me o projeto de Digitalização da

[1] Historiadora com especialização em estratégias de desenvolvimento cultural na área de políticas culturais internacionais e gestão de artes pela Universidade Avignon, na França. Durante mais de 36 anos, atuou na Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo como diretora de vários departamentos. Foi diretora cultural da Câmara de Comércio Árabe-Brasileira durante dez anos, coordenando projetos nacionais e internacionais. Desde 2023, é vice-presidente de comunicação e marketing da instituição. Em 2020, foi vencedora do Prêmio UNESCO/Sharjah para Cultura Árabe. É membro-fundadora do grupo ArabLatinos, projeto desenvolvido pela UNESCO e a Fundação Sultão Bin Abdulaziz Al Saud, da Arábia Saudita. Membro da Academia Líbano Brasileira de Letras, Artes e Ciências desde 2025. Email: silviaantibas@gmail.com.

Memória da Imigração Libanesa para a América Latina. A ideia era integrar o Brasil em um grande banco de dados, hospedado na Biblioteca Digital da USEK, já inserida em uma rede internacional de bibliotecas e banco de dados, possibilitando uma vasta troca de informações. Desse projeto já faziam parte outros países, entre eles Argentina e México.

A Biblioteca tem coleções especiais, fotos, livros raros e manuscritos, com mais de 1,6 mil títulos, em vários idiomas, constituindo fonte inesgotável para pesquisadores e curiosos. Confesso que, como historiadora e pesquisadora, sempre senti falta de informações e documentos primários sobre a imigração árabe. A maioria das pesquisas e conteúdos sobre o tema originava-se das mesmas fontes secundárias: livros importantíssimos de intelectuais já consagrados e algumas poucas fontes primárias espalhadas por arquivos públicos.

O acesso às novas fontes permite quebrar tabus e estereótipos, além de provocar novas interpretações sobre a historiografia da imigração brasileira. Publicações e jornais são registros de intelectuais e escritores imigrantes, desmistificando a ideia de que apenas pessoas iletradas emigravam do Oriente Médio. As mulheres, mesmo no começo do século XIX, aparecem como ativistas e escritoras. Estas histórias estão sendo revisitadas. Porém, grande parte dos testemunhos históricos encontra-se espalhada em acervos familiares, bibliotecas privadas e instituições centenárias da comunidade. Muitas vezes, estão em condições precárias de preservação e correm grande risco de deterioração ou de terminar em descarte.

Então, surgiu a ideia de que a Câmara de Comércio Árabe Brasileira (CCAB) sediasse o projeto no Brasil. Nada mais urgente e fundamental para o registro da diáspora de uma população que contribuiu muito para a formação do país que somos hoje. Além disso, o objetivo vai além de preservar e divulgar todo esse material. O objetivo é, principalmente, produzir conhecimento. Voltei ao Brasil com a missão de convencer uma instituição, cujo foco são os negócios e o comércio, a investir orçamento e material humano em um projeto importantíssimo para a comunidade de descendentes, pesquisadores e interessados, o que estava um pouco fora dos objetivos da Câmara.

Mas a proposta era irresistível, tanto para mim, como à CCAB. Diversos projetos de preservação e digitalização da memória da diáspora sírio-libanesa já tinham sido apresentados à Câmara Árabe. Mas a iniciativa da Biblioteca Digital da USEK era sólida e envolvia a parceria com uma grande instituição de ensino internacional, o envolvimento com um sistema de digitalização já implantado e em funcionamento, uma abrangência ampliada para um diálogo maior com a América Latina, além do fornecimento de equipamento pela USEK. A missão foi facilitada pela sensibilidade e compreensão da diretoria, na época sob a presidência de Rubens Hannun. Alguns pontos foram definidos: (i) a digitalização seria realizada na sede da Câmara Árabe em São Paulo; (ii) no Brasil, a pesquisa deveria ser ampliada para grupos vindos de outros países árabes, principalmente os sírios e palestinos; (iii) devido ao enorme território brasileiro, e ao fato de os imigrantes terem se espalhado por todo o país, a proposta era formar uma rede de parceiros, sob coordenação da CCAB e USEK. Tudo acertado, pronto para assinar o acordo de cooperação. O vice-presidente de comunicação e marketing na época, Dr. Riad Yunes, foi ao Líbano em junho de 2018 e o acordo foi formalizado com o reitor da USEK, o Padre Georges Hobeika, juntamente com o professor Roberto Khatlab. A Câmara não só apoiou, mas participou e fez ações para promoção deste acordo. A parceria tem sido

frutífera, inclusive com a participação de reitores da USEK em eventos realizados no Brasil[2].

O projeto tem como objetivo principal a preservação e divulgação da memória árabe no Brasil, através da localização, do levantamento e da digitalização de documentos relacionados à história da imigração em instituições sociais e beneméritas da comunidade síria e libanesa, assim como em acervos públicos e particulares. Os equipamentos, de última geração, foram entregues pela USEK, bem como o treinamento de coordenadores e técnicos. A historiadora Heloísa Dib foi responsável pela implementação do projeto e pelo treinamento da equipe técnica.

Para viabilizar a iniciativa, a Câmara Árabe entra em contato com entidades, famílias, acervos públicos e particulares, solicitando autorização para o acesso a materiais de pesquisa sobre a memória da imigração, tais como: documentos de fundação, atas, periódicos, circulares, fotos e livros diversos, publicados pelos primeiros imigrantes. A partir da análise do material, e de acordo com as orientações da USEK, documentos considerados de interesse para integrar o projeto são submetidos à análise dos coordenadores. Após a definição do que deve ser preservado, o cedente recebe uma relação de documentos que serão digitalizados. O material cedido é devolvido, acompanhado por uma cópia digitalizada com as imagens em alta resolução e sem tratamento final.

A listagem da documentação está disponível na Biblioteca Digital Internacional da USEK[3]. Todo documento digitalizado, página por página, vem acompanhado de uma ficha fotografada junto com o documento, contendo: o logotipo e nome da CCAB, logotipo e nome da USEK e o logotipo e/ou o nome do proprietário do arquivo digitalizado. Fotografias avulsas apresentam marcas d'água da CCAB, USEK e cedente. Dessa forma, será preservado o direito ao proprietário do arquivo, garantindo que qualquer trabalho ou consulta publicada usando um desses documentos indicará sempre a referência do original.

Além disso, as imagens estão disponibilizadas para visualização na Biblioteca Digital Internacional da USEK ou em outras instituições parceiras, em baixa resolução, sem possibilidade de cópia para impressão. Já os arquivos de livros e documentos digitalizados estão disponíveis em formato que permite apenas consulta on-line. A CCAB e a USEK mantêm cópias de segurança dos acervos digitalizados e o acesso às informações é gratuito e on-line, exigindo-se o registro de dados do pesquisador. O objetivo é propiciar consultas e pesquisas particulares ou acadêmicas com fins não lucrativos.

No entanto, se houver finalidade lucrativa, a pesquisa, consulta ou uso de imagem deverá ser previamente submetida pela USEK ao cedente, visando a obtenção da autorização e das condições, inclusive econômico-financeiras, para uso do material. Cabe às instituições parceiras promoverem o correto armazenamento e utilização do acervo, sendo vedada expressamente sua utilização por terceiros sem autorização prévia de cedentes, da USEK e da Câmara Árabe. Sabemos, também, que este é o início de um trabalho sem prazo de encerramento, visto que pretendemos cobrir todo o território

[2] Assim como o Padre Hobeika, o atual reitor Padre Talal Hachem também foi recebido pelo então presidente da CCAB, Osmar Chohfi. Agradecemos à vice-reitora de relações internacionais, Dra. Rima Mattar, e ao diretor da Biblioteca Padre Dr. Joseph Mukarzel. Sem eles, nada seria possível;

[3] Disponível em: https://libguides.usek.edu.lb/latin-american-collection. Acesso em 24 de jun. 2025.

nacional. Para isso, necessitamos contar com parceiros acadêmicos e institucionais de confiança, fomentando um trabalho em equipe e em rede.

Neste caminho, a primeira parceria confirmada será estabelecida com a Cátedra Edward Said da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Por meio do acordo, será possível avançar no trabalho de pesquisa e digitalização, abrindo nossos arquivos para novos pesquisadores. Fora de São Paulo, estamos firmando um contrato com a Fundação Tasso Jereissati, que realizará pesquisa e digitalização no Ceará e em estados vizinhos. Contatos estão sendo feitos no Amazonas, Maranhão, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Bahia, com a finalidade de preservar memórias e histórias.

O conjunto de informações contido nos inúmeros documentos pode e deve ampliar diferentes visões históricas, por meio das memórias de pessoas, registradas em diferentes suportes, entre eles fotos, documentos impressos e vídeos. É preciso preservar a história e a memória, antes que elas se percam e esvaneçam no tempo.

Para finalizar, vale destacar o papel da Câmara de Comércio Árabe Brasileira no projeto. Somos anfitriões dessa iniciativa e exercemos um papel relevante na implementação desse registro. Embora seja uma câmara de negócios, presidentes, vice-presidentes e diretoria sempre deram grande apoio ao projeto. São homens e mulheres de negócios e profissionais liberais que entendem a importância da cultura e a preservação da memória da comunidade para promover o respeito e o diálogo entre os povos, confiança fundamental até para atividades comerciais [4].

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/xqv14188.

[4] Agradecimentos: ao presidente William Adib Dib, aos ex-presidentes Osmar Chohfi e Rubens Hannun, que deu início ao projeto, aos vice-presidentes Riad Yunes e Mohamad Murad, e à toda diretoria. Também agradecemos a todas as famílias e instituições que abriram as portas e arquivos para nós, e a todos aqueles que se importam com a preservação desta memória.

Encontros no exílio: o lugar para onde podemos migrar

Soraya Soubhi Smaili[1]

Resumo: O texto resgata a trajetória do projeto Al Mahjar, concebido por Aziz Ab'Saber no âmbito do Instituto da Cultura Árabe (ICArabe), como uma resposta à crescente estigmatização da cultura árabe e ao apagamento histórico de suas contribuições à humanidade. Inspirado pelo legado de Edward Saïd e seu combate ao Orientalismo, o projeto propôs o registro das memórias de imigrantes árabes e seus descendentes no Brasil, revelando a influência duradoura da cultura árabe na identidade brasileira, inclusive anterior às grandes levas migratórias. Reunindo pesquisadores e instituições parceiras, como a Cátedra Edward Saïd da Unifesp, a Câmara de Comércio Árabe Brasileira (CCAB) e a Universidade de Kaslik, o Al Mahjar consolida-se como uma plataforma de memória, resistência e celebração da diversidade, reafirmando a importância da imigração árabe na construção do país e abrindo novos ciclos de pesquisa.

Palavras-chave: Mahjar; Aziz Ab'Saber; Edward Saïd; Instituto da Cultura Árabe; Orientalismo.

ENCOUNTERS IN EXILE: THE PLACE TO WHICH WE CAN MIGRATE

Abstract: The text revisits the trajectory of Al Mahjar project, conceived by Aziz Ab'Saber within the framework of the Arab Culture Institute (ICArabe), as a response to the growing stigmatization of Arab culture and the historical erasure of its contributions to humanity. Inspired by the legacy of Edward Saïd and his critique of Orientalism, the project aimed to document the memories of Arab immigrants and their descendants in Brazil, revealing the enduring influence of Arab culture on Brazilian identity, even prior to the major waves of migration. Bringing together researchers and partner institutions such as the Edward Saïd Chair at Unifesp, the Arab Brazilian Chamber of Commerce (CCAB), and the University of Kaslik, Al Mahjar has established itself as a platform for memory, resistance, and the celebration of diversity, reaffirming the importance of Arab immigration in the shaping of the country and opens new research cycles.

Keywords: Mahjar; Aziz Ab'Saber; Edward Saïd; Arab Culture Institute; Orientalism.

Este texto é uma oportunidade para contar uma das muitas histórias que vivemos com o professor Aziz Ab'Saber, mas também uma forma de resgatar um projeto de pesquisa e extensão que foi — e continua sendo — importante para muitas pessoas e para

[1] Professora Titular e Livre-Docente da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), com pós-doutorados na Thomas Jefferson University e no National Institutes of Health (NIH), EUA. Foi coordenadora de Pós-Graduação (2006-2012), reitora da Unifesp por dois mandatos, 2013-2017 e 2017-2021 e uma das idealizadoras da Cátedra Edward Saïd da Unifesp. Conselheira da Fundação Conrado Wessel. Coordena o Centro Sociedade, Universidade e Ciência (SOU_CIENCIA) e o Centro de Saúde Global (CSG). Eleita vice-presidente da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) para o biênio 2025-27. E-mail: ssmaili@unifesp.br. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5844-1368.

a área sobre memória e exílio. Trata-se do *Al Mahjar*[2], plataforma de memórias e estudos sobre a imigração árabe no Brasil, iniciada pelo Instituto da Cultura Árabe (ICArabe). Talvez tenha sido o desejo de realizar este projeto que aproximou o professor Aziz de um grupo, há alguns anos, que ele percebia como capaz de dar vazão a uma de suas ideias mais caras e que ele guardou para o final de sua vida de buscas pelo conhecimento — e que acabou sendo especial para muitos de nós.

Porém, antes de falar do *Al Mahjar*, é preciso trazer o momento de criação do Instituto da Cultura Árabe, cuja semente foi lançada em 2003. O mundo vivia um momento vigoroso de um processo de disseminação do ódio contra os árabes, impulsionado pela queda das torres gêmeas em Nova York, em setembro de 2001, e pela eleição de George W. Bush, nos Estados Unidos, cuja campanha pela invasão do Iraque — sob o pretexto da destruição de armas químicas que jamais foram encontradas — contribuiu para a devastação e divisão daquele país. A partir desses eventos, consolidou-se um discurso global de antagonismo e de discriminação à cultura árabe e aos povos árabes.

Durante o século XX, e mesmo antes de 2001, já havia uma campanha de rebaixamento da cultura árabe, marcada pela tentativa de apagar o legado de uma civilização que trouxe avanços significativos às artes, à medicina, à música, à matemática, à literatura e à ciência. Parte dessa estratégia envolveu a construção de uma imagem distorcida de um povo supostamente sem cultura ou instrução, frequentemente representado por meio de estereótipos exóticos e depreciativos. O livro de Jack Shaheen, *Reel Bad Arabs,* e o filme com base neste trabalho[3], demonstram com clareza como Hollywood vilificou esse povo por meio de personagens caricatos, ou seja, personagens exóticos, estúpidos, bandidos ou figuras desumanas. Após 2001, esse discurso foi reforçado pela alegação de que os árabes seriam contrários aos valores do Ocidente, incluindo a democracia, os direitos humanos, a verdade e a laicidade.

Em 2003, com o falecimento de Edward Saïd, reconhecido intelectual palestino, após anos de luta contra a leucemia, emergiram novos episódios que evidenciaram a construção de imagens negativas sobre os árabes — em especial sobre os palestinos. Professor da Universidade de Columbia, nos Estados Unidos, Saïd foi referência nacional e internacional. Partindo de seus estudos sobre o Orientalismo na década de 1970, ele publicou uma obra que marcou o início de sua trajetória como pesquisador e orador de referência. Em seu livro seminal, *Orientalismo*, Saïd descreve e analisa como o Ocidente construiu uma imagem exótica e inferior do Oriente, além de ter descrito as raízes dessa construção e analisado os impactos na vida e na cultura daqueles povos (Saïd, 2007). Além deste trabalho, seus estudos de maneira geral, influenciaram gerações, tanto por suas reflexões sobre o papel do intelectual, sobre a identidade palestina, quanto pela análise crítica das transformações políticas no Oriente Médio (ver em Saïd, 1996; 2005).

Além de intelectual, Saïd era também um talentoso pianista e profundo conhecedor de música. Sua amizade com o maestro Daniel Barenboim resultou na criação da Orquestra West-Eastern Divan e da Fundação Barenboim-Saïd. Poucos meses

[2] O termo Al-Mahjar (em árabe: المهجر) significa literalmente "a diáspora" ou "o exílio" e refere-se ao movimento de imigração de árabes — principalmente sírios, libaneses e palestinos — para as Américas nos séculos XIX e XX. Também designa um movimento literário formado por escritores da diáspora, especialmente nos Estados Unidos e na América Latina, que contribuíram para a renovação da literatura árabe ao criar pontes entre o Oriente e o Ocidente.

[3] Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Reel_Bad_Arabs. Acesso em 24 de jun. 2025.

antes de seu falecimento, ambos receberam o Prêmio Príncipe de Astúrias, em reconhecimento ao impacto desse trabalho[4]. Edward Saïd foi um mestre também ao descrever e trabalhar a ideia da migração e a dor do exílio, ele próprio nascido na Palestina histórica e obrigado a sair de sua casa ainda menino junto com sua família, tendo se tornado um imigrante e posteriormente residente nos EUA, onde formou família e desenvolveu a sua brilhante carreira. Mesmo com a sua trajetória exemplar, em 2003, logo após o seu falecimento, o jornal Folha de S. Paulo publicou um artigo ofensivo e repleto de falsidades sobre ele, inclusive duvidando de sua origem. A resposta dos pesquisadores e escritores brasileiros foi imediata: diversos intelectuais brasileiros, muitos de origem judaica, organizaram o Manifesto dos 187, que deu origem a um ato público em homenagem a Saïd, reunindo centenas de pessoas em São Paulo[5].

Desse encontro, surgiu a proposta de criação do Instituto da Cultura Árabe, formulada por Francisco Miraglia, e partindo da ideia de Aziz Ab'Saber, que englobava o desenvolvimento de um projeto voltado à coleta de histórias de vida de imigrantes e seus descendentes. É neste primeiro momento que o *Mahjar* possibilita um encontro entre pessoas que sentiram de maneira diferente o exílio, a começar por Saïd, passando por filhos e descendentes no Brasil e chegando a Aziz Ab`Saber. Como verificamos mais tarde, o exílio estava bastante vivo também no pensamento e nas atuações de Aziz após este encontro imaginário com o "Fora de Lugar" - referência ao livro de Saïd (2005). Após a criação do ICArabe, vieram muitos projetos e os primeiros passos do projeto *Al Mahjar*, uma plataforma para reuniria todos aqueles e aquelas que desejassem contar a história de suas famílias, não apenas descendentes diretos, mas qualquer pessoa interessada em preservar essa memória coletiva.

O recém-criado Instituto da Cultura Árabe, em 2004, tinha uma proposta de ser um centro laico e sem fins lucrativos, com o objetivo de divulgar a cultura árabe em suas múltiplas expressões, além de resgatar o passado e mostrar a vitalidade dessa cultura no século XXI. Uma cultura marcada pela pluralidade e pela história de séculos, por abrigar diversas religiões e por ser composta por 22 países. Aos que se aproximaram do Instituto, ficou evidente não só o processo histórico de desqualificação de uma cultura milenar, mas também a urgência para possibilitar acesso à informação e ao debate público sobre o mundo árabe e a imigração.

Aziz Ab`Saber foi um dos grandes incentivadores do Instituto, trazendo reflexões, formas de atuação e tendo sido indicado como único Presidente de Honra. Foi nesse cenário que Aziz afirmou: "é preciso que cada um e cada uma conte a história de seus antepassados, aquilo que souber, e como isso se conecta com sua história presente". Aziz compreendia que esses registros eram fundamentais, não apenas para a história da imigração árabe no Brasil, mas para o reencontro das pessoas com seus valores individuais e subjetivos. Dessa necessidade, surgiu o Núcleo de Imigração do Instituto, responsável por registrar relatos orais e escritos. Em seguida, foi criado o *Al Mahjar*, inspirado na obra do professor Roberto Khatlab, da Universidade Saint-Esprit de Kaslik, no Líbano. Em seus estudos, Khatlab resgatou a visita do Imperador Dom Pedro II ao Líbano — o primeiro chefe de Estado brasileiro a visitar o país — e seu fascínio pela cultura local, evidenciando as semelhanças culturais libanesas com o Brasil (Khatlab, 2015)

[4] Disponível em: https://www.fpa.es/en/princess-of-asturias-awards/laureates/2002-daniel-barenboim-and-edward-said/?texto=discurso. Acesso em 24 de jun. 2025.
[5] Disponível em: https://www.icarabe.org/cadernos-icarabe/manifesto-dos-187. Acesso em 24 de jun. 2025.

O *Al Mahjar* possibilitou que Aziz contasse a história de sua própria família, de seu pai libanês, Nacib, e de mãe cabocla. Narrador apaixonado, Aziz relatava episódios fragmentados e envolventes da saga de Nacib e Nacibinho, e suas viagens atravessando oceanos e, ao mesmo tempo, iluminando a sua própria identidade. Ao ouvi-lo, muitos se sentiram instigados a buscar nossas próprias origens.

O *Al Mahjar* passou a reunir e sistematizar as histórias das diversas comunidades árabes no Brasil: sírios, libaneses, palestinos, egípcios, iraquianos, marroquinos, tunisianos e jordanianos, entre outros. As contribuições dessas comunidades à sociedade brasileira são vastas e incontestáveis. Hoje, estima-se que o número de descendentes de sírios e libaneses no Brasil ultrapasse a própria população do Líbano. A origem dessa presença disseminada foi objeto de diferentes estudos, que revelaram trajetórias marcadas por atividades de mascates que desbravaram o interior do país, assim como empresários, intelectuais e jornalistas que também contribuíram com a formação política e cultural da sociedade brasileira.

Inicialmente, foi formulado por pesquisadores como Sabrina Moura, Silvia Antibas, Dolores Biruel, Oswaldo Truzzi, Samira Osman e Geraldo Godoy Campos, entre outros, e seu acervo — composto por fotos, vídeos, documentos e depoimentos — foi digitalizado com apoio da Câmara de Comércio Árabe Brasileira e, mais recentemente, da Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade da Unifesp e a Universidade de Kaslik. Curiosamente, vinte anos depois do primeiro encontro, Aziz e Saïd estão, simbolicamente, juntos outra vez.

O projeto também impulsionou o desenvolvimento da exposição *Amrik: A presença árabe na América do Sul,* promovida pelo ICArabe durante a Cúpula dos Países Árabes e América do Sul, realizada pelo governo Lula, em 2005. Essa exposição gerou um dos mais belos documentos imagéticos sobre a imigração árabe, hoje parte do acervo do *Al Mahjar*[6].

Estudar a imigração árabe é, também, compreender a influência profunda dessa cultura na formação da identidade brasileira. Há registros significativos sobre sua presença na literatura, na música e nas tradições orais, como na própria literatura de cordel, entre outras manifestações. Um aspecto pouco explorado, mas frequentemente destacado por Aziz Ab'Saber em suas conferências, é a chegada dessa influência antes mesmo das ondas migratórias modernas. Ele recorria à obra de Darcy Ribeiro, especialmente ao capítulo "Matriz lusa" do livro *O povo brasileiro* (1995), para explicar como a cultura árabe foi incorporada à formação nacional por meio da presença moura na Península Ibérica — legado que os portugueses trouxeram consigo ao desembarcar no Brasil no século XVI.

Essa herança se manifesta em diversas áreas: na navegação, com o uso das caravelas, instrumentos de direção e mapas; na culinária, com o açúcar, no processo de destilação e na conservação de alimentos; e na língua, com a introdução de vocábulos e estruturas gramaticais. Segundo o filólogo Antonio Houaiss, cerca de 20% do vocabulário da língua portuguesa tem origem árabe. A arquitetura também revela essa presença, com edificações mouriscas emblemáticas no Rio de Janeiro e na Bahia. Assim, quando os fluxos migratórios do século XIX e início do século XX se intensificaram, o Brasil já contava com uma base cultural árabe bastante enraizada.

[6] Disponível em: https://prefeitura.sp.gov.br/web/comunicacao/w/noticias/135726. Acesso em 24 de jun. 2025.

Esses fluxos migratórios, especialmente de libaneses e sírios, nem sempre seguiram os caminhos oficiais pelas hospedarias de imigrantes de São Paulo ou do Rio de Janeiro. Muitos vinham em redes informais, guiados por familiares ou conhecidos já estabelecidos no país. Em muitos casos, não sabiam se estavam vindo para o Brasil, Argentina ou Estados Unidos — sabiam apenas que estavam indo para a América em busca de um novo mundo. As migrações aumentaram significativamente após a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, trazendo também um número crescente de palestinos.

Após o falecimento de Aziz em 2012, e diante das transformações políticas e da pandemia de Covid-19, muitos estudos foram interrompidos. Ainda são poucos os pesquisadores dedicados ao tema. Mas uma nova fase se inicia, com a retomada de projetos por meio da Cátedra Edward Saïd e da Câmara Árabe, que avançaram na digitalização de acervos e firmaram novos acordos de cooperação.

A partir de uma parceria entre a Cátedra Edward Saïd da Unifesp e a Câmara de Comércio Árabe Brasileira, com o apoio do Instituto da Cultura Árabe e da Universidade Saint-Esprit de Kaslik, é possível vislumbrar atualmente uma retomada consistente dos estudos sobre a imigração árabe. A Câmara Árabe vem avançando significativamente no processo de digitalização de diversos acervos pertencentes a entidades, pesquisadores e institutos. Agora, a Cátedra firmou um importante acordo para a análise desses acervos, no âmbito de projetos de pesquisa iniciados em 2022, que já resultaram em algumas publicações.

O Brasil acolheu a cultura árabe como acolheu tantas outras, integrando-a ao seu tecido social. Apesar das tentativas históricas de promover preconceitos e estigmas — como discutido anteriormente —, sírios, libaneses e palestinos contribuíram e seguem contribuindo para a construção do país. Nesse sentido, o projeto *Al Mahjar*, assim como a atual parceria entre a Cátedra Edward Saïd, a Câmara de Comércio Árabe Brasileira e o Instituto da Cultura Árabe, representa uma força renovada na promoção do conhecimento, da reflexão e, sobretudo, da valorização da diversidade como um bem comum.

É um ciclo que se encerra e outro que se inaugura, impulsionado por novas pesquisas, parcerias e articulações entre aqueles que preservam essa história. Ao estudarmos as imigrações e suas múltiplas influências, desfazemos estereótipos, promovemos o respeito mútuo e aprendemos a olhar para o outro como extensão de nós mesmos. Trata-se de uma contribuição essencial para ressignificar contextos que, hoje, desafiam nosso processo civilizatório. Permanecerão conosco os legados e a herança dos que trabalharam por esse reconhecimento. Aziz Ab'Saber e Edward Saïd seguirão presentes — em espírito e referência — nos encontros e conquistas que ainda virão.

Referências bibliográficas

Khatlab, R. (2011). *As viagens de D. Pedro II: Oriente Médio e África do Norte, 1871 e 1876* (2ª ed.). Editora Melhoramentos / Instituto da Cultura Árabe (ICArabe).

Ribeiro, D. (1995). *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras.

Said, E. W. (1996). *Cultura e imperialismo* (S. M. Rouanet, Trad.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1993).

Said, E. W. (2005a). *Fora do lugar: Memórias* (L. D. L. Ventura, Trad.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1999).

Said, E. W. (2005b). *Representações do intelectual: As conferências Reith da BBC* (A. M. A. Rocha, Trad.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1994).

Said, E. W. (2007). *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente* (R. Cezar & F. Nogueira, Trads.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1978).

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/94nw6c43.

Crítica da Contemporaneidade

“A gente não imaginava ter que provar para eles”: incertezas dos caminhos burocráticos para o reconhecimento étnico em Altamira[1]

Véronique Boyer[2]

Resumo: O artigo explora as dificuldades enfrentadas pelos chamados “índios desaldeados” na sua busca por reconhecimento oficial. A partir de duas situações etnográficas na região de Altamira, ele discute como um homem de 68 anos e uma mulher de 19 tentam se posicionar num jogo sociojurídico exigindo que a sua afirmação da indianidade seja confirmada pela heteroidentificação e que o seu projeto territorial se enquadra nas categorias do Estado. Numa terceira parte, ele enfoca os discursos dos funcionários que tratam das questões indígenas, enfatizando como a multiplicação de “provas” exigidas vai constituindo um sistema que visa a conter essas demandas, ou seja, a excluir. O artigo conclui sugerindo que a indianidade está se conformando na “Imagem de um bem limitado”, gerando disputas e acusações entre pessoas que todas se consideram indígenas.

Palavras-chave: Afirmação étnica; Amazônia; “Índios desaldeados”; “Provas” de indianidade, Disputas.

"WE DID NOT IMAGINE HAVING TO PROVE IT TO THEM": UNCERTAINTIES OF THE BUREAUCRATIC PATHS FOR ETHNIC RECOGNITION IN ALTAMIRA

Abstract: The article explores the difficulties faced by the so-called “unvilaged Indians” (*índios desaldeados*) in their quest for official recognition. Through two ethnographic situations in the Altamira region, it discusses how a 68-year-old man and a 19-year-old woman attempt to position themselves in a socio-legal game that requires their assertion of indigeneity to be confirmed by external identification and their territorial project to fit into state categories. In a third part, it focuses on the discourses of officials dealing with indigenous issues, emphasizing how the multiplication of required “proofs” constitutes a system aimed at containing these demands, that is, at excluding them. The article concludes by suggesting that indigeneity is being shaped into the “Image of a limited good,” generating disputes and accusations among people who all consider themselves indigenous.

Keywords: Ethnic statement: Amazon; “Unvilaged Indians”; “Proofs of indigeneity”; Disputes.

[1] A pesquisa de campo foi realizada no âmbito do programa “Conflits territoriaux sur les fronts d’expansion agricole (Amazonie brésilienne): violences, expulsions et domination politique”, com financiamento da Agence Nationale de la Recherche (ANR, França), sob o número ANR-21-CE41-0021.

[2] Directrice de Recherche no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), vinculada ao Laboratoire Mondes Américains (UMR 8168), na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). E-mail: veronique.boyer@ehess.fr. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0486-4669.

Em uma entrevista publicada em 2006, Eduardo Viveiros de Castro traz contundentes respostas a duas perguntas formuladas da seguinte maneira: "quem é índio? E o que define o pertencimento?" (Castro, 2006, p. 41). À primeira, o antropólogo responde: "só é índio quem se garante" (Idem, p. 44). Relembrando o projeto estatal de desindianização jurídica através da chamada "emancipação" dos "índios que não eram mais índios" (Idem, p. 41), Viveiros de Castro explica que o problema nos anos 1970 não era o das novas etnicidades, mas a "submergência das etnias" (Idem, p.42). Ou seja, a diluição, a perda e a asfixia, e não a recriação, o resgate, a "rexistência" (2017: 8). Já nos anos 1980, a "condição camponesa" tinha deixado de ser considerada como "o devir histórico inexorável [...] das sociedades indígenas" (2006, p. 41) e os índios passaram a reivindicar "o reconhecimento constitucional de um estatuto diferenciado permanente" (p. 43), o que a constituição de 1988 consagrou ao estabelecer os indígenas como "sujeitos coletivos de direitos coletivos" (idem). Nas décadas seguintes, "comunidades em processo de distanciamento da referência indígena começaram a perceber que voltar a 'ser' índio [...] podia ser interessante" (idem) e a preocupação que surgiu então era de saber se essas muitas novas demandas poderiam "vir a prejudicar os 'próprios' índios" (p. 44). Viveiros de Castro descarta com firmeza o receio porque, como já foi dito, "só é índio quem se garante" (p. 44).[3]

Isso nos leva à segunda afirmação do antropólogo: "No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é" (p. 45). Portanto, em vez de examinar "os conteúdos culturais da vida de um coletivo" (idem) para concluir se são, ou não, condizentes com o que o Estado espera de um grupo indígena, se trata de levar a sério o fato de que, apesar do "trabalho sistemático de destruição cultural, de sujeição política, de 'exclusão social'" (p. 46) que caracteriza a história brasileira, as comunidades e/ou as pessoas "reinventam uma cultura e um modo de vida" e reivindicam publicamente a sua indianidade. Este movimento de "muito branco, que nunca foi *muito* branco porque já foi índio, querendo virar índio *de novo*" (idem, itálicos no original) tem preocupado bastante o Estado desde os anos 2000 e ele busca soluções para contê-lo, que, conforme veremos, consistem em multiplicar as "provas" a apresentar-lhe para que concorda em conceder o reconhecimento solicitado.

Em um artigo publicado na mesma época, Alcida Ramos (Ramos, 2003) coloca em perspectiva esse aumento nas declarações de indianidade ao analisar o fim do status de tutela indígena estabelecido em 1928 pelo SPI, com a promulgação da Constituição Federal em 1988. A antropóloga salienta que o fato de ter sido "mais virtual do que realmente" deixou permanecer uma indefinição jurídica que "produziu duas agendas opostas: uma é seguir em frente como se a tutela não se aplicasse mais; a outra é tentar manter o status especial proporcionado pela tutela como um meio de garantir alguns benefícios materiais » (Ramos, 2003, p. 412). Em seguida, observa que as mobilizações no início do século 21 forçaram também o Estado a reconsiderar a definição que, no início do século passado, havia dado dos indígenas para determinar quem podia ser elegível a sua proteção: "povos que se reconhecem como indígenas e são reconhecidos como tais pela sociedade abrangente" (Ramos, p. 414). De fato, essa definição nem sempre se aplica a àqueles que buscam agora receber oficialmente o status de índio e, consequentemente, exigem a demarcação de um território, como "literalmente um marco

[3] Agradeço a Eduardo Ferreira pela leitura crítica e generosa que me ajudou a esclarecer alguns pontos do artigo.

da indigeneidade" (*idem*, itálico no original): boa parte das pessoas "que clamam por sua ancestralidade indígena, mas não são reconhecidas como indígenas pelas sociedade regional ou nacional" (Idem, p. 414) perderam seu território, sua cultura, sua língua e "até mesmo seu fenótipo indígena em razão das pressões de assimilação" (Idem, p. 415).

Neste artigo, analiso as recentes demandas de reconhecimento por parte de indígenas localmente chamados de "desaldeados" (isto é, que não moram em Terras Indígenas) do ponto de vista das "provas" - para usar uma palavra também amplamente referida pelos meus interlocutores - que eles dizem ter que produzir para finalmente serem levados em conta pelas instituições estatais. Sem dúvida, os benefícios materiais esperados desta qualificação devem muito à sua expressão, especialmente no contexto de Altamira, onde a empresa Norte Energia foi obrigada por lei a elaborar para os povos indígenas um Plano Básico Ambiental específico, que todos consideram ser mais bem dotado do que aquele destinado à chamada população "geral". Mas é igualmente claro, dada a história da região, que essas reivindicações são bem fundamentadas e que as narrativas trazem à tona coisas que antes precisavam ser mantidas escondidas, ou que se optava por silenciar em razão de um clima de violência. Em outras palavras, elas são carregadas de afeto. Portanto, é duplamente para contar a "verdade" sobre a história de sua família e para se destacar da multidão dos que ficaram para trás que as pessoas embarcam em uma jornada que sabem ser longa e cujas etapas nem sempre compreendem.

A abordagem adotada não será teórica, mas sim ancorada em duas situações etnográficas localizadas na região mencionada. É logo considerando falas sobre práticas concretas (como entrar no labirinto administrativo? Como saber dos documentos que valem? Como identificar as pessoas que podem "ajudar"?) que tentarei dar conta da percepção do problema da construção da "prova" por parte dos meus interlocutores e da sua compreensão de como resolvê-lo. Deve-se ressaltar que a etnografia produzida não tem como objetivo avaliar a exatidão dos fatos relatados (muitos erros são possíveis: mal-entendidos de minha parte, explicação confusa, contexto por vezes difícil de entender), mas sim explicitar as modalidades de posicionamento no campo social.

Numa primeira parte, apresentarei o caso do Fábio,[4] de sessenta e oito anos, que se orgulha de mostrar uma carta da Funai, levando o selo do Ministério da justiça, identificando-o como Kayapó. No decorrer das nossas conversas, Fábio voltou diversas vezes sobre a sua imensa preocupação em saber como estender esse reconhecimento de indianidade pela instituição à irmã, que mora perto, e à sobrinha, que vive numa cidade próxima, ambas sem documentos parecidos. No entanto, não conseguia identificar os caminhos burocráticos que lhe permitiriam afirmar a existência deste coletivo familiar no registo étnico, tinha dificuldade em conseguir atestação de "parentes" indígenas para que isso seja facilitado e, sem dúvida, teria ficado ainda mais angustiado ao saber que, alteradas as regras no início de 2020, a sua própria atestação tinha perdido o seu valor.

A seção seguinte enfoca Laíra, uma jovem mulher de dezenove anos, que luta para que a sua "comunidade" seja reconhecida como indígena. No caso dela, o reconhecimento de sua avó como Juruna, sete anos antes, facilitou a ratificação de sua própria declaração e a do seu filho. O que almeja ela não é, portanto, a extensão da indianidade a colaterais ou descendentes, mas sim uma mudança no estatuto territorial

[4] Todos os nomes de pessoas vivas como de lugares foram anonimizados. No entanto, mantive os nomes das pessoas falecidas porque se tornaram referências locais importantes e consensuais, bem como os etnônimos que eram difíceis de substituir sem tirar a carne das histórias.

do beiradão onde mora com os pais e parentes. Este exemplo, por sua vez, chama a atenção para um descompasso entre a formulação de projetos territoriais por parte das populações e as possibilidades oferecidas pelo Estado para concretizá-los: como este último admite apenas as modalidades "reserva" ou "terra indígena", a "comunidade indígena" solicitada por Laíra não corresponde a nenhuma das categorias territoriais oficiais.

Cada um à sua maneira, Fábio e Laíra iluminam as dificuldades encontradas pelas populações locais nas suas tentativas de se posicionar num jogo sociojurídico exigindo que a afirmação da indianidade seja confirmada por uma necessária heteroidentificação e que o projeto territorial almejado seja compatível com as categorias do Estado.

Na seção final, volto-me para os primeiros interlocutores das pessoas em busca de legitimidade, ou seja, os funcionários públicos que lidam com as questões indígenas, enfatizando como, ao multiplicar as "provas", uma norma acaba sendo construída com o objetivo de excluir. Por isto, sugiro que a indianidade hoje vai se constituindo na "imagem de um bem limitado", para retomar a expressão de George Foster (1965). Em outras palavras, por ser vista como finita, ela é objeto de dissensões, acusações e disputas. Isso se reflete nos comentários dele e dela, quando evocam os entraves e contestação de indianidade que sofreram em diversas ocasiões tanto por parte de administrações quanto, às vezes, de outras pessoas que, como eles, estão em busca de reconhecimento.

Autodefinição e heterodesignação: as incompreensões de Fábio Kayapó

Encontrei Seu Fábio, com 68 anos, em diversas ocasiões: em Altamira, na sede do sindicato que uma conhecida dele está montando, na sua casa à beira do rio Capivara em Vitória do Xingu, junto com alguns parentes que ele convidou especialmente para participar da conversa, e virtualmente, por WhatsApp, quando foi necessário esclarecer algumas informações.

Junto com Luiza, sua irmã de 60 anos que mora perto dele, e Anita, sua sobrinha na casa dos 40 anos que reside na sede do município onde é professora, seu Fábio, que afirma logo não saber ler nem escrever, restitui uma história rota, feita de deslocamentos, fugas e capturas. Tudo começa quando, no início dos anos 1950 (ou seja, antes que qualquer um deles tenha nascido), seus avós maternos, que eles acreditam serem Kayapó, moravam em casinhas de palha no beiradão de um afluente do rio Tapajós com os seus filhos homens e mulheres, uma delas sendo casada com um amazonense "branco", futuro pai do Fábio e da Luiza. Diz esta última que o pai contou que os avós tinham desenvolvido relações de troca alternadas com outros índios, uns deixando farinha e outros agradecendo com caça. Numa outra discussão, esta convivência e proximidade geográfica aparecem como mais determinantes para a definição da indianidade do que a genealogia e do sangue. Isto é sugerido pela fórmula com que um senhor presente resumiu a observação de Luiza de que a "descendência indígena": é "por causa desses um (sic) que moravam lá com" o pai: "Ele se habituou naquele clima deles". Todavia, sem que ninguém soubesse explicar o motivo, acontece que esses índios "mansos" ficaram "revoltados" com a família e, portanto, se tornaram de repente "brabos", matando boa parte dos seus membros e raptando duas mulheres. Após o ataque, a mãe indígena e o pai branco de Fábio continuam a sua vida no beiradão com os filhos que

nascem e contam a eles a história da avó e da tia Raimunda que foram "carregadas" pelos índios e de quem não tiveram mais notícias:

> Aí, os índios vararam e mataram a metade da minha família [...] Mataram minha tia, mataram o meu avô, mataram dois tio meu (sic) e uma tia que tava grávida. [...] Meu pai não morreu, porque meu pai entrou no buraco de um pau [...] Levaram a minha avó e a minha tia, que é a tia Raimunda [...] Aí sumiram com elas, entendeu? [...] Só que ela [Raimunda] casou com o tuxáua que tem lá [...] Ela teve o Piydjô, teve o Antônio, teve o Pedro, teve um bocado mais lá que eu não sei mais. [Depois,] ela saiu, ela com os mais pequenos. Aqueles maiores já ficaram pra lá. O Pidjô, o Manoel, o José, ela disse que ficou. Aí depois eles saíram tudinho também. (Luiza)

Seu Fábio tinha 28 anos e já era casado quando soube, pelos seus raptores, do destino das duas mulheres. Conta ele que na ocasião do velório do pai em Altamira nos anos 1980, ele e sua mãe foram procurados por alguns índios que lhes informam que a avó e a tia haviam sido levadas para a TI do Baú, tendo a primeira falecido anos depois na aldeia e a segunda se tornado esposa de um tuxaua e mãe dos seus filhos. Essas explicações permitiram que ele restabelecesse os laços familiares e também percebesse que a integração das duas mulheres na aldeia o tornava um parente dos Kayapó.

> Porque eles estavam na cidade. Vieram para Funai, vieram da aldeia, que todo final de mês os índios descem tudinho para a cidade para fazer compra, né? [...] Um rapaz lá na beira do rio [...] falou que tinham parentes deles, aí procuraram o nome [...] e disseram: "é, rapaz, nós andamos atrás deles mesmo". Aí mandaram esse rapaz me procurar lá [...] Aí já falei com eles, já levei eles lá, já apresentei para a minha mãe. Aí pronto, daí para frente a família tornou-se a conhecer.

Como muitas outras pessoas da região, seu Fábio enraíza sua genealogia indígena em sua mãe. A forma como ele constrói sua reivindicação de indianidade, no entanto, segue um padrão mais original, já que ela passa pela identificação com aqueles que dizimaram parte da sua família. Apelar para uma relação de parentesco com um grupo indígena territorializado na TI do Baú é, de fato, ponto fundamental em sua argumentação para se posicionar como índio. De qualquer forma, não poderia ser diferente, pois eles nunca souberam "que tipo de Kayapó eram seus avós". O encontro com esses "parentes" do Baú teria sido tão importante que ele resolve ir para uma das aldeias onde diz ter permanecido por doze anos. Na volta, ele mora em vários beiradões de onde acompanha o crescimento das mobilizações contra a construção de Belo Monte.

Ao falar agora deste período, seu Fábio se constrói a estatura de um líder de destaque, que chegou a participar de diversas instâncias e movimentos sociais importantes em Altamira e, aos poucos, mudou de categoria social de referência. Teria sido inicialmente como representante dos pescadores da colônia de pesca que, em 2012, ele "decid[e] fechar a barragem". Vieram apenas oito barcos, mas, segundo ele, a notícia espalhando-se de que um indígena era "o cabeça do negócio", ele recebeu a visita de "doutoras" de diversas instituições (entre outras, IBAMA e MPF) e uma militante do Movimento Xingu Vivo para Sempre. Relata ele que um desafio implícito lançado por uma dessas "doutoras" o incentivou a dar mais ênfase à sua imagem de "Kayapó, índio brabo mesmo": "se o senhor é indígena, vamos buscar força com os índios". Esse convite vindo

de encontro com suas próprias observações sobre a falta de constância dos “brancos”, ele resolveu que “eu só quero índio agora, eu não quero nenhum branco no meio”. Após ligar para um dos filhos Kayapó da sua tia Raimunda, é, portanto, apenas com “índios” que ele decide ocupar o canteiro de obra durante trinta e cinco dias. E teria feito o mesmo em uma reunião com a Norte Energia, empresa responsável pela construção da barragem, formando uma comitiva de oito indígenas acompanhados pelo Instituto Socioambiental para uma negociação que ele julga muito bem-sucedida:

> Nós conseguimos um primeiro projeto de um milhão, milhão e duzentos mil, que foi a voadeira, motor de popa, cadeira, material de pesca, só, cada pessoa dos oito ganhou quatrocentos quilos de chumbo, né? Oitenta panos de rede. Aí, quatorze isopor, vinte e oito... aqueles tubos de entralhar rede. Aí tarrafa, gerador, bateria, tudo, tudo nós ganhamos. Aí deu este valor de [...] um milhão e duzentos, né? Aí teve um abate, o projeto ficou em novecentos mil. Não tem nada, mas nós, já foi a primeira lapada, né? Aí demos outra lapada de novo, de doze voadeira. (Fábio).

Participando das “vistorias” organizadas na época pela empreendedora Norte Energia para a “identificação” dos pescadores, ele integra em seguida o recém-formado Conselho ribeirinho que luta para a obtenção de um território específico (Magalhães e Cunha, 2017), mas também se envolve em 2002 na criação da primeira associação dos indígenas citadinos – a Associação dos índios Moradores de Altamira (AIMA) (Pascuet e Favero, 2014) e, recentemente, em um novo sindicato de pescadores. Todas as suas experiências anteriores, porém, se encerram em disputas: rejeitando as acusações feitas a ele ou recusando as prevaricações que ele observa, ele teria, cada vez, “entrado de cabeça erguida e saído de cabeça erguida”.

Refletindo a inflexão da sua trajetória rumo a um posicionamento indígena mais firme, ele pretende, após ter fundado uma associação de ribeirinhos e pescadores no afluente do Xingu onde mora, criar agora uma associação indígena no mesmo local, que seria exemplar por ser a primeira abaixo da barragem. Trata-se, para ele, de conseguir que as 55 pessoas do seu grupo familiar sejam contempladas pelo Plano Básico Ambiental-Componente Indígena, cujas medidas de compensação e de mitigação são reputadas mais favoráveis do que aquelas do Plano Básico Ambiental-Geral que se aplica a outras populações. A ideia teria surgido quando ouviu uma mensagem oficial da Norte Energia num dos numerosos grupos Whatsapps:

> Aí um dia eu ouvi um áudio da presidenta da Norte Energia que disse que pra quem tava de Altamira, pra outra cidade, pra outro lugar, tinha o direito... Se que não quisesse a terra, tinha o direito num tratamento diferenciado. Aí eu fui bater lá, eu quero tratamento diferenciado agora. (Fábio).

Mas não é nada fácil mostrar a cara Kayapó por causa da história conturbada e das uniões que as gerações posteriores contrataram. Assim, Anita, a sobrinha que se considera indígena, diz também ter “uma parte quilombola” pelo pai. Este é, no entanto, apresentado como grande conhecedor dos índios, tendo convivido muito tempo com "várias etnias" no Iriri e no Alto Xingu, falando a “língua" e tendo casado antes disso com uma Xipaya.

De forma geral, o que domina as diversas narrativas (e é mencionado por etnografias numerosas demais para serem citadas), é o lamento de uma espécie de perda

de memória generalizada: quem poderia contar já morreu, quem sabia não transmitiu, quem estava na idade de aprender não quis, por desinteresse ou porque a época era mais para esconder do que para mostrar a indianidade:

> Na verdade, quando nós fomos, assim, conhecer nossas raízes, a minha avó e o meu avô já estavam quase, assim, indo. Então... nós somos descendentes, mas não conhecemos, assim, muito de perto a história [...] A gente sabia que a gente tinha descendência indígena porque a gente tinha povos [parentes], né, morando nas aldeias [...] A gente não tem uma história mais clara das raízes porque se perdeu a história. (Anita)

A sua tia Luiza, irmã do Fábio, compartilha dessa opinião e aponta a impossibilidade de antecipar, mais de cinquenta anos atrás, que os índios poderiam se tornar sujeitos de direitos e que seria então necessário "provar" ser um deles para se beneficiar deles:

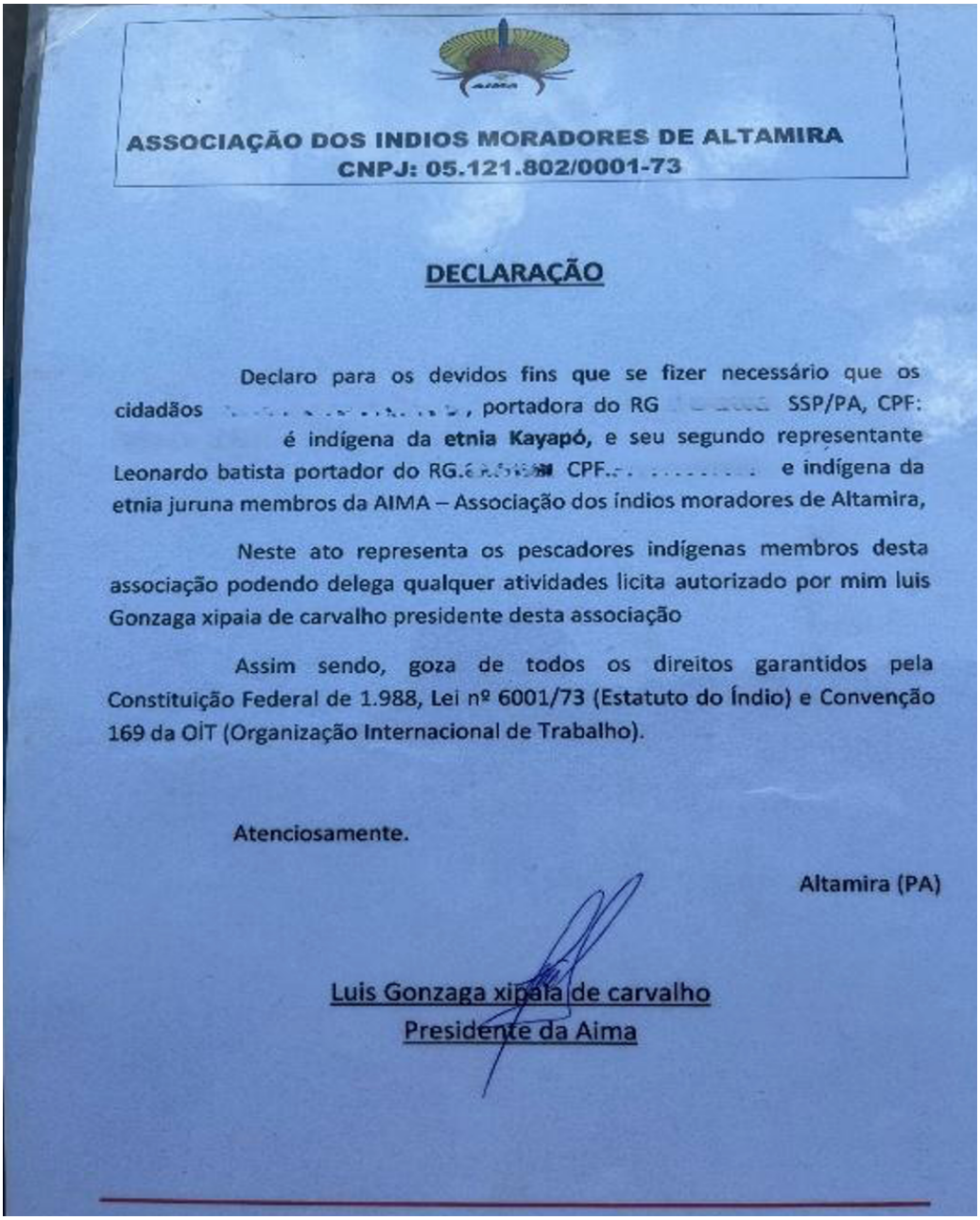
> Prá gente, nunca ia ser preciso a gente se identificar, a gente não imaginava isso [que] a gente ia ter que provar pra eles, que a gente era ou que não... A gente não tinha essa ideia se um dia chegar a esse ponto, de precisar provar [...] Porque a gente foi criado no mato [...] Eu mesmo não sei ler [...] Só sei escrever o meu nome e pronto. (Luiza)

As palavras de Fábio, por sua vez, deixam claro que não se trata de uma questão de identidade, mas de acesso a direitos, cuja enumeração pelas pessoas varia conforme o local de moradia, o nível de estudo e os projetos pessoais: indenização em dinheiro, acesso ao Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) ou cotas indígenas para ingresso na universidade. Ele ressalta que, por mais dramático que Belo Monte tenha sido e ainda seja, a construção da barragem também teve o mérito de "acordá-los" e incentivá-los a buscar aliados que possam explicar os caminhos burocráticas pelos quais obter seus "direitos":

> Até porque nós vem do começo. Desde o começo, nós nunca tivemos a oportunidade que nós temos tendo hoje. Nunca tive alguém para orientar nós, nunca chegou alguém para conversar com nós. Realmente nós, eu posso dizer, minha família está abrindo o olho agora depois da barragem. Depois da barragem foi que nós viemos se acordar um pouco, sabe, e aí correr atrás dos nossos direitos. Mas antes para nós tanto faz com tanto fez, como diz a história, era só uma coisa. Nós sabia que nós éramos [indígenas], mas não lutávamos por nossos direitos, que não tinha uma pessoa que viesse atrás explicar.

Ciente da importância de poder apresentar provas indiscutíveis de sua "etnia Kaiapó" para levar adiante sua "luta por benefícios" em prol dos membros de sua família, seu Fábio colocou em uma pasta os documentos que considera tão essenciais que mandou plastificar para protegê-los: uma carta papel timbrado da FUNAI e do Ministério da Justiça e outra da Associação dos Índios Moradores de Altamira (AIMA). Mas ele fica muito preocupado com as chances de inclusão no PBA-CI dos membros de sua família que não têm documentos parecidos:

Figura 1 – Copia anonimizada do RANI



ASSOCIAÇÃO DOS INDIOS MORADORES DE ALTAMIRA
CNPJ: 05.121.802/0001-73

DECLARAÇÃO

Declaro para os devidos fins que se fizer necessário que os cidadãos [redacted], portadora do RG [redacted] SSP/PA, CPF: [redacted] é indígena da **etnia Kayapó,** e seu segundo representante Leonardo batista portador do RG.[redacted] CPF.[redacted] e indígena da etnia juruna membros da AIMA – Associação dos índios moradores de Altamira,

Neste ato representa os pescadores indígenas membros desta associação podendo delega qualquer atividades licita autorizado por mim luis Gonzaga xipaia de carvalho presidente desta associação

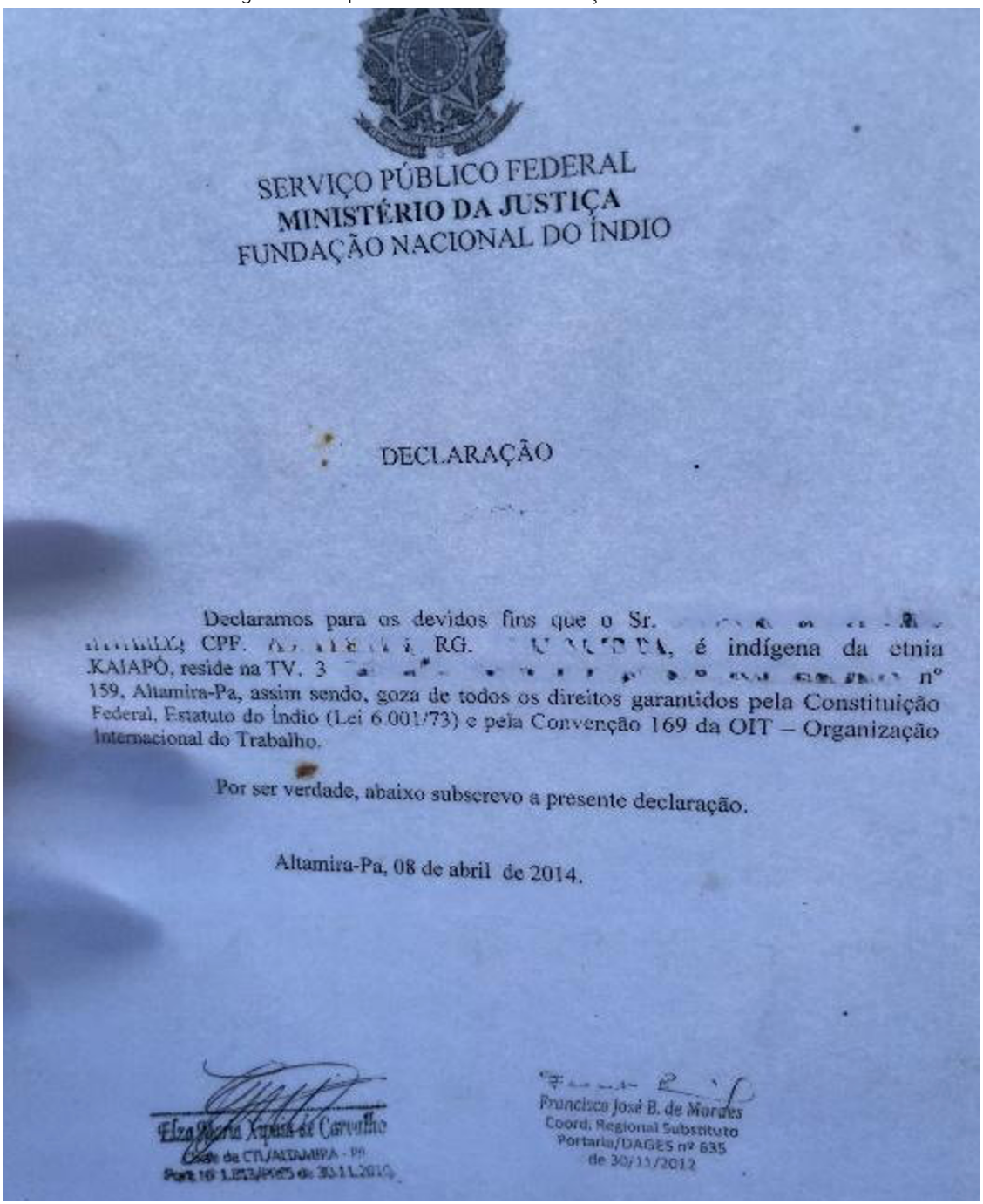
Assim sendo, goza de todos os direitos garantidos pela Constituição Federal de 1.988, Lei nº 6001/73 (Estatuto do Índio) e Convenção 169 da OIT (Organização Internacional de Trabalho).

Atenciosamente.

Altamira (PA)

Luis Gonzaga xipaia de carvalho
Presidente da Aima

Figura 2 – Cópia anonimizada da atestação do seu Fábio



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

DECLARAÇÃO

Declaramos para os devidos fins que o Sr. [redacted] CPF. [redacted] RG. [redacted], é indígena da etnia KAIAPÓ, reside na TV. 3 [redacted] nº 159, Altamira-Pa, assim sendo, goza de todos os direitos garantidos pela Constituição Federal, Estatuto do Índio (Lei 6.001/73) e pela Convenção 169 da OIT – Organização Internacional do Trabalho.

Por ser verdade, abaixo subscrevo a presente declaração.

Altamira-Pa, 08 de abril de 2014.

Elza Maria Xipaia de Carvalho
Chefe de CTL/ALTAMIRA - PR
Port. 16 1.253/2015 de 30.11.2015

Francisco José B. de Moraes
Coord. Regional Substituto
Portaria/DAGES nº 635
de 30/11/2012

Esta situação etnográfica atesta a complexidade e o emaranhado de várias questões: a da ruptura e recomposição das relações sociais, a da reconfiguração dos projetos familiares ao longo das gerações, a da incompreensão da paisagem institucional e das mudanças de suas normas e procedimentos. Pois, o que seu Fábio ainda não sabia é que esse Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI) da Funai, que registrava as autodeclarações, perdeu o seu valor no início dos anos 2020.[5] Quanto à

[5] Sobre o RANI do ponto de vista institucional, ver https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/direitos-sociais/registro-administrativo-de-nascimento-de-indigena-

carta da AIMA, que corresponde ao reconhecimento pelos pares, não é específico dos Kayapó (a associação reúne todos os índios da cidade) e, portanto, é questionável. Voltarei sobre as consequências disso na parte conclusiva.

O que já podemos constatar é que, do ponto de vista desta família, é como se a sua palavra não valesse nada, como se a sua participação na associação dos índios citadinos não fosse suficiente e seu parentesco com Kayapó "legítimos", "puros", não contasse. Em outros termos, como se fossem pessoalmente responsáveis do seu afastamento da "raiz" indígena.

Segurança na terra e "comunidade indígena": as preocupações de Laíra Juruna

Apenas uma vez encontrei Laíra na casa onde mora com o filho de três anos, os pais e a avó paterna Alice, num bairro periférico de Altamira. Mas o seu referencial geográfico durante a nossa conversa não é este, mas sim uma terra localizada na região da Volta Grande do Xingu, no município de Anapu, onde considera estar a sua "comunidade".

Embora desta vez os agressores sejam "brancos", a história que Laíra e dona Alice contam ecoa a de seu Fábio e seus familiares: provavelmente no decorrer dos anos 1920 ou 1930, uma família é dizimada, sendo que só sabemos que comportava um casal formado por uma mulher Juruna e seu marido não indígena.[6] Durante sua fuga, na qual percorreram grandes distâncias e também se separaram, os sobreviventes encontraram outros grupos, um deles sendo os Araweté:

> *Dona Alice*: eles disseram que vieram daí da banda do Mato Grosso, num tempo que os brancos estavam invadindo [...] chegavam atirando, né? [...] Aí correram, né? [...] Disseram que eles iam em dez, só escapou seis [...] Diz que eles vararam aí pra baixo, outros vararam aí pro fundo, do Xingu do São Félix. Mas aqui por baixo, só chegou, parece, o velho Fortunato [famosa liderança Juruna da Volta Grande][7]
> *Véronique*: E o seu avô, ele falava língua?
> *Dona Alice*: Falava [...] O nome dele mesmo, que ele chegou a dizer pro pessoal, ele era Caboquinho.
> *Laíra* : Na verdade, o nome dele é José Paiva [...] Quem era Juruna na história do Caboquinho, era a mãe dele [...] Eles chegaram ali na terra dos Araweté, que hoje é dos Araweté [homologada em 1996...]
> *Dona Alice:* Aí eles vieram, passaram um tempo lá. Aí lá teve a separação das pessoas [...] um bocado ficou, e os outros desceram mais para baixo, para a região do Xingu.
> *Laíra*: Lá [...] o Caboquinho [...] conheceu a minha tataravó não indígena, entendeu? Aí eles casaram, e tiveram a filha [...] que é a Juruna, que hoje é a mãe dela [Alice].

rani#:~:text=O%20Registro%20Administrativo%20de%20Nascimento,civil%20do%20ato%20correspondente%2C%20admitido.

[6] Há poucos trabalhos sobre a trajetória histórica dos Juruna da Volta Grande do Xingu no início do século 20, a maior parte se focando sobre a história de luta recente para a demarcação da Terra indígena. Podemos citar, no entanto, Saraiva (2015) e Souza (2021).

[7] Bem como a figura de Cândida, mencionada abaixo, Fortunato é referido nos trabalhos de Ferreira (2024, p. 88) e Saraiva (2005, p. 114).

Ao chegar na Volta Grande do Xingu, um filho do casal, conhecido como Caboquinho, se casa com uma mulher da região que Laíra e a avó identificam como não-indígena, estabelecendo um padrão de união que torna a se repetir nas quatro gerações seguintes.

O resgate desta história familiar veio a se tornar importante quando, por volta de 2005, dona Alice, hoje com cerca de 65 anos, sofreu um grave acidente e não consegue atendimento pelo sistema público de saúde. Para sair do impasse, alguns indígenas com histórias semelhantes à sua a incentivaram a afirmar sua indianidade e, para apoiar a sua demanda, concordam em dizer publicamente que a "consideram Juruna". Por outro lado, Maria Curuaya, uma figura bem conhecida por ter se dedicado a mapear as relações de parentesco dos indígenas e que reencontraremos abaixo, aceitou elaborar sua árvore genealógica, além de abrir-lhe as portas da Funai, onde trabalhava na época:

> *Alice, avó:* Eu tive esse acidente no meu olho [...] Eu não tinha condição [...] Fiquei sofrendo. Aí a Dona Cândida [anciã Juruna do Km 17] ainda era viva. Ela disse: "minha filha, vá tirar seu documento como indígena pra você fazer sua cirurgia, que sai mais ligeiro". "Ah, certo". Aí eu tive apoio dela. Tive apoio do finado Fortunato. E a Maria [Curuaya, trabalhava na Funai] me apoiou muito [...] Ela conhece minha família de tronco velho [...] Aí eu fui com ela, ela tirou [reconstituiu a genealogia Juruna]
> *Véronique*: Então facilitou?
> *Alice, avó*: Aí quando o meu registro mesmo saiu, que ela me deu um papel, né? Uma fotocópia do registro [o RANI] pra mim fazer minhas coisas, né? Pra fazer minha cirurgia. Mas eu adquiri muita coisa. Adquiri minha aposentadoria com esse documento que ela me deu [...] Todo mundo dizia [...] que eu não ia fazer isso, fazer aquilo. Aí quando coisou com esse papel dela, eu consegui. Aí o INSS ligou três vezes. Aí a Maria me ligou e pediu pra mim voltar lá na Funai com o seu Cabral [indigenista, funcionária da Funai] pra ele fazer outro papel da terra que eu tinha.

Nessa época, dona Alice foi levada a estreitar as suas relações com anciãs Juruna de diversas aldeias e a conhecer vários servidores públicos. Diz ela que o "documento da Funai" (que deve ser o RANI) agilizou seu atendimento médico e a obtenção de sua aposentadoria. Mas houve duas outras consequências notáveis. Por um lado, como seu "tronco velho" não foi só identificado, mais também legitimado pelas instituições, seus descendentes puderam usar esses documentos para suas próprias demandas de reconhecimento indígena. Na citação seguinte, Laíra conta como isso facilitou a "inclusão da etnia no nome" do seu filho, na ocasião de uma ação recente da Defensoria Pública do Estado:

> Reconhecimento indígena, você reconhece pelo nome da pessoa, o tronco mais velho. No caso aqui, é minha avó e minha bivó [...] E tem o nome juruna no documento já. Aí pra gente, a gente vai com o documento dela [...] quando o juiz vem pra cá, pra Altamira [...] Prá fazer esse negócio de inclusão de nome [...] Aí a gente pega o documento dela e leva pra fazer junto. Colocar a etnia no nome dele [o filho]. Aí do nome dele é que passa pros filhos. (Laíra)

Ela explica que as coisas são mais complicadas, no entanto, para quem não têm um ascendente direto que já tenha dado esse passo de incluir a etnia no sobrenome e isso explica talvez em parte os problemas de seu Fábio. Porque se ele tem em sua

possessão documentos indicando que ele é “indígena da etnia KAYAPÓ”, esse etnônimo não aparece claro no nome que consta nas suas diferentes carteiras. Ou seja, não foi “incluído” nele. Quando esse é o caso, afirma Laíra, é preciso apresentar uma árvore genealógica inequívoca (o que nem sempre é fácil dadas as histórias conturbadas) e uma carta de uma associação (o que também pode ser difícil quando as relações com seus presidentes são complicadas):

> Aí se, no caso, a nossa família não tivesse ninguém com o nome Juruna, e a gente dissesse que a gente era Juruna, a gente ia continuar buscando o tronco da árvore genealógica, o pessoal mais velho da família, quem era o Juruna da história. E ia precisar da assinatura das associações juruna e das TIs Juruna.

Por outro lado, no final da sua citação acima, dona Alice menciona que, na época, o “documento a Funai” abriu novas perspectivas em termos de segurança territorial. De fato, a sua situação tinha se tornada precária quando os donos da "colônia lá embaixo na Volta Grande”, onde morava há cerca de vinte anos, declararam-se indígenas Arara e solicitaram, por volta de 2005, a demarcação de uma Terra Indígena. Essa decisão acabara forçando-a a sair da área, pois "não podia ficar outra etnia" além dos Arara. Seu filho e sua neta comentam, no entanto, que a homogeneidade étnica não foi alcançada e que hoje haveria uma comunidade Juruna na terra dos Arara:

> *Alice, avó*: Porque ficou lá na área dos Arara. Era pró Arara. Não podia ficar outra etnia [...] Aí eu saí de lá e vim pra cá. Mas eu vivia lá, eu vivia bem. Eu vivia da terra lá [...] com a mãe desse menino que vem aqui e a outra que trabalha lá por um do Maia [localidade], que era Arara. Nós saía de remo. Por cima das cachoeiras [...] Cheio de farinha, nós ia vender pra lá [...] assim eu vivia.
> *Véronique*: Isso foi antes da barragem?
> *Alice*: Antes da barragem [...] Depois que chegou o negócio da barragem, aí foi que nós saímos.
> *Laíra*: E a gente permaneceu na região. Porque quando ela morava na TI, nos Arara da Volta Grande, meu pai já tinha uma terra do outro lado [...] Do Anapu [...] que era só atravessar o rio, né? [...] Aí quando houve a desintrusão, que hoje chamam de desintrusão, aí a minha avó veio pra cidade [...]
> *Véronique*: Não foi possível, naquela época, conseguir um acordo com os Arara pra permanecer na terra?
> Laíra:[...] A questão da reserva era pros Araras. Não pra uma outra etnia [...]
> *O pai*: [O cacique Arara] exigiu que queria só o povo dele. Só que hoje já tá uma salada, né? A comunidade dele, né?
> *Véronique*: Por quê?
> *Laíra*: Porque hoje tem uma comunidade Juruna dentro da terra dos Araras.

Sem entrar em detalhes sobre a história complexa das relações entre Juruna e Arara na Volta Grande do Xingu (para isto, ver Ferreira 2024, capitulo 3), essa conversa sugere uma espécie de sequência de eventos em um contexto de planejamento de um grande projeto com enorme impacto nas condições de vida das pessoas, que também acabou alterando profundamente a conformação étnica da área: moradores convivendo e trabalhando juntos; a decisão de alguns deles de se reposicionarem como indígenas Arara e, pouco depois, o pedido de Alice de reconhecimento indígena como Juruna; a implementação da “desintrusão” de todos os não-Arara da TI no início dos anos 2010.

Mas quando saiu da TI Arara, Dona Alice não se mudou para a terra indígena Juruna homologada em 1991 na outra margem do Xingu, mas sim para uma terra ocupada por seu filho, localizada a "3 horas de carro ou 6 horas de barco" de Altamira, no município de Anapu. E é para proteger a família das investidas de fazendeiros, que acabaram se apossando, no entanto, de três quartos da sua terra, que ela quer conseguir documentação oficial. Num primeiro tempo, homens da família planejam solicitar a criação de uma "reserva indígena", proposta que as administrações rejeitaram por duas vezes (2012 e 2015), apesar de existir nos textos como modalidade territorial para os indígenas.[8]

Quando perguntei por que essa "reserva" não havia sido liberada, Laíra me deu uma resposta em três partes, as duas primeiras remetendo as dificuldades de se "assumir" e a última a seus próprios projetos para uma comunidade já "dona de 22 mil pés de cacau". Ela começou falando sobre sua mãe que, para preservar a coesão familiar, achou melhor "continuar quieto a questão de que a gente era indígena". O seu segundo ponto foi o contestado marco temporal que, no caso deles, "complicava as coisas", pois chegaram a essa terra nos anos 2000, ou seja, depois da promulgação da constituição de 1988. Por fim, se referiu-se a sua ambição de ter uma "comunidade [que] cresce com o número de pessoas", ressaltando que esses planos ficariam contrariados pela "desintrusão" dos vizinhos próximos em caso de demarcação.

Após ter assumido, aos 15 anos, a liderança da comunidade e ter demonstrado a seus parentes sua tenacidade ao obter poços artesianos e internet da empresa Norte Energia, Laíra começou a definir um novo um projeto territorial coletivo: o da "comunidade indígena". O passo inicial foi dado o ano passado, quando ela convenceu seu pai de que deveriam sair do PBA geral, que "pertence aos brancos", e pedir para serem incluídos no PBA-CI "porque nós somos indígenas, nós temos os mesmos direitos que de todos os outros". A parti daí, fortaleceu um argumentário a favor da "comunidade indígena":

> *Laíra*: Porque você permanece no seu território, você é dono, você faz o que você quer, tem as mesmas ações da Funai, né? Você entregar a terra pro governo federal, pro povo [...] é muito bom. Mas a gente permanecer como dono, é melhor. A gente pode trazer projetos, que dentro de uma reserva não permite, entendeu?
> *Véronique*: E quem vai ser o dono físico? o seu pai?
> *Laíra*: Hoje o dono físico é ele [...] Mas a gente vai fazer [um documento] onde todos os filhos vão ser donos da terra. Aí vai ficar a comunidade indígena [...] Porque reserva é muito bom, mas [...] é um processo demorado porque tem um estudo e esse estudo leva 10, 5, 6 anos, entendeu? [...]
> *Véronique*: E a comunidade? Quanto tempo leva?
> *Laíra*: Mais ou menos uns 2 a 3 anos.
> *Véronique*: E como é que você ficou sabendo que existia essa modalidade?
> *Laíra*: Na verdade, eu sou muito curiosa [...] Eu perguntei com [...] o seu Xavier da aldeia São Francisco [atendida pelo PBA-CI por decisão judicial]. Aí ele falou que a

[8] As Terras indígenas são áreas tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, reconhecidas pela Constituição Federal de 1988, e demarcadas pela União para garantir a posse permanente e o usufruto exclusivo dos recursos naturais pelos indígenas. Reservas indígenas, por outro lado, são terras doadas, adquiridas ou desapropriadas pela União, destinadas à posse permanente dos indígenas por decreto do governo federal, mas não necessariamente de ocupação tradicional. A principal diferença é que as Terras indígenas são reconhecidas como um direito originário dos povos indígenas, enquanto as reservas são uma concessão do Estado, sendo consideradas uma figura em desuso no contexto atual brasileiro. https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/demarcacao-de-terras-indigenas.

> Funai poderia estar ajudando a gente [...] Aí eu vim até a Funai e o seu Cabral [funcionário da instituição, já mencionado por dona Alice] me informou que poderia formar uma comunidade indígena [...] Ele falou terra e reserva indígena. Eu falei não. Mas eu fiquei sabendo por alto que existe um novo jeito de a gente ser indígena e viver numa comunidade. Uma comunidade indígena.

Embora o funcionário da Funai tenha falado para ela de "reserva" e "terra", e não de "comunidade indígena", Laíra continua sendo convencida de que existe um outro caminho para os indígenas: o qual os pouparia da sempre demorada fase de demarcação do território, conferiria a eles a liberdade de escolher os "projetos" que vão trazer (inclusive de "crescimento) e, sobretudo, os deixaria como legítimos "donos" da terra. Essa última preocupação se reflete em sua afirmação de que, embora sua família não tenha título definitivo, tem prova de sua presença de longa data na região: comprovante de pagamento do Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural (ITR) e do Cadastro Ambiental Rural (CAR), que foi feito por um técnico do Incra.

Talvez Laíra acredite na viabilidade do seu projeto por causa das cinco comunidades da Volta Grande do Xingu, que hoje são atendidas pelo PBA-CI por ordem judicial. Esse exemplo parece moldar a sua representação de uma "comunidade indígena", que seria de um coletivo diferenciado morando numa terra também. Contudo, apesar de uma funcionária da Funai ter admitido que essa categoria "estava sendo trabalhada" devido os vários pedidos, um procurador do Ministério Público Federal foi, por sua vez, categórico: "não existe, em termos de reconhecimento territorial, a figura da comunidade indígena".

As populações gastam muito tempo tentando entender as normas e procedimentos das administrações, elas se informam também das decisões judiciais, mas o seu conhecimento está sempre aquém daqueles que estão vigentes no momento em que mobilizam: o RANI deixou de ser recebido como uma autenticação de indianidade e a "comunidade indígena" não existe como modalidade territorial.

A multiplicação de "provas" de indianidade a trazer: emancipação e dependência

As instituições às quais as pessoas recorrem para conseguir tratamento diferenciado não são desencarnadas. A Funai, assim como Defensoria Pública, o Distrito Especial de Saúde Indígena (DSEI) e o Ministério Público Federal são representadas concretamente pelos servidores, alguns deles indígenas, que também são seus primeiros interlocutores. Nesta seção final, examinarei as práticas e interpretações dos funcionários públicos que concordaram em conversar comigo, neste caso da Funai.

De maneira geral, estes afirmam que, desde que a Funai não pode mais "emitir nenhum tipo de declaração reconhecendo a pessoa como indígena", outros procedimentos foram implementados para avaliar os pedidos de reconhecimento indígena: trata-se das "ações para a inclusão do nome indígena" que a Funai organizaria em parceria com a Defensoria Pública do Estado (DPE) de Belém[9]. Essas ações

[9] De acordo com uma assistente da Defensoria Pública da União (DPU), essas ações são tratadas pela DPE porque se referem a indivíduos e não a coletivos. Sugerindo que o governo federal passou a responsabilidade para os estados, ela diz que um "juiz federal determinou que todos os processos em relação à Norte Energia seriam tratados pela Defensoria Pública do Estado, porque é empresa privada". No entanto, esta última afirmação não é exata, uma vez que o Estado detém uma participação de 49,98% na empresa (Eduardo

respondem a uma forte demanda, e Ademir (indígena, 23 anos) conta que na última ação participaram "mais de 700 pessoas", repartidas de acordo com as sessões reservadas para cada associação indígena. Nota-se de passagem que, sendo de fora, os funcionários da Defensoria não conhecem as pessoas e suas reputações, fato que pode aparecer como uma garantia de neutralidade institucional, mas também contradiz a afirmação localmente recorrente de que "se sabe quem é indígena e quem não é".

Em vista dessas ações, os funcionários dizem que as pessoas devem trazer vários documentos, "provas" que atestem a validade de sua solicitação.

De acordo com eles, as certidões de batismo ou de nascimento comportando o nome da etnia "ajudam" (Julia, não indígena, 35 anos), mas também sabem que a maioria das pessoas não conseguem trazer esse tipo de "prova". Numa formulação que, da estratégia deliberada da Igreja de apagar qualquer marca de pertencimento anterior ao cristianismo, apenas retém o seu desconhecimento dos índios, Ademir relata por sua vez que, no passado, os padres "não sabiam qual era o nome verdadeiro da pessoa [que batizavam], e aí botavam qualquer nome", ou melhor dizendo, estes queriam apagar qualquer marca de pertencimento que não fosse o do cristianismo. Por essa razão, os funcionários recomendam que busquem também qualquer "registro, RG, CPF" com a preciosa menção, ou "documento de pessoas da família que já tenha o sobrenome incluso" – o que reconhecem também é difícil porque "muitos não têm documento, ou foram registrados errado".

Outro elemento fundamental é produzir uma carta de uma associação indígena. No entanto, ao mesmo tempo que acreditam que um presidente de associação está na melhor posição para avaliar da inserção social daqueles que os procuram, os servidores sabem que o atendimento do pedido depende das relações pessoais. Por isso, após ter afirmado que "quando vai um indígena lá se associar, [o presidente] sabe se a pessoa é indígena ou não" e que ele "tem autonomia para dar" a declaração, Ademir aconselha que "quando não se dá numa, de ir na outra".

Igualmente importante é trazer uma "árvore genealógica que conecte essa pessoa até alguém que é reconhecido como indígena" (Julia). Maria Curuaya é amplamente reconhecida como a pessoa mais qualificada para realizar esse exercício, graças ao seu amplo conhecimento sobre os índios desaldeados. Em 1998, ela realizou um censo dos índios desaldeados de "Altamira à Gurupá" e, no decorrer da década de 2000, participou do levantamento "de quem ia ser realocado" na Volta Grande do Xingu com Belo monte, período em que conhece alguns antropólogos que realizavam os estudos de impactos ambientais. Ela então começou a realizar essas árvores para os índios citadinos e ribeirinhos ("não mexendo com os índios aldeados"), especialmente para os Xipaia, Curuaya e Juruna.

A penúltima etapa é o dia da audiência, ocasião em que, além dos diversos documentos, "vão pedir para contar a história, pedir para apresentar a testemunha", completou Ademir. Depois, é preciso ter paciência, porque as decisões são publicadas ao fim de "cinco ou sete anos".

Para Julia, o "acréscimo da etnia no sobrenome" é "um processo comum, como se eu quisesse mudar meu sobrenome".[10] No entanto, concorda como a avaliação de

Ferreira, comunicação pessoal). Atesta, portanto, o conhecimento fragmentado de certos agentes do Estado responsáveis por esclarecer o público sobre os procedimentos.

[10] Para uma abordagem do "Alteração do Nome Civil para Populações Indígenas", ver Pinheiro (2024).

outros funcionários que "muitos não conseguiram [...] dar entrada no processo, por causa que não tinha um documento que comprovasse".

Na verdade, as exigências são tantas que são difíceis de cumprir e talvez essa seja a intenção, no intuito de desencorajar as pessoas e limitar o número de reconhecimentos, como um colega de outra repartição, Cabral (não indígena), deixa claro:

> Depois da Constituição de 88, eles [os indígenas] sentiram que, opa, o momento é nosso agora [...] E é justo. Agora, nós temos que ter cautela. É uma coisa muito delicada. Muito delicada. O cara chega e fala, eu sou índio. Ah, você é índio de onde, cara? Vamos ver primeiro. Não é assim, "eu sou índio" [...] Tem que fazer um trabalho de investigação, de apuração. E quem pode fazer isso melhor? Quem pode, num primeiro momento, é a associação indígena. Não é nem a Funai. A Funai não consegue [...] Você chega lá na associação, que é um indígena presidindo, conhece o histórico naturalmente. Fica muito mais fácil para ele chegar e comprovar se o cara é índio ou não. A Funai não tem autonomia para falar se é índio, ou se é indígena [...] A Funai não trabalha com colonos ou sem-terra. Trabalha com indígenas. Tem uma legislação específica, tem um atendimento para Indígenas. E a Funai não pode fugir disso.

Cabral situa a implementação dos novos procedimentos em uma sequência que remonta à promulgação da Constituição de 1988. Ele apresenta as crescentes mobilizações indígenas que se seguiram como um momento de novas oportunidades, o que considera "justo", mas também denuncia o oportunismo daqueles que não trouxeram a "prova" apoiando suas reivindicações. E se ele acredita que não cabe à Funai realizar a necessária "investigação e apuração" porque ela "não trabalha com colonos ou sem-terra", é porque, em última análise, acredita que os recém-chegados de fato se enquadram nessas categorias. Do seu ponto de vista, cabe aos presidentes das associações assumir essa tarefa.

A oposição às declarações individuais remonta ao início da década de 2010, com dois argumentos principais: por um lado, incentivariam a "fraude", especialmente para o ingresso a universidade através de cotas, e, por outro, "negaria a autonomia coletiva dos povos indígenas" (Oliveira, 2020, p. 31).[11] No entanto, o que pretendia fortalecer um movimento pela emancipação dos povos indígenas foi, de certa forma, cooptado pelo governo Bolsonaro. No início de 2021, foi publicado uma decisão pretendendo "'padronizar e dar segurança jurídica' ao processo de autodeclaração indígena, como forma de 'proteger a identidade indígena e evitar fraudes na obtenção de benefícios sociais voltados a essa população'" (*Carta Capital* 2021): ela descarta o RANI e introduz uma serie de "provas" a preencher. Apesar da oposição da Articulação dos Povos Indígenas (Apib), do Ministério Público Federal e do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) (*ibid*.), as novas normas entraram em vigor e complicam o caminho burocrático para aqueles que lutam para o reconhecimento da sua indianidade.

Os comentários acima de Cabral são um exemplo desse entrelaçamento muito comum e atualmente muito amarrado de argumentos associados ao pensamento

[11] Ao analisar os debates entre diversos atores na Universidade federal do Maranhão a respeito da autodeclaração como critério de ingresso no ensino superior, Ana Caroline Amorim Oliveira (2020) mostra como se operou um deslocamento de um direito inicialmente pensado como individual para a necessidade de fornecer também "um comprovante de pertencimento da comunidade indígena emitido por autoridades políticas indígenas" (2020, p. 12).

progressista (aplicação plena dos direitos reconhecidos aos indígenas pela Constituição de 1988, inclusivo do direito à autodeterminação) com outros claramente situados na extrema direita (referência à proteção dos "índios verdadeiros" para justificar a suspeita de "fraudes" no que diz respeito aos outros). Particularmente notável é o fato de colocar os presidentes de associações numa posição de árbitros, o que equivale aqui a fazer-lhes suportar em totalidade o ónus da exclusão. Desta forma, significa não apenas tentar conter o número de pedidos de reconhecimento indígena, mas também contribuir a criar laços de dependência, além de transformar as instituições da república em conchas vazias.

É nesse contexto de grande regressão que surge um último critério, muito citado nas entrevistas, mas bastante misterioso, já que ninguém sabe do que se trata exatamente nem como funciona: o "exame de sangue". Várias pessoas disseram que, diante dos empecilhos encontrados e para compensar as dificuldades que tinham em conseguir o "registro", estavam dispostas a ir à Funai "tirar sangue" para dar a "provar" definitiva do seu pertencimento. Embora os funcionários desta instituição não sabem melhor do que as populações locais a origem desta ideia, eles atestaram dos efeitos da sua circulação. Na citação seguinte, Augusto (não indígena, 50 anos) se refere ao aumento das solicitações, que ele tenta conter incentivando as pessoas a voltar ao circuito burocrático mais clássico:

> Chegam algumas pessoas aqui e dizem: "eu queria tirar meu sangue para ser reconhecido como indígena porque eu sou indígena". Eles imaginam que é isso. "Não, meu filho, não é isso. Vamos ver a sua descendência. Você tem algum documento que tenha a sua etnia no nome? Porque se torna mais fácil para você" [...] É uma coisa nova. Eu tomei até um susto quando chegou umas cinco pessoas e vieram para fazer isso: "Eu vim aqui para provar que sou indígena".

Alguns dos seus colegas, como Cabral, acham que há alguma coisa de bom nisto: dar uma lisibilidade genética, para não dizer racial, em meio da complexidade do mundo social.

> Porque também facilita o caminho. Se eu consigo comprovar que você é irmão dele, pelo DNA, assim, aí fica mais fácil. Se você tem prova que você é filho do Francisco, do índio lá, se eu consigo provar aqui, então automaticamente resolve o problema [...] Porque é filho adotiva, não é filho natural.

Essa afirmação é uma espécie de OVNI na medida em que corresponde a nada que faz sentido na região, nem, possivelmente, no país: nem às concepções indígenas da produção de parentesco através do ritual e do cuidado (por exemplo, o fazer pessoas belas dos Xikrin, analisado por Cesar Gordon, 2006) nem às concepções populares sobre como se criam laços afetivos e, portanto, parentesco (por exemplo, dinâmicas familiares criadas pelas circulações de crianças, que desafiam o sistema legal, como mostrou Claudia Fonseca, 1995).

No caso que nos interessa diretamente, a maneira como as pessoas julgam ter o "direito de se declarar" (por terem uma bisavó indígena "pura", por terem vivido em uma aldeia ou perto dela, ou por qualquer outro motivo) se esbarra nas tentativas do Estado de torná-las o mais inseguras possível com relação a normas e procedimentos. Por isso, afinal de conta, pouco importa que o "exame de sangue" seja um mero boato ou se algum

funcionário público zeloso achou que poderia resolver um problema social por meio da genética.[12] O que importa aqui é que a ideia do sangue como lastro último do pertencimento étnico também faz sentido para as populações locais. Como analisou Eduardo Ferreira (2024), estas acreditam que o "sangue" indígena é mais forte que o dos não indígenas, e que isso explica por que ele se perpetua apesar da "mistura". Embora estas teorias sejam muito diferentes nos seus fundamentos, o fato de ambas privilegiar a mesma substância corporal como suporte da identidade faz com que o "sangue" apareça como o critério primordial capaz de dizer a "verdade" quando faltam documentos e testemunhos. De forma mais geral, isso atesta dos desencontros, mal-entendidos e contradições entre as lógicas e aspirações, por um lado, locais e, por outro, institucionais.

Como conclusão provisória: a indianidade como "bem limitado"

De maneira geral, todos dizem achar legítimas as novas demandas porque "se você for puxar, tem até pessoas que não querem ser índio... que é índio. Se você for puxar as raízes, você vai ver que você acaba sendo índio". Essas palavras de Anita, sobrinha de Fábio, expressam um sentimento geral. Mas, por outro lado, muitos também acreditam que há inúmeros abusos por parte de pessoas que buscariam lucrar indevidamente com o programa de mitigação da Norte Energia: "tem gente que quer colocar índio sem ser". A indianidade aparece então como uma espécie de paradoxo: ela é apresentada, ao mesmo tempo, como alguma coisa compartilhada pela imensa maioria e como algo susceptível de ser contestado.

A representação de uma matriz indígena na qual todos poderiam se inscrever é, portanto, tensionada pelas acusações a que se expõem aqueles que entendem tornar pública a reivindicação. Fato é que as críticas são frequentes, sejam elas recebidas ou dirigidas a terceiros, e não é incomum que a mesma pessoa esteja envolvida em ambas as configurações. Por exemplo, enquanto Fábio se via contestado por uma mulher indígena alegando que ele é "filho de criação" de sua tia "Gayapó legitima", ele por sua vez, desqualificava o filho de um conhecido como ribeirinho por ele morar na cidade, e não no beiradão.

Esse sistema de "provas" gerou de fato um clima geral de rivalidade e desconfiança: dos não-índios em relação aos índios em geral, dos índios das Terras Indígenas em relação aos índios desaldeados, destes últimos em relação aos que têm reivindicação mais recente e até, como no exemplo acima, com outras categorias porosas de identificação:

> Tá existindo essa grande polêmica. Porque o índio, o aldeado mesmo, [...] ele não quer tirar o direito do que tá lá dentro da aldeia pra dar pro que tá lá fora [...] Ele não quer dar uma assinatura pros [...] parentes que tão lá fora, porque ele tem que dar pros que tão lá dentro, tá? Só pro que tá lá dentro. Mas existe um direito que tem o PBA pro indígena, o aldeado e [...] o desaldeado [fora das TIs], né? (Fábio).

A "Imagem do Bem Limitado" cunhada por George M. Foster (1965), a partir de uma pesquisa em uma comunidade camponesa em Michoacán, México, ajuda a melhor

[12] Um deles afirmou que exames de DNA foram pedidos em alguns casos pela Defensoria do Estado. No entanto, não consegui ser recebida por esta instituição para saber mais a respeito.

captar essa situação amazônica em que a indianidade de um parece ameaçar a de outros. Com esse conceito, o antropólogo buscou caracterizar a percepção segundo a qual qualquer recurso (terra, riquezas, saúde etc.) existe em quantidade limitada, com a consequência de que a melhoria das condições de vida de uma pessoa ou de uma família é tida por prejudicar a de outras.

A partir do momento em que o PBA-CI é considerado nesses termos de “bem limitado”, a via de acesso a ele – a indianidade – é avaliada em termos parecidos e se faz então necessário determinar critérios burocráticos para saber quem é quem perante as instituições. Mas quando o conjunto de “provas” que estas aceitam receber são definidas por elas e moldadas em seu próprio idioma -, finalmente, índio dificilmente é quem se garante. Para os indígenas “desaldealdos”, isso depende da sua capacidade de convencer outras pessoas, que muitas vezes estão em uma posição social melhor do que a deles, a apoiá-los, ou seja, a garanti-los.

Como conclusão provisória sobre a relação que os "índios desaldeados" tecem com o Estado, pode-se avançar que desde que governo Bolsonaro esteve lá, desde que se desestruturaram as instituições e que suas ideias se difundiram no país, também ganhou força uma nova expressão nas demandas de proteção dirigidas a ele, expressão que não deixa de evocar certos aspectos do antigo paradigma da “tutela”. Pois, diante da recusa das administrações em reconhecer a sua indianidade, apesar dos direitos à autodeterminação e ao território garantidos pela Constituição de 1988, as pessoas que se afirmam “desaldeadas” recorrem às vezes (num tom de brincadeira que diz coisas sérias) à classificação da Funai para se colocarem na categoria que imaginam ser a mais suscetível de receber a atenção das autoridades: “nós somos os índios isolados”, ou seja o seu chamado isolamento (entre os índios das TIs, os ribeirinhos, os assentados e os fazendeiros) seria comparável ao dos povos não contactados. Nestas situações, a formulação inicial de um pedido de atendimento por parte das instituições joga a carta do consentimento à representação, cujo reverso, no entanto, é a exigência de que a Funai aceite assumir uma função de legitimação. Por isso, este posicionamento não deve ser interpretado como uma renúncia à agentividade e ao possível confronto ulterior.

Referências bibliográficas

Carta Capital. (2021, 5 de fevereiro). Funai muda critérios para definir quem é e quem não é índio. *CartaCapital*. https://www.cartacapital.com.br/sociedade/funai-muda-criterios-para-definir-quem-e-e-quem-nao-e-indio/.

Castro, E. V. de. (2006). No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In *Povos indígenas no Brasil 2001-2005* (pp. 41–49). Instituto Socioambiental.

Castro, E. V. de. (2017). *Os involuntários da pátria: Elogio do subdesenvolvimento* (Caderno de Leituras n. 65, Série Intempestiva). Edições Chão da Feira.

Ferreira, E. C. C. X. (2024). *Arara da Volta Grande do Xingu: História, mistura, emergência étnica e rivalidade* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Fonseca, C. (1995). *Caminhos da adoção*. Cortez.

Foster, G. M. (1965). Peasant society and the image of limited good. *American Anthropologist*, 67(2), 293–315. https://doi.org/10.1525/aa.1965.67.2.02a00010

Fundação Nacional do Índio. (s.d.). Registro administrativo de nascimento de indígena (RANI). http://www.funai.gov.br/index.php/docb/registroadministrativo-de-nascimento-de-indigena-rani.

Gordon, C. (2006). *Economia selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. Editora UNESP/ISA/NuTI.

Magalhães, S. B., & Cunha, M. C. da (Orgs.). (2017). *A expulsão de ribeirinho em Belo Monte: Relatório da SBPC*. SBPC. http://portal.sbpcnet.org.br/livro/belomonte.pdf.

Oliveira, A. C. A. (2020). "Quem nunca teve origem não volta": O direito da autodeclaração e seus impasses no acesso às vagas para indígenas no ensino superior. *ILHA – Revista de Antropologia*, 22(1), 7–40.

Pascuet, M., & Favero, M. (2014). Índios citadinos de Altamira: Lutas, conquistas e dilemas. In *Belo Monte e a questão indígena* (pp. 207–219).

Pinheiro, W. S. (2024). Alteração de registro civil para populações indígenas: Reconhecimento de identidade cultural e dignidade. *Revista Contemporânea*, 4(5), 1–18.

Ramos, A. (2003). The special (or specious?) status of Brazilian Indians. *Citizenship Studies*, 7(4), 401–420. https://doi.org/10.1080/1362102032000104364.

Saraiva, M. P. (2005). *Identidade multifacetada: A reconstrução do "ser indígena" entre Juruna do Médio Xingu* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará].

Souza, E. L. de. (2021). *"Tem que mover uma ação": Mobilização, participação e resistência indígena no processo de licenciamento ambiental da usina hidrelétrica Belo Monte* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Pará].

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/ma9cyj11.

A recepção da Antiguidade Egípcia no filme "Gharam fi al-Karnak": faraonismo e nacionalismo egípcio durante o governo de Gamal Abdel Nasser

Naiara Müssnich Rotta Gomes de Assunção [1]

Resumo: O presente trabalho analisa a recepção da antiguidade egípcia no filme *ġharām fī āl-karnak* (Amor em Karnak) escrito e dirigido por Ali Reda e lançado em 1967. Sendo um clássico do cinema egípcio, este musical estrela bailarinos e coreógrafos da Trupe Reda, uma companhia de danças folclóricas egípcias criada em 1959 e estatizada pelo governo do então presidente Gamal Abdel Nasser em 1961. As coreografias da trupe de dança folclórica inserem-se no cenário de consolidação da República Egípcia enquanto um Estado Nacional independente. Neste momento de construção de uma identidade nacional republicana, também estão em disputa discursos e apropriações políticas do passado antigo, visto ora como glorioso, monumental, símbolo de poder e civilização, ora como sinônimo de paganismo, despotismo e tirania. Assim, o filme, ao se passar no sítio arqueológico de Karnak, exalta tanto os monumentais templos do Egito Antigo, quanto as belezas naturais, culturais e turísticas do país, valorizando tradições regionais representadas nas coreografias. O presente trabalho, ao analisar as coreografias encenadas no filme, assim como as cenas que remetem à antiguidade, insere-se no campo de estudos políticos do passado a fim de entender como a antiguidade faraônica é mobilizada nesta produção e sua relação com as ideologias nacionalistas da Era Nasser.

Palavras-chave: Nacionalismo; Egito; Folclore; Dança; Faraonismo.

THE RECEPTION OF ANCIENT EGYPT IN THE FILM "GHARAM FI EL-KARNAK": PHARAONISM AND EGYPTIAN NATIONALISM DURING GAMAL ABDEL NASSER'S GOVERNMENT

Abstract: This paper analyzes the reception of ancient Egypt in the film *ġharām fī āl-karnak* (Love in Karnak), written and directed by Ali Reda and released in 1967. Being a classic of Egyptian cinema, this musical stars dancers and choreographers from the Reda Troupe, an Egyptian folkloric dance company created in 1959 and nationalized by the government of then-President Gamal Abdel Nasser in 1961. The choreographies of the folkloric dance troupe are set in the context of consolidating the Egyptian Republic as an independent national state. During this moment of building a republican national identity, there are also discourses and political appropriations of the ancient past in dispute, sometimes viewed as glorious, monumental, and a symbol of power and civilization, and other times as synonymous with paganism, despotism, and tyranny. Thus, the film, set in the archaeological site of Karnak, exalts both the monumental temples of Ancient Egypt and the country's natural, cultural, and tourist beauties, valuing regional traditions represented

[1] Doutoranda em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS – UFRJ). Bacharel, licenciada e mestra em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Mestra em Antropologia da Dança pelo programa Choreomundus – International Master in Dance Knowledge Practice and Heritage (Roehampton University). E-mail: naiara.rotta@ufrj.br. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0445-2616.

in the choreographies. By analyzing the choreographies performed in the film as well as the scenes that refer to antiquity, this paper is situated in the field of political studies of the past to understand how Pharaonic antiquity is mobilized in this production and its relationship with the nationalist ideologies of the Nasser era.

Keywords: Nationalism; Egypt; Folklore; Dance; Pharaonism.

Introdução

- Por que e como veio parar aqui em Karnak?

- Um dia pegamos o trem no Cairo na hora do Asr e chegamos no fim da noite. Fomos implorar ao senhor responsável, mas ele disse que dança é moleza e frescura. Saímos totalmente destruídos.

- E depois?

- O senhor Tohmos dá um coice aqui, outro coice ali... Até em pé ele chuta como um cavalo.

- Não se prolongue. Por que veio aqui?

- Viemos para dançar e não brincar.

- Por que está chateado? Meu filho, a dança é gloriosa e séria. Ela é a oração da arte. Ela é os batimentos da vida, enquanto o coração estiver batendo. Você sabe dançar?

- Sei, e a trupe também.

- Vá naquela área ali. Lá tem um faraó acordado até de madrugada. Ou ele te recompensará ou cortará a sua cabeça![2]

Tal diálogo acontece aos 55min e 40s do filme *ġharām fī āl-karnak* (Amor em Karnak)[3], um clássico do cinema egípcio lançado no ano de 1967. O cenário é o monumental sítio arqueológico dos templos de Luxor e Karnak, hoje localizado no município de Luxor, ao sul do Egito. O diálogo ocorre entre o protagonista do filme Salah – líder, coreógrafo e bailarino principal de uma trupe de danças folclóricas – e um guarda dos templos antigos que aparece para ele em um sonho.

O filme conta a história de amor entre Salah e a dançarina Amina, contendo vários elementos cômicos e cenas musicais com canto e dança. Ambos estão à frente da trupe que vem do Cairo e inicia o filme tomando um trem em direção a Luxor, onde fariam um grande show. Chegando lá, porém, encontram dificuldades em conseguir a autorização do senhor Tohmos, burocrata responsável pela administração logística do sítio arqueológico dos templos de Luxor e Karnak, onde seria realizado o espetáculo. Além disso, vários mal-entendidos no romance entre Amina e Salah colocam o primeiro show do grupo ficcional em risco e ameaçam a sobrevivência da própria companhia.

A história, porém, serve como pano de fundo para as performances dos dançarinos e dançarinas da Trupe Reda, uma trupe de danças folclóricas real, fundada em 1959 por A'lī Reḍā (diretor do filme *ġharām fī āl-karnak*), Maḥmūd Reḍā (irmão de Ali, quem interpreta Saleh) e Farīda Faḥmī (esposa de Ali, e que no filme interpreta Amina). Os papéis desempenhados no filme condizem com os que executavam na vida real: A'lī Reḍā era o diretor e administrador da Trupe, Maḥmūd Reḍā era o coreógrafo e bailarino

[2] GHARAM fi el-Karnak, 1967, tradução Ammar Sayed Morsi - Portal Árabe, aos 55min e 40s.
[3] Gharam fi el-Karnak, na transliteração mais usual em língua portuguesa.

principal e Farīda Faḥmī era a figurinista e primeira bailarina. Ao final do filme, a trupe fictícia tem sucesso em consolidar o espetáculo, e os 20 minutos finais do filme são dedicados à apresentação das coreografias da Trupe Reda, que mesclam movimentos de ginástica, balé e de danças populares egípcias.

O lançamento do filme *ġharām fī āl-karnak*, assim como o trabalho performático da Trupe, inserem-se em um momento histórico específico que muito influenciou suas criações: o governo do presidente Gamal Abdel Nasser[4] no Egito.

Dança, cinema e nacionalismo no Egito de Nasser

A República Árabe do Egito foi declarada em 18 de junho de 1953, após a revolução encabeçada por uma facção nacionalista do exército, os Oficiais Livres. Tal movimento depôs o rei Farouk, membro da dinastia otomana de Muḥammad 'Alī Bāshā, que governou o Egito de 1805 a 1952 sob influência britânica (Thornhill, 2010). Em 1956, o general Gamal Abdel Nasser, líder dos Oficiais Livres, ascendeu ao poder como presidente do Egito. Para legitimar-se no poder, o governo de Nasser buscou fomentar uma identidade nacional egípcia que conciliasse as diferentes leituras do passado com o novo projeto de nação, após séculos de domínio estrangeiro, sobretudo otomano, francês e britânico (Arif, 2017). Os quase vinte anos do governo de Nasser marcam uma transformação no campo cultural egípcio, marcadamente influenciado por discursos nacionalistas de diversas vertentes, como o Faraonismo, o Pan-Arabismo e o Pan-Africanismo, que serão discutidos adiante.

O governo Nasser também foi influenciado pela conjuntura da Guerra Fria (1947 – 1991), na qual produções culturais conformaram aspectos-chave na disputa de influência entre nações e potências econômicas. Neste contexto, Nasser sustentou uma política nacionalista de não-alinhamento, tanto em relação ao bloco estadunidense quanto ao bloco soviético. No entanto, seu discurso relacionado à cultura defendia uma "revolução cultural", hostil ao imperialismo, ao capitalismo e a todas as formas de exploração (Crabbs, 1975). Desta maneira, o governo nasserista, através de seu Ministério da Cultura, fomentou e patrocinou representações artísticas consideradas "autênticas" manifestações culturais do Egito. Este é o contexto de desenvolvimento de trupes nacionais de danças folclóricas como a Trupe Reda. Estas trupes de dança se propunham a representar, através das suas coreografias, diferentes grupos e etnias, como beduínos (comunidades árabes de tradição nômade), *felāḥīn* (camponeses), *saīdī,* (habitantes da região do Alto Egito), núbios (habitantes mais próximos à fronteira do Sudão), etc., integrando-os no projeto nasserista de construção de uma identidade nacional republicana (Shay, 2002).

A Trupe Reda não foi um fenômeno isolado, havendo uma proliferação de companhias de danças folclóricas financiadas pelos Estados ao redor do mundo. Seguiram, muitas vezes, o exemplo pioneiro da União Soviética, cujo expoente máximo foi a *Moiseyev Dance Company*, fundada em 1937, em Moscou, que serviu como modelo de representação "do povo" através da dança (Shay, 2002). Estas companhias frequentemente retratam grupos autóctones (muitas vezes marginalizados) e suas

[4] Jamāl 'Abd al-Nāṣir, de acordo com a transliteração baseada no International Phonetic Alphabet (IPA). Gamal Abdel Nasser será a transliteração utilizada ao longo do texto por ser a maneira mais corrente e utilizada em língua portuguesa.

danças de maneira essencialista, a fim de "criar imagens de representação de etnia, gênero, religião e classe por meio do uso de estratégias coreográficas"[5] (Shay, 2002). No contexto egípcio, os legados do colonialismo francês e britânico, assim como da reação nacionalista a ele, moldaram o significado do que foi considerado "autenticamente egípcio", a partir da ótica das elites políticas e intelectuais. Segundo o antropólogo da dança Anthony Shay, as coreografias das trupes folclóricas seriam "tradições inventadas" – nos termos de Hobsbawm (2008) – "aceitáveis para as classes médias altas colonizadas, agora nacionalistas, que assumiram o controle do país"[6] (Shay, 2002, p. 135). As coreografias, então, eliminaram gestos considerados "vulgares" pelas classes altas, como movimentos de quadril ou insinuações sexuais (comuns em danças populares) em uma fuga romântica de movimentos, música e trajes populares reais.

O cinema também foi um elemento importante nas políticas culturais egípcias do século XX. A indústria cinematográfica egípcia é a mais antiga e influente do mundo árabe, com estúdios italianos operando no país desde 1917. Ao longo das primeiras décadas do século XX, a ascensão da burguesia egípcia consolidou o desenvolvimento desta indústria no país. O cinema se tornou um investimento econômico e cultural de interesse entre banqueiros, industriais e outros membros da burguesia, conformando também "uma ferramenta importante para perpetuar seu controle e dominação cultural sobre o povo em geral e a população urbana em particular."[7] (Samak, 1977, p. 12).

Os filmes egípcios de sucesso seguiam mais ou menos uma fórmula padrão, com muitos musicais, comédias e melodramas inspirados em produções hollywoodianas, porém com sabor oriental[8]. Os enredos buscavam satisfazer os gostos de uma população urbana que, cada vez mais, frequentava o cinema, evocando suas fantasias e aspirações, centrando-se em histórias sobre barreiras sociais ao amor, cônjuges traídos e casamentos forçados (Gaffney, 1987). Os filmes também fomentaram e se aproveitaram da popularidade das estrelas de cinema, da música e da dança egípcias, com intérpretes como Umm Kalthūm, 'Abd al-Ḥalīm Ḥafeẓ e Farīd al-Aṭraš e dançarinas de dança do ventre como Sāmīa Jamāl, N'aīma 'Akef e Taḥīa Kārīūkā[9], fazendo sucesso nas telas. Paralelamente à predominância desta fórmula comercial, também se desenvolveu uma escala de produção cinematográfica ligada ao realismo social, apresentando críticas políticas e sociais.

Com a ascensão do governo Nasser e a busca por maior controle governamental no setor cultural, houve a estatização de vários estúdios e a criação de institutos de profissionalização e treinamento, a fim de "educar uma nova geração de cineastas e

[5] "[...] create images of representation of ethnicity, gender, religion, and class through the use of choreographic strategies". Tradução nossa.

[6] "[...]acceptable to the colonized upper middle classes, now turned nationalist, that assumed control of the country". Tradução nossa.

[7] "Cinema also became a major economic investment of the bourgeoisie and an important tool to perpetuate its control and cultural domination over the people in general and the urban population in particular". Tradução nossa.

[8] As palavras "Oriente" e "oriental" são aqui utilizadas com o reconhecimento da discussão do conceito de "orientalismo" cunhado por Edward Said (1978). Este autor reconhece que as designações "Oriente" e "Ocidente" são intrínsecas ao processo histórico do colonialismo, tendo implicações culturais e materiais, denotando o esforço ocidental para representar a alteridade com a qual foi confrontado no empreendimento de dominação imperial. Porém, o equivalente da palavra "oriental" em árabe, sharqī (شرقي), é também utilizada pelos próprios egípcios para descrever o que é denominar o que é local, tipicamente egípcio, em oposição ao que é āfranjī (افرنجي) entendido como estrangeiro, europeu, ocidental (Ward, 2018).

[9] Umm Kulthum, Abdel Halim Hafez e Farid al-Atrash Samia Gamal, Naima Akef e Tahia Karioka, nas transliterações mais comuns em língua portuguesa.

técnicos para substituir a organização tradicional orientada para o lucro, que controlava o setor desde a Segunda Guerra Mundial."[10] (Samak, 1977). Porém, sendo estas medidas implementadas de cima para baixo, sua permeabilidade efetiva na indústria teve seus limites. Assim, apesar da estatização, as ideias, conceitos e ideologias do setor privado seguiram dominantes na indústria do cinema. (Ibidem). O caso do Studio Miṣr, que produziu o filme *ġharām fī āl-karnak*, exemplifica estas dinâmicas do desenvolvimento da indústria cinematográfica egípcia. O estúdio foi fundado em 1935 pelo banqueiro Ṭal'at Ḥarb, um dos donos do Banco Miṣr. Segundo Gaffney:

> Em particular, o Studio Misr, que estava associado a um ramo da burguesia nacionalista que buscava o desenvolvimento do Egito ao longo de linhas modernas democráticas capitalistas, possibilitou que jovens cineastas articulassem as aspirações e frustrações da juventude da recém-educada classe média. Filmes que eram únicos por serem ambientados em bairros urbanos populares baladi, como *Al-'Azima* (Vontade), 1939, *Bint al-Balad* (Menina da Aldeia), 1939, e *Al-Suq al-Sawda'* (O Mercado Negro), 1943, exemplificam essa tendência. (Gaffney, 1987, p. 57)[11]

Em 1960, tanto o banco quanto o estúdio de cinema foram estatizados pelo governo Nasser. Porém, desde antes da estatização, nota-se que os filmes produzidos por este estúdio já buscavam retratar a realidade social egípcia das camadas populares, a partir da perspectiva da burguesia em ascensão. Um elemento chave para entender essas representações, tanto no cinema quanto nas produções coreográficas das trupes da dança folclórica, é o mencionado ideal *baladī*.

A palavra *baladī* (بلدي), enquanto um conceito egípcio, possui muitas camadas de significados permeados pela construção da identidade egípcia ao longo do século XX, estando ligada aos ideais do *āwalad al-balad* (filhos do país) e *banāt al-balad* (filhas do país). Segundo El-Messiri (1978) e Roushdy (2010 e 2013), esses termos funcionam como categorias sociais para se referir às classes baixas e médias urbanas egípcias, sobretudo à população urbana proveniente do campo como resultado do êxodo rural. Desta maneira, o conceito de *baladī* carrega consigo ideias relacionadas à percepção da população egípcia e de sua cultura, podendo funcionar como um adjetivo descritivo para pessoas ou elementos culturais considerados "autenticamente egípcios", como o "pão *baladī* " (pão típico egípcio) e o "cão *baladī* " (o equivalente egípcio do vira-lata caramelo no Brasil).

Quando utilizado para definir pessoas ou grupos, o termo *baladī* carrega consigo estereótipos positivos e negativos relacionados às percepções de gênero e classe social a fim de definir o que é ser "autenticamente" egípcio ou egípcia. Uma pessoa caracterizada como *baladī* pode ser considerada honrada, hospitaleira, simples, generosa, tradicional, porém também vulgar, sem sofisticação, ingênua, ignorante, com a sexualidade desinibida e descontrolada. A designação também pode funcionar como

[10] "[...]designed to educated a new breed of film makers and technicians to replace the traditional profit-oriented establishment that controlled the business since World War II." Tradução nossa.

[11] "In particular, Studio Misr, which was associated with a branch of the nationalist bourgeoisie seeking the development of Egypt along modern democratic capitalist lines, made it possible for young filmmakers to articulate the aspirations and frustrations of the youth of the newly educated middle class. Films which were unique in that they were set in popular baladi urban quarters, such as Al-'Azvmah (Will), 1939, Bint al-Balad (Village Girl), 1939, and Al-Suq al-Sawda' (The Black Market), 1943, exemplify this trend." Tradução nossa.

uma contraposição àquilo que é *afranjī* (estrangeiro), entendido como um termo pejorativo para a "modernidade" o "o que vem de fora", relacionado a um modo de vida visto como privilegiado, amoral, superficial, insincero e inóspito.

Segundo Anne Vermeyeden,

> Os āwalad/banat al-balad, segundo a retórica social do governo pós-revolução, eram os egípcios ideais e autênticos. [...] Sob a liderança de Nasser, esses grupos e suas características essenciais foram apresentados nas artes e na cultura como a alma do Egito. (Vermeyeden, 2017)[12]

Tais conceitos, portanto, conformaram um aspecto chave na definição da identidade nacional no período, refletindo ideais de gênero, classe e etnia que eram mobilizados tanto nas produções cinematográficas quanto nas representações coreográficas das companhias de dança nacionais. Portanto, para compreender esse caldo de identidades em disputa e a mobilização de diferentes momentos do passado egípcio em produções culturais em geral e no filme *ġharām fī āl-karnak* especificamente, é essencial ter em mente os diferentes discursos nacionalistas que estavam em disputa ao longo do século XX no Egito.

Identidades em disputa no Egito: faraonismo, pan-arabismo e pan-africanismo

A ideia de "nacionalismo" foi inicialmente constituída enquanto elemento relacionado à emergência dos Estados-Nação a partir das revoluções liberais do século XVIII na Europa (Hobsbawm, 1991). Neste contexto, a consolidação dos Estados nacionais se baseou em uma série de elementos como o estabelecimento de instituições políticas e burocráticas modernas, a definição de um território jurídico e a procura de homogeneização de identidades em disputa. Tal busca por homogeneização identitária se deu através da unificação da língua, estabelecimento de uma história e cultura nacional com os seus heróis e datas importantes e suas manifestações culturais folclorizadas cujo objetivo era representar "o povo" e fomentar o sentimento de pertencimento à "comunidade imaginada" da nação. Neste sentido, instituições como a escola, museus e a imprensa são elementos constitutivos e disseminadores desta identidade nacional unificada (Anderson, 1991).

Porém, como bem observado por Partha Chatterjee, "as especificidades da situação colonial não permitem uma simples transposição dos padrões de desenvolvimento europeus" (2000). Assim, é essencial levar em consideração os debates egípcios no tocante à formação de sua identidade nacional enquanto membro de um Estado-nação pós-colonial ao longo do século XX, considerando a produção intelectual e política no mundo árabe. Faz-se necessário localizar o Egito enquanto uma sociedade moldada por sua diversidade histórica, étnica, religiosa, cultural devido à sua localização estratégica e conflituosa entre os continentes africano, asiático e europeu (por sua ligação com o mediterrâneo). Desta maneira, diferentes compreensões de passado e correntes ideológicas entraram em debate neste território.

[12] "The awalad/banat al-balad, in the government's post-revolution social rhetoric, were the ideal and authentic Egyptians. [...] Under Nasser's leadership, these groups and their essentialized characteristics were presented in arts and culture as Egypt's heart". Tradução nossa.

O projeto de estabelecimento do Egito como uma "nação moderna" (ou seja, que seguia o modelo burocrático europeu) se inicia a partir do governo de Muhammad Ali e seus descendentes no século XIX. Muhammad Ali chegou ao poder em 1805 graças à coalizão britânico-otomana para expulsar as tropas francesas de Napoleão Bonaparte que invadiram o Egito em 1798, governando até sua morte em 1848. Apesar de legalmente parte do Império Otomano, o governo de Muhammad Ali afastou o Egito do jugo turco, aproximando-o da política britânica. Implementou diversas reformas administrativas e burocráticas que afetam diretamente a população egípcia, como remodelação urbana, reforma tributária, militarização e modernização da burocracia administrativa, sendo conhecido como o "fundador do Egito moderno". Os descendentes de Muhammad Ali seguiram no poder até 1953: de 1914 a 1922, sob o nome de "Sultanato Egípcio" quando o país era oficialmente um protetorado britânico e de 1922 a 1953 sob o nome de "Reino Egípcio" que, apesar de nominalmente independente, ainda sofria intervenções políticas e econômicas drásticas por parte da potência europeia.

A pesada presença estrangeira no território e em assuntos egípcios fomentou o desenvolvimento de ideologias anticoloniais e nacionalistas de diversas vertentes. Uma das questões em disputa era a apropriação do passado faraônico pela egiptologia europeia. Esse campo de estudo surge a partir dos moldes cientificistas europeus e tem início com a invasão francesa ao Egito que empreendeu não apenas uma ocupação militar, mas levou também estudiosos, linguistas, geógrafos e antropólogos em sua expedição. O conhecimento sobre terras colonizadas garantia a legitimidade da ocupação europeia, assumindo um caráter estratégico a fim de validar a dominação do colonizador sobre o colonizado através do discurso científico (Said, 2007). A cultura material egípcia, espoliada e reorganizada sob uma lógica europeia, ajudava a narrar a história da Europa, fundamentada em ideias de alteridade e determinismo histórico. Ao mesmo tempo que oferecia um contraponto exótico à modernidade europeia, o passado glorioso, com sua abundância de artefatos, solidez de sua materialidade e a grandiosidade dos monumentos eram vistos como uma possibilidade de perpetuação no tempo (Paschoal et al, 2022). Mesmo após a saída militar francesa do território egípcio, escavações, museus, estudos acadêmicos em egiptologia eram largamente dominados por europeus, o que causou uma reação entre a elite intelectual egípcia.

O Faraonismo constitui-se em uma vertente nacionalista egípcia que reage e se inspira nesta apropriação europeia do passado, encontrando manifestações já no século XIX, na figura de Rifa'a al-Tahtawi, seguido por nomes como Ali Mubarak e Mustafa Kamil, no início do século XX (Wynn, 2007). Estes autores defendiam uma valorização do patrimônio arqueológico egípcio e se orgulhavam da imagem de um Estado forte criado pelos faraós. Identificavam o Egito como uma entidade territorial distinta do restante do mundo árabe e islâmico, com história, costumes e identidade próprias, baseada em símbolos do passado pré-islâmico faraônico e helenístico (Wood, 1998). Esta vertente ideológica também buscava aproximar o Egito da Europa, pouco relacionando-o com o continente Africano ou com o restante do Oriente Médio, justificado pelas suas ligações históricas com o mediterrâneo, porém como um evidente legado da egiptologia colonial.

Esta corrente ideológica vê seu auge nos anos 1920 e 1930, valorizada pelas elites intelectuais que buscavam reelaborar a história oficial egípcia a partir dos ideais de glória e orgulho do passado enquanto lutavam por autonomia frente à ocupação colonial estrangeira. Durante o período do governo de Nasser (1952-1970), a valorização da herança faraônica, porém, compete com o ideal do Pan-Arabismo, focado em uma

unidade mais vinculada à identidade compartilhada com outros países árabes devido ao vínculo baseado na língua, história e religião partilhadas. Teve suas primeiras manifestações entre a elite intelectual egípcia já no início do século XX, mas viveu seu auge nas décadas de 1950 e 1960. Muito atrelado à difusão da língua árabe através da música, do rádio, do cinema e da imprensa egípcios, o Pan-Arabismo tornou-se um fenômeno cultural abrangente e influente nos países árabes (Saad, 2000).

Outro elemento que fortalece a retórica pan-arabista em relação ao Faraonismo é seu componente religioso. Levando em consideração que a maioria da população egípcia é muçulmana, as representações bíblicas e corânicas do passado faraônico enquanto sinônimo de tirania, despotismo e paganismo encontravam reverberações fortes no imaginário popular (Wood, 1998). Da perspectiva das classes médias urbanas e de grupos muçulmanos majoritários, a simbologia e religiosidade associada às ruínas de templos antigos e aos hieróglifos eram entendidas como anti-islâmicas e a adoração destes elementos por grupos minoritários era vista como a reminiscência primitiva de práticas supersticiosas e heréticas entre o "campesinato ignorante" (Wood, 1998). A valorização do passado dinástico e da figura política forte dos faraós permaneceu, assim, restrita a alguns grupos das elites intelectuais egípcias.

Outra questão de conciliação ideológica para Nasser era sua pretensão enquanto líder pan-africanista. O Pan-Africanismo foi uma ideologia articulada entre intelectuais negros do continente africano e da diáspora que procurava restaurar o orgulho, a independência e a dignidade pessoas de origem negra, estabelecendo um maior sentido de solidariedade e unidade a partir do legado comum do processo colonial e da escravidão, possuindo também uma dimensão propriamente política, através Organização da União Africana (OUA) (Saad, 2000). Sendo um movimento que englobou uma grande diversidade de proposições filosóficas, orientações ideológicas, dimensões identitárias e culturais, não deixou de apresentar suas disputas e contradições internas (Alvarado, 2018). Sendo o Pan-Africanismo a "proposição da razão unificadora projetada ao continente", possuindo "raízes nas diversas lutas pelo significado da África" (Alvarado, 2018, p. 54), o Egito de Nasser se via em meio a essas proposições com sua "bifurcação identitária" (Paiva, 2019) entre o mundo árabe e sua localização geográfica em África.

As dinâmicas culturais, étnicas e geográficas do Norte da África colocam essa região, em muitos momentos, em oposição à África Subsaariana, havendo discussões se o Saara conformaria com uma barreira instransponível ou com uma rede de conexão entre dois mundos (Akinsanya, 1980). As pretensões de Gamal Abdel Nasser enquanto líder político Pan-Africano esbarraram, assim, na identidade egípcia mais atrelada ao mundo árabe, em sua maior relevância como líder pan-arabista e em sua postura, muitas vezes, paternalista e reprodutora de lógicas coloniais em relação ao restante do continente africano, o que Khachab (2017) chama de "sub-imperialismo". Apesar de ter desenvolvido relações próximas e colaborativas com outros líderes africanos e de ter apoiado lutas anticoloniais no continente, em muitos momentos, Nasser manifestou atitudes equivalentes ao "fardo do homem branco" em relação a seus vizinhos (Akinsanya, 1980), como manifesto em seu ensaio "A filosofia da revolução" de 1952:

> O povo da África continuará a nos admirar, nós que guardamos o portão norte do continente e que somos sua ligação com o mundo exterior. Não podemos, sob nenhuma condição, renunciar à nossa responsabilidade de ajudar, de todas as

> formas possíveis, a difundir a luz da civilização para as partes mais distantes dessa selva virgem. (Nasser, 1963, p. 69)[13]

Tal atitude se manifesta, inclusive, nas representações das populações negras e do passado faraônico em produções culturais egípcias, como apontado em relação à imprensa e à literatura por Paiva (2019) e em relação ao cinema por Khachab (2017). Ao buscar integrar o elemento negro à identidade egípcia, representado sobretudo por Núbia ou Sudão, as representações acabam recaindo em caricaturas ou como um elemento exótico ou folclórico, com pessoas negras em funções subalternas ou infantilizadas (Paiva, 2019). Em relação ao passado faraônico, a egiptologia egípcia, ao basear seus modos e visões na egiptologia europeia, frequentemente separa sua antiguidade da África, "desconsiderando as teorias de Cheikh Anta Diop e Martin Bernal sobre as origens africanas da civilização" (Khachab, 2017) e tratando o passado dinástico como um exemplo de grandiosidade civilizacional atrelada mais ao mediterrâneo do que com o continente africano.

Levando em consideração o que foi acima discutido em relação aos vínculos identitários do governo e da população egípcia e como isso se relaciona com as diferentes representações de passado e de diversidade cultural, étnica e social em produções culturais no país, passemos à análise propriamente dita do filme *ġharām fī āl-karnak*.

Os usos do passado no filme *ġharām fī āl-karnak*

Nos contextos de consolidação dos Estados-nações, os discursos de formação das identidades nacionais mobilizaram o passado, a fim de justificar organizações sociais do presente. Esta lógica se insere no que historiadoras e historiadores vêm chamando de "usos políticos do passado", ou seja, quando "a mobilização/reutilização do passado assume um caráter pragmático e instrumental" (Silva et al., 2020), conformando um campo dentro dos estudos sobre recepção. Como colocado por Silva, Funari e Garraffoni (2020): "Recepção aponta para a verificação da distância entre a gênese e a recriação posterior; já os usos do passado enfatizam os contextos posteriores." Ao analisarmos como o passado é representado e instrumentalizado – aqui, no caso de produções culturais - buscamos compreender como este atua para a "criação e consumo de uma narrativa que, produzida no presente, não deixa de estabelecer expectativas para o futuro". (Ibidem). Criam-se e comercializam-se, assim, imagens que relacionam um tempo histórico anterior a pertencimentos identitários do presente, sejam eles relacionados à nacionalidade, classe, raça ou gênero. Neste sentido, será analisado aqui como o Egito Antigo é representado no filme *ġharām fī āl-karnak* e o que isso diz sobre a formação do imaginário egípcio sobre a antiguidade faraônica.

Tais referências aparecem no filme, sobretudo, a partir do cenário, seguindo uma tendência entre produções cinematográficas egípcias que utilizam as ruínas do passado antigo como pano de fundo para atividades turísticas ou escapadas românticas

[13] "The people of Africa will continue to look up to us, who guard the northern gate of the continent and who are its connecting link with the world outside. We cannot, under any condition, relinquish our responsibility in helping, in every way possible, to diffuse the light of civilization into the farthest parts of that virgin jungle". Tradução nossa.

(Khachab, 2017). Como anteriormente mencionado, o Farao nismo se consolidou enquanto uma autorrepresentação nacional significativa até os anos 1930. Porém, nos anos 1960, quando o filme é produzido, a linha ideológica predominante era o Pan-Arabismo. Desta forma, ao oferecer o cenário tanto para o enredo romântico quanto para as apresentações da trupe de danças nacionais, o filme utiliza-se das imagens dos templos antigos enquanto um cenário idílico para questões do presente. Luxor é apresentada não como a antiga cidade egípcia de Tebas, capital monumental do Império Novo (1550 AEC. - 1070 AEC), sinônimo da grandiosidade dos tempos faraônicos, mas como uma cidade rural do interior egípcio, com suas características tipicamente *baladī*.

Uma das cenas do filme retrata a chegada da trupe de dança folclórica com seus membros da classe média urbana cairota à cidade rural de Luxor. O deslocamento entre a estação de trem e o hotel, passando pelos sítios arqueológicos, acontece com os dançarinos e dançarinas sendo transportados em carroças conduzidas por cocheiros locais. As diferenças culturais, sociais e étnicas ficam evidentes nas imagens: os dançarinos e dançarinas possuem, em sua maioria, pele clara, vestem-se com roupas ocidentais e estão claramente aproveitando o passeio como turistas encantados enquanto cantam a canção "Luxor Baladna" (Luxor é a nossa terra), que diz o seguinte:

> Luxor é a nossa terra, terra de turismo
> Nela, os estrangeiros passeiam,
> E todo ano, na hora de partir, eles ficam sem querer ir embora,
> E deixar nosso país,
> Nessa terra, ande com orgulho, senhor!
> Pois eles (os turistas) estão gostando demais.
> Nos leve para passear (sim, por favor!)
> A cidade mais bonita (sim, por favor!)[14]

Figura 1



Fonte: Filme *ġharām fī āl-karnak*, tradução Ammar Sayed Morsi - Portal Árabe, 29min30s.

[14] GHARAM fi el-Karnak, 1967, tradução Ammar Sayed Morsi - Portal Árabe, aos 29min e 15s.

Já os cocheiros, apresentam a pele mais escura, característica do sul do Egito, e vestem-se com a roupa típica da região: a galabeya (veste longa que cobre pernas e braços) e o turbante. O único momento em que a voz de algum deles é ouvida é no diálogo cantado entre o cocheiro e um dos dançarinos que pergunta:

> - Você não é daqui mesmo?
> - Eu sou de Wasta. [15]
> - Um dia vamos lhe retribuir! E não importa quão longe você vá, ainda estará em nossa terra.[16]

Os dançarinos do Cairo, portanto, representam a classe média urbana que se encanta com o resto do país, exaltando suas belezas naturais que são admiradas até por turistas estrangeiros. Demonstram uma curiosidade romântica e paternalista em paisagens e populações rurais afirmando que todo o país "é a nossa terra", e verbalizando a dívida com os trabalhadores das áreas rurais, silenciosos, porém simbólicos, da suposta integração entre cidade e campo. Os templos antigos aparecem apenas como pano de fundo para a narrativa: "lembretes silenciosos do passado colossal do Egito" e "um enorme adereço que faz referência à noção muito moderna de 'tempo de lazer' passado entre antigas 'ruínas'" (Khachab, 2017). A centralidade está na celebração do interior egípcio e do ideal *baladī* calcado na autenticidade, simplicidade e na índole trabalhadora das populações campesinas.

Outro exemplo deste tipo de representação é a cena em que a trupe realiza uma visita ao templo de Hatshepsut, rainha faraó que governou o Egito de 1479 a 1458 AEC. Ao subir no ônibus que levaria ao templo, o protagonista Salah repreende a trupe, pedindo que eles sejam educados e deixem os turistas estrangeiros entrarem primeiro ("Eles são os nossos convidados"!). Chegando ao templo, há uma cena musical e uma coreografia encenada por dançarinos e dançarinas que utilizam suas roupas do dia a dia. Na dança, incorporam poses que remetem à arte mural egípcia, misturando-a com as acrobacias e movimentações de grupo, típicas da técnica coreográfica desenvolvida por Mahmoud Reda. A música possui características cômicas, já que o cantor alega estar apaixonado e conhecer a rainha pessoalmente.

[15] Cidade pequena à beira do Nilo na Província de Beni Suef, a meio caminho entre o Cairo e o Luxor.
[16] GHARAM fi el-Karnak, 1967, tradução Ammar Sayed Morsi - Portal Árabe, aos 30min e 50s.

Figura 2



Fonte: Filme *ġharām fī āl-karnak*, tradução Ammar Sayed Morsi - Portal Árabe, 42min23s.

Nesta sequência, o cenário é, mais uma vez, uma lembrança do passado antigo, enquanto local turístico, visitado tanto por estrangeiros quanto por egípcios dos centros urbanos. As referências a este passado são feitas de maneira caricata, tanto na utilização de linguagem corporal dos dançarinos quanto na folclorização da imagem da rainha Hatshepsut. Apesar de ter reinado enquanto faraó, sendo a segunda mulher a ocupar essa posição na história dinástica egípcia, as menções a ela destacam o caráter cômico da suposta admiração romântica de um dos dançarinos da trupe que canta:

> - Eu a conhecia! Pergunte a ela! Pergunte sobre mim ao tio dela, Tutmes!
> O que é questionado por Salah:
> - É impossível que a rainha em pessoa conheça um bobão como você!
> Seguido pelo coro dos dançarinos:
> - Ó povo da nossa terra! Tut Tut! Tenha respeito por Hatshepsut![17]

A única cena que se passa propriamente no "Egito Antigo" segue outra tendência apontada por Khachab (2017) em filmes locais produzidos ao longo do século XX: ser apresentada como uma sequência de sonho ou fantasia. A cena em questão começa com o protagonista Salah sentado em meio às ruínas de Karnak, angustiado com o fato de não ter conseguido a permissão do chefe de logística do templo, o Senhor Tohmos, para montar o palco onde eles se apresentariam. O burocrata em questão é caçoado durante vários momentos anteriores do filme, em meio às brincadeiras dos dançarinos e

[17] GHARAM fi el-Karnak, 1967, tradução Ammar Sayed Morsi - Portal Árabe, aos 43min e 20s.

dançarinas da trupe, e resolve negar a permissão como vingança e por um manifesto preconceito em relação à dança, algo comum na sociedade egípcia[18]. Ele afirma:

> - Então, vocês são uma trupe de dança e estão vindo pedir madeira emprestada para construir um palco e dançar no templo? (...) Quem te disse que vamos abrir um cabaré? Uma discoteca? Um *nightclub*? Casa de show no templo? O templo, lugar sagrado! Onde as pessoas adoravam! Sob minha responsabilidade! Vocês querem transformá-lo em dança e baixaria?[19]

Desolado, Salah senta pensativo sob uma das estátuas do templo e acaba tendo um sonho, no qual se encontra com o guarda do templo. É neste momento que acontece o diálogo que dá início ao presente artigo. Logo após o guarda declarar "Vá naquela área ali. Lá tem um faraó acordado até a madrugada. Ou ele te recompensará ou cortará a sua cabeça!", as portas para um suntuoso palácio se abrem. O faraó, interpretado pelo mesmo ator que faz o burocrata Tohmos, portanto, representando a tirania estatal, aparece sendo carregado em uma liteira por uma fileira de servos. Além disso, a afirmação "ele te recompensará ou cortará sua cabeça" também reproduz a visão predominante, derivada de textos religiosos, que associam o passado faraônico com despotismo, violência arbitrária e opressão dos "povos do livro"[20].

Figura 3



Fonte: Filme *ġharām fī āl-karnak*, tradução Ammar Sayed Morsi - Portal Árabe, 57min10s.

[18] Tradicionalmente, na sociedade egípcia, a dança, apesar de ser um importante meio de expressão social e cultural, também é percebida enquanto um símbolo negativo e, muitas vezes, desonroso de comportamento, tratada como uma fonte de perturbação moral e desvio de comportamento religioso e cívico aceitável (Nieuwkerk, 1995). No filme, fica evidente a busca por combater a marginalidade cultural da dança e de artistas relacionados a esse ofício ao afirmar-se que a dança é algo sério e com relevância artística.

[19] GHARAM fi el-Karnak, 1967, tradução Ammar Sayed Morsi - Portal Árabe, aos 52min e 30s.

[20] Termo islâmico que designa os adeptos das religiões que os muçulmanos acreditam ter sido orientadas por revelações anteriores. No Alcorão, esses seguidores são identificados como judeus, cristãos, sabeus e – segundo algumas interpretações – zoroastristas.

As roupas, a decoração, a linguagem corporal dos personagens são caricatas e fantasiosas, reiterando o costume apontado por Khachab:

> A imagem do Antigo Egito, ou o paradigma de sua representação parcial no cinema egípcio, é frequentemente moldada pelo olhar orientalista e copia motivos ocidentais (e, às vezes, fantasiosos) em vez de reproduzir, por exemplo, a iconografia historicamente baseada ou retratar um mundo fundamentado na documentação sobre a era dos faraós [...]. Parte do orientalismo dessas imagens deriva de seu uso dentro das tradições do romantismo europeu, como um realçador do exotismo. (Khachab, 2017, p. 4)[21]

Após o faraó ocupar o seu trono, Salah é autorizado a dar início ao espetáculo de dança que seria apresentado no palácio a fim de provar ao governante as qualidades artísticas da trupe. Ele chama Amina, que começa a dançar com uma roupa típica da região sul do Egito, porém com transparências, brilhos e elementos cênicos que denotam a liberdade artística da figurinista. Ela é seguida por um grupo que dança ao som de uma música que exalta as belezas naturais do Egito: o clima, o sol, a lua, a vegetação e o Nilo, afirmando "o paraíso é nossa terra". Mais uma vez, a centralidade da narrativa está na celebração da nação egípcia a partir de suas paisagens, clima e diversidade cultural representada através da dança e no colorido dos figurinos. O ideal *baladī* é evocado a partir da música, da coreografia e dos acessórios das dançarinas que remetem à população rural e beduína.

Figura 4



Fonte: Filme *ġharām fī āl-karnak*, tradução Ammar Sayed Morsi - Portal Árabe, 62min40s.

[21] "The image of Ancient Egypt or the paradigm of its partial representation in Egyptian cinema is often informed by the orientalist gaze and copies Western motifs (and sometimes fantasies) instead of reproducing, for instance, historically based iconography or depicting a world grounded in documentation about the age of the pharaohs (…). Part of the orientalism of these images is derived from their use within the traditions of European romanticism, as an enhancer of exoticism". Tradução nossa.

Enquanto elas dançam, Salah assiste à performance com receio, preocupado com a aprovação ou não do faraó. Ao final, porém, o governante o chama para perto, entusiasmado, afirmando que "essa é a dança que me agrada" e que, como recompensa, ele entregaria "a coisa mais preciosa que tenho". Ele, então, passa a Salah o busto de Nefertiti como garantia de sua aprovação. O coreógrafo, então, sai correndo em meio às ruínas, carregando o busto, e o leva para o escritório do senhor Tohmos onde ele afirma "Vamos dançar no templo você querendo ou não! O faraó em pessoa nos deu permissão!". Ao ver o busto de Nefertiti, porém, o burocrata fica surpreso e afirma: "Foi você que a roubou!" e chama a polícia que carrega Salah para fora da sala. Neste momento, Salah acorda de seu sonho e se vê em meio aos membros da sua trupe. As dançarinas, então, afirmam que não havia motivo para preocupação, pois conversaram com o senhor Tohmos, dançaram para ele e o convenceram a dar a permissão para a construção do palco em meio aos templos.

A cena, porém, é muito significativa nas disputas relacionadas à cultura material egípcia e sua apropriação pela egiptologia europeia. O busto de Nefertiti foi descoberto no sítio arqueológico de Amarna (província de Al Minya, no Alto Egito) em 1912, por uma equipe de arqueólogos alemães liderada por Ludwig Borchardt. Na época, as leis egípcias determinavam que, após a conclusão de qualquer período de escavação, os achados deveriam ser apresentados a um inspetor egípcio que determinava quais peças deveriam permanecer no país e quais poderiam ser levadas pelas equipes estrangeiras. Quando os resultados da escavação de Borchardt foram publicados em 1923, sendo o busto de Nefertiti a peça principal da coleção, o Serviço de Antiguidades Egípcias insistiu que a cabeça devia ter sido contrabandeada (Wynn, 2007). Até hoje, o Egito demanda a repatriação do busto que segue sendo exibido no Neues Museum de Berlim, na Alemanha.

No momento em que o faraó entrega o busto de Nefertiti a Salah, afirmando ser "a coisa mais preciosa que tenho", dá-se destaque a um símbolo da expropriação do passado faraônico pela cultura europeia. Como já mencionado, a egiptologia se desenvolveu como consequência do processo colonial, a partir da presença massiva de arqueólogos, antropólogos e colecionadores que monopolizaram estudos acadêmicos, escavações e a exploração de artefatos da antiguidade egípcia desde o fim do século XVIII (Wood, 1998). Tal expropriação se deu, por um lado, no nível material. Artefatos arqueológicos egípcios abarrotam, até os dias de hoje, desde os famosos museus europeus, como o Louvre de Paris ou o British Museum de Londres, até coleções menores e particulares. Tais instituições museológicas emergiram justamente no século XIX, a fim de dar corpo à narrativa de progresso evolutivo da civilização europeia, servindo como repositórios do passado antigo e exótico, gerando contraste e legitimação para a modernidade ocidental (McClintock, 2010).

Sendo assim, a apropriação material de artefatos arqueológicos complementa a apropriação a nível político, ideológico e epistemológico da antiguidade egípcia. Sob a égide do racismo científico do século XIX, a Europa, fascinada com a monumentalidade do passado faraônico, criou teorias - a partir das disciplinas acadêmicas que se desenvolviam no período como a própria história e a antropologia - que justificassem a presença de uma civilização entendida como avançada em território africano (M'Bokolo, 2009). Associou-se, assim, os reinos dinásticos aos desenvolvimentos históricos mediterrâneos, incluindo-a como um estágio da história europeia, desassociada do restante do continente.

A entrega do busto de Nefertiti pelo faraó do mundo antigo diretamente ao coreógrafo cairota do Egito moderno no filme *ġharām fī āl-karnak* pode ser entendida como uma reminiscência da ideologia nacionalista que resgatava o Farao nismo como motivo de orgulho nacional. O artefato arqueológico é classificado pelo faraó como seu bem "mais precioso", ressaltando não os legados culturais, linguísticos ou religiosos do mundo antigo para o Egito moderno, mas sim sua cultura material, explorada pela nação contemporânea enquanto nacional e através do turismo. Conforma, também, uma referência direta às disputas políticas travadas entre Estado egípcio e a egiptologia europeia em relação à repatriação de artefatos contrabandeados ou legalmente apropriados durante o período colonial. A cena em que Salah é acusado de ter roubado o busto deixa claro que, na perspectiva egípcia, a expropriação de cultura material é resultado de um crime.

Outro aspecto digno de análise na cena é o objeto cênico utilizado no filme para representar o busto de Nefertiti. Enquanto a peça original apresenta uma coloração marrom acobreada para reproduzir a tonalidade de pele da rainha, no filme a coloração utilizada é um amarelo claro.

Figura 5



Fonte: Busto de Nefertiti em imagem de divulgação do *Neues Museum*, Berlin e filme *ġharām fī āl-karnak*, tradução Ammar Sayed Morsi - Portal Árabe. 63min30s.

Não cabe aqui entrar nos debates sobre a verdadeira cor da pele de Nefertiti, tampouco resgatar as extensas discussões sobre o aspecto racial do Egito antigo. Até porque, como bem argumentado por Elikia M'Bokolo (2009), a referência insistente na cor da pele dos antigos egípcios é um produto também da modernidade colonial. As afirmações, tanto da negritude quanto da branquitude da civilização egípcia, baseiam-se nas teorias raciais do século XIX e não refletem, necessariamente, a maneira como grupos e indivíduos se identificavam na antiguidade. Além disso, tais discussões, em geral, acabam por não levar em consideração a extensão temporal e geográfica da

sociedade egípcia, que perdurou por milênios durante a antiguidade, e todos os processos migratórios e de miscigenação que ocorreram ao longo dessa história.

Cabe, porém, observar que o filme não deixa de embranquecer a cor de pele de Nefertiti no artefato arqueológico representado na cena, se comparado com o artefato original. Esse dado é representativo das contradições inerentes à apropriação egípcia da egiptologia colonial. Ao mesmo tempo que busca denunciar os abusos europeus no processo de expropriação da cultura material e da história egípcia, as representações de antiguidade no filme acabam recaindo nos mesmos lugares comuns das dramatizações ocidentais, ora orientalistas, ora embranquecidas em relação ao passado egípcio. O elemento negro, no filme, aparece apenas no final, em uma das coreografias da Trupe Reda performadas no palco construído em meio aos templos após todos os périplos de Salah e Amina. Em um dos números, os dançarinos e dançarinas da trupe performam uma dança para representar o povo núbio.

Significativamente, todos os bailarinos utilizam uma maquiagem escura para representar a pele negra dos núbios (vulgo *blackface*), excetuando-se as mulheres e o líder da trupe, Mahmoud Reda. Aqui, a alteridade negra é representada de maneira caricata pelos bailarinos cairotas, que buscam uma integração entre Egito urbano e o interior rural, sem fugir das dinâmicas do sub-imperialismo apontadas por Khachab (2017), mencionando a natureza africana do Egito apenas para confirmar seu status como uma força civilizadora. Tal lógica não é exclusiva do filme *ġharām fī āl-karnak*, e foi observada em outras obras da indústria cinematográfica egípcia:

> Nos raros filmes egípcios que reconhecem a dimensão faraônica do patrimônio egípcio, o aspecto "negro" africano das culturas ao longo do Nilo setentrional é ou totalmente obliterado (A Múmia) ou introduzido como um álibi para a hegemonia do Estado egípcio moderno, estabelecido em nome da cooperação ou do não-alinhamento (Amasha na Selva). No primeiro caso, o cinema contribui para o discurso que conecta o Egito ao Hemisfério Norte em vez do Sul. No segundo caso, participa da legitimação da hegemonia imperial em formas tanto tradicionais quanto pós-coloniais. [...] Seja a alteridade do africano "estrangeiro", do beduíno subalterno e sem instrução ou do proletário rural pobre, "o cinema dos faraós" parece sempre exibir uma hegemonia cultural e política do eu poderoso associado à referência faraônica, em face de seus muitos outros. (Khachab, 2017, p. 6)[22]

Assim, a apresentação final da trupe de dança culmina na integração entre o presente moderno, representado pelos jovens cairotas da companhia de dança que celebram a diversidade cultural egípcia representada através dos discursos coreográficos, e o passado faraônico que serve como cenário para a performance. Há, aí, uma busca por conciliar a reivindicação do patrimônio monumental do passado antigo

[22] "In the rare Egyptian films acknowledging the pharaonic dimension of Egyptian heritage, the 'black' African aspect of the cultures alongside the northern Nile is either totally obliterated (The Mummy) or introduced as an alibi for the hegemony of the modern Egyptian state, established in the name of cooperation or non-alignment (Amasha in the Jungle). In the first case, cinema contributes to the discourse connecting Egypt to the Northern Hemisphere rather than to the South. In the second case, it partakes in the legitimization of imperial hegemony in both traditional and postcolonial forms. (…) Otherness being that of the "alien" African, the subaltern uneducated Bedouin, or the poor rural proletarian, "the cinema of the pharaohs" appears always to showcase a cultural and political hegemony of the powerful self associated with the pharaonic reference, in the face of its many others". Tradução nossa.

enquanto símbolo nacional e o ideal *baladī*, representados através das coreografias. O Egito rural, negro e beduíno, é exaltado de maneira romantizada e sob a perspectiva das classes médias urbanas, valorizando o que era considerado "autenticamente egípcio" no contexto histórico do governo Nasser e suas reivindicações nacionalistas.

Considerações finais

Este estudo buscou analisar a recepção da antiguidade egípcia no filme *ġharām fī āl-karnak* (Amor em Karnak), lançado em 1967 e considerado um clássico do cinema egípcio. O filme combina comédia, romance e cenas musicais com canto e dança nas quais se apresentam as coreografias da Trupe Reda. Inseridas no contexto de consolidação da República Egípcia como um Estado Nacional independente, refletem um momento de construção de uma identidade nacional republicana, em que discursos e apropriações políticas do passado antigo estão em disputa. O filme, ao se ambientar no sítio arqueológico de Karnak, exalta tanto os templos monumentais do Egito Antigo quanto as belezas naturais, culturais e turísticas do país, valorizando as tradições regionais representadas nas coreografias. Buscou-se, assim, compreender como a antiguidade faraônica foi mobilizada nesta produção cinematográfica e sua relação com as ideologias nacionalistas da Era Nasser.

Neste sentido, abordou-se o Farao nismo enquanto uma ideologia nacionalista que reage à apropriação europeia do passado egípcio, valorizando o patrimônio arqueológico e a imagem de um Estado forte criado pelos faraós, destacando a identidade egípcia como distinta do mundo árabe e islâmico e aproximando o Egito da Europa. No entanto, durante o governo de Nasser (1952-1970), época de produção do filme, o Pan-Arabismo, que promovia a unidade árabe baseada na língua, na história e na religião compartilhadas, ganhou mais força. Paralelamente, o Pan-Africanismo, que buscava restaurar o orgulho e a dignidade dos povos negros, também influenciou e testou as capacidades políticas de Nasser, mas seu alcance foi limitado pela ligação mais estreita do Egito ao mundo árabe e suas atitudes paternalistas em relação à África negra. Essas dinâmicas complexas refletiram-se nas representações culturais aqui analisadas.

Conclui-se que o filme contribui para a construção de uma narrativa nacional que procura harmonizar a herança faraônica com a identidade moderna e republicana do Egito. Os monumentos do passado histórico aparecem como pano de fundo, enquanto elemento exaltador das paisagens, do clima e da natureza do país e sua importância para o turismo, atividade econômica essencial para a economia egípcia. A relevância do passado faraônico aparece mais em seu sentido material, enquanto monumentos e artefatos de valor disputados com a egiptologia europeia. Porém, paradoxalmente, os discursos visuais apresentados no filme bebem muito das representações coloniais e orientalistas do Egito e da África como um todo. Dá-se destaque à importância das danças folclóricas como meio de integrar diferentes grupos étnicos e culturais dentro de uma retórica nacionalista mais ampla a partir do ideal *baladī*. Tais representações, porém, não deixam de refletir uma atitude paternalista das classes altas e médias urbanas em relação à população rural, beduína e negra, representadas em posições subalternas e caricatas.

Referências bibliográficas

Akinsanya, A. (1980). *The Afro-Arab alliance: A dream or reality? Journal of the Historical Society of Nigeria, 10*(2), 87–104. https://www.jstor.org/stable/41857216.

Alvarado, G. A. N. (2018). *África deve se unir? A formação da teorética da unidade e a imaginação da África nos marcos epistêmicos pan-negristas e pan-africanos (séculos XVIII-XIX)* [Tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia]. https://repositorio.ufba.br/handle/ri/25971.

Anderson, B. (1991). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (Revised and extended). Verso.

Arif, M. (2017). *Constructing the national past: History-writing and nation-building in Nasser's Egypt.* Bibliotheca Alexandrina, Futuristic Studies Unit. https://www.bibalex.org/Attachments/Publications/Files/2017121114173047484_ShorofatEnglish1.pdf.

Chatterjee, P. (2000). Comunidade imaginada por quem? In G. Balakrishnan (Ed.), *Um mapa da questão nacional* (pp. 227–238). Contraponto.

Crabbs, J. (1975). Politics, history, and culture in Nasser's Egypt. *International Journal of Middle East Studies, 6*(4), 386–420. http://www.jstor.org/stable/162751.

El-Messiri, S. (1978). *Ibn al-Balad: A concept of Egyptian identity* (2nd ed.). Brill Press.

Fahmy, F. (2015). *The founding of the Reda Troupe: An historical overview.* In *Farida Fahmy: The art of Egyptian dance and culture.* http://www.faridafahmy.com/history.html.

Gaffney, J. (1987). The Egyptian cinema: Industry and art in a changing society. *Arab Studies Quarterly, 9*(1), 53–75. https://www.jstor.org/stable/41857918.

Hobsbawm, E. (1991). *Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade.* Paz e Terra.

Hobsbawm, E. (2008). *A invenção das tradições* (6th ed.). Paz e Terra.

Khachab, W. E. (2017). The cinema of the Pharaohs: Film, archeology, and sub-imperialism. In M. Volait & E. Perrin (Eds.), *Dialogues artistiques avec les passés de l'Égypte.* Publications de l'Institut national d'histoire de l'art. https://books.openedition.org/inha/7196?lang=en.

M'Bokolo, E. (2009). *África negra: História e civilizações.* EDUFBA; Casa das Áfricas.

McClintock, A. (2010). *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial.* Editora da Unicamp.

Nasser, G. A. (1963). *The philosophy of the revolution: Book 1.* Mondiale Press.

Nieuwkerk, K. V. (1995). *"A trade like any other": Female singers and dancers in Egypt.* University of Texas Press.

Paiva, F. (2019). Continente negro, habitante mouro: Gamal Abdel Nasser e a identidade africana. *AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos, 1*(1), 87–102. https://revistas.ufrj.br/index.php/abeafrica/article/view/19443.

Paschoal, N., Assunção, N. M. R. G. de., & Lelis, F. (2022). O desfile dourado dos faraós: Múmias, museus e identidade nacional egípcia. *Revista Espacialidades, 18*(2), 206–231. https://periodicos.ufrn.br/espacialidades/article/view/28192.

Roushdy, N. (2010). Baladi as performance: Gender and dance in modern Egypt. *Surfacing: An Interdisciplinary Journal for Gender in the Global South, 3*(1), 71–99. https://www.academia.edu/4915081/Gender_and_Dance_in_Modern_Egypt.

Roushdy, N. (2013). What is baladi about al-Raqs al Baladi? On the survival of belly dance in Egypt. In C. E. McDonald & B. Sellers-Young (Eds.), *Belly dance around the world: New communities, performance and identity* (pp. 63–80). McFarland & Company, Inc. Publishers.

Saad, R. (2018). Reconciling pan-Arabism and pan-Africanism: The North African leadership dilemma. *Leadership and Developing Societies, 3*(1), 1–32. https://www.researchgate.net/publication/345456929_Reconciling_Pan-Arabism_and_Pan-Africanism_The_North_African_Leadership_Dilemma.

Said, E. (2007). *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente.* Companhia das Letras.

Samak, Q. (1977). The politics of Egyptian cinema. *MERIP Reports* (56), 12–15. https://www.jstor.org/stable/3011811.

Shay, A. (1999). Parallel traditions: State folk dance ensembles and folk dance in "the field". *Dance Research Journal, 31*(1), 29–56. https://www.jstor.org/stable/1478309.

Shay, A. (2002). *Choreographic politics: State folk dance companies, representation and power.* Wesleyan University Press.

Silva, G. J. da, Funari, P. P., & Garraffoni, R. S. (2020). Recepções da Antiguidade e usos do passado: Estabelecimento dos campos e sua presença na realidade brasileira. *Revista Brasileira de História, 40*(84), 43–66. https://www.scielo.br/j/rbh/a/NxWFCCdfrjjxYXzmQB98NPt/.

Takriti, A., & Safieddine, H. (2022). Arab socialism. In M. van der Linden (Ed.), *The Cambridge history of socialism* (pp. 474–516). Cambridge University Press.

Thornhill, M. T. (2010). Informal empire, independent Egypt and the accession of King Farouk. *The Journal of Imperial and Commonwealth History, 38*(2), 279–302. https://doi.org/10.1080/03086531003743981.

Vermeyden, A. (2017). The Reda folkloric dance troupe and Egyptian state support during the Nasser period. *Dance Research Journal, 49*(3), 24–37. https://doi.org/10.1017/S014976771700033X.

Ward, H. D. (2018). *Egyptian belly dance in transition: The Raqṣ Sharqī revolution, 1890-1930* (Kindle Edition). McFarland & Company, Inc., Publishers.

Wood, M. (1998). The use of the Pharaonic past in modern Egyptian nationalism. *Journal of the American Research Center in Egypt, 35*, 179–196. https://www.jstor.org/stable/40000469.

Wynn, L. (2007). *Pyramids & nightclubs: A travel ethnography of Arab and Western imaginations of Egypt, from King Tut and a colony of Atlantis to rumors of sex orgies, urban legends about a marauding prince, and blonde belly dancers.* University of Texas Press. https://www.jstor.org/stable/10.7560/717015.

DOI desta publicação: https://doi.org/10.34024/xn4st839.