

*Primos e Patrícios:
Intimidade Cultural e Representações na Construção
Etnicidade Árabe/Sírio-Libanesa no Rio de Janeiro*

Paulo G. Pinto

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

ABSTRACT

This article analyzes the discrete configurations of cultural intimacy that informed and shaped the construction and forms of experience of Arab/Syrian-Lebanese ethnicity in Rio de Janeiro, Brazil. The analysis showed how ideals of intimacy, embodied experiences, and orientalist stereotypes were articulated in order to produce forms of distinction that were lived as exclusive of the Arab/Syrian-Lebanese community, while were communicated through cultural idioms that were produced by the Brazilian society.

Keywords: Arab/Syrian-Lebanese, Ethnicity, Identity, Brazil, Cultural Intimacy

Este artigo explora as diferentes configurações de intimidade cultural que informaram a construção e a vivência da etnicidade Árabe/Sírio-Libanesa no Rio de Janeiro, mostrando como ideais de familiaridade, experiências corporificadas e estereótipos orientalistas articularam-se de modo a produzir diferenças vivenciadas como exclusivas, que foram, por outro lado, comunicadas através de idiomas culturais produzidos pela própria sociedade brasileira.

Palavras-Chave: Árabes/Sírio-Libaneses, Brasil, Etnicidade, Intimidade Cultural, Identidade

Entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, o Brasil recebeu várias levadas de imigrantes de língua e cultura árabe. Esses imigrantes e seus descendentes constituíram uma importante comunidade organizada em torno de instituições étnicas e religiosas. O período de maior intensidade da imigração de falantes do árabe para o Brasil foi entre 1884 e 1939, quando 107.135 imigrantes entraram no país (Lesser, 2001, p. 97). O sistema de cotas de imigração adotado em 1934, que limitava o número de imigrantes a 2% das entradas prévias efetivamente pôs fim à imigração em massa para o Brasil. Embora a imigração nunca tenha cessado completamente, o número de imigrantes caiu de forma dramática, somando 55.220 entre 1939 e 2001¹ (Pinto, 2010, p. 134).

Não existem estatísticas confiáveis sobre o tamanho da comunidade formada por imigrantes e seus descendentes, uma vez que o censo brasileiro não permite a identificação étnica de seus respondentes e as instituições étnicas e religiosas não mantiveram o registro detalhado das famílias de seus membros. As estimativas variam enormemente, indo de 1 a 6 milhões, de acordo de quem as faz e em que contexto são feitas. Como chama a atenção John Karam (2007, pp. 10-13), esses números devem ser vistos como estratégias retóricas de reivindicação de visibilidade na paisagem social brasileira, e não como expressões de supostas realidades demográficas.

O baixo número de imigrantes recentes² fez com que os mecanismos de configuração e transmissão das identidades tenham sido centrais na constituição e manutenção da comunidade na sociedade brasileira. Embora os termos “árabe” e “sírio-libanês” tenham sido frequentemente criados e utilizados com o fim de oferecer um quadro de referência identitária geral para definir ou, pelo menos, designar a comunidade formada pelos imigrantes de fala e cultura árabe e seus descendentes, nenhum dos dois conseguiu aceitação incontestada.

Diferentes conexões transnacionais, imaginações nacionalistas e tradições religiosas, informaram a configuração das identidades diaspóricas dos imigrantes de fala e cultura árabe e seus descendentes. A dimensão diaspórica das comunidades criadas no Brasil é definida pelos imaginários sociais que as definem a partir de laços genealógicos, morais e/ou culturais com uma “terra de origem” imaginada ou vivenciada como compartilhada pelos seus membros (Ho,

¹ Agradeço aqui o CNPq e à Faperj pelas bolsas e auxílios que permitiram que essa pesquisa fosse realizada.

² Embora o sistema de cotas tenha sido suspenso desde 1946, o número de imigrantes do Oriente Médio permaneceu baixo, uma vez que o Brasil não figurava mais entre os principais destinos dos fluxos migratórios provenientes do Oriente Médio. A situação não mudou significativamente mesmo após o país ter facilitado a obtenção de vistos para sírios entre 2013 e 2017. Até 2016, havia apenas 3.772 sírios no Brasil (<http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/portugues/Publicacoes/2017/refugio-em-numeros-2010-2016>).

2006). Assim, parte dos aderentes à identidade libanesa a viam como parte de uma identidade árabe mais ampla³, enquanto outros a definiam como uma identidade externa ao arabismo e ligada à herança histórico-cultural dos fenícios⁴. O termo sírio-libaneses visava superar essas tensões e criar uma identidade comum, porém esta também não agregava a todos, pois, por exemplo, aqueles que se identificavam como palestinos não eram contemplados por ela.

A própria idéia de uma comunidade integrada definida por identidades compartilhadas ou, ao menos, articuladas de forma estável desfaz-se diante da dinâmica caleidoscópica de múltiplas identidades que articulam-se, coexistem, ou opõem-se de forma mais ou menos intensa de acordo com o contexto no qual elas são mobilizadas. Embora as instituições étnicas tenham se esforçado em promover determinadas codificações identitárias como hegemônicas, o caráter plural das imaginações diaspóricas que circulavam entre os imigrantes e seus descendentes, assim como o gradual declínio dessas instituições a partir da década de 1950, principalmente nos grandes centros urbanos, como São Paulo e Rio de Janeiro, fizeram com que essas identidades fossem reconfiguradas e ressignificadas em espaços informais de intimidade cultural⁵.

O universo da “intimidade cultural”, que pode ser definido como as esferas de engajamento cultural que permitem a construção de identidades compartilhadas através da concretização experiencial de ideais de familiaridade e comunidade, em suma do sentido de estar “entre nós” (Herzfeld, 2005, pp. 1-6). Para uma comunidade minoritária, como a Árabe/Sírio-Libanesa no Brasil, a intimidade cultural constituiu um locus privilegiado de produção e vivência da diferença, principalmente a partir da década de 1930, quando as expressões públicas de etnicidade passaram a ser reprimidas ou, simplesmente, desencorajadas⁶.

³ Ver as memórias de Wadih Safady (1966) para os debates entre defensores da identidade árabe do Líbano e aqueles que a rejeitavam.

⁴ Para a defesa da identidade “fenícia” dos libaneses, ver os textos de Tanus Bastani (1948 [1945]) e Taufik Kurban (1933).

⁵ Evidentemente as arenas institucionais não são desprovidas de dimensões afetivas e de graus de intimidade cultural, como mostrou Tobias Boos em sua análise das instituições libanesas na Argentina (Boos, 2014, pp. 151-154).

⁶ A partir de 1937 o governo Vargas proibiu associações estrangeiras no Brasil, o que obrigou as instituições fundadas por imigrantes a adotarem nomes em português, terem somente membros nascidos no Brasil em sua diretoria e, por fim, requererem judicialmente seu reconhecimento como associações brasileiras. No contexto da Segunda Guerra Mundial novas restrições foram impostas, com as publicações em línguas estrangeiras sendo proibidas entre 1941 e 1945, o que afetou a imprensa árabe no Brasil, a qual nunca mais recuperou a importância que tinha anteriormente. A expressões públicas de diferença cultural somente voltaram a ter um ambiente favorável no espaço público com o processo de redemocratização Brasil, após o fim da ditadura

De forma análoga ao nacionalismo pós-colonial (Chatterjee, 1993, pp. 3-13), a etnicidade Árabe/Sírio-Libanesa no Rio de Janeiro constituiu-se e reproduziu-se na esfera privada da domesticidade familiar e de vivências corporificadas de forma mais intensa que na esfera pública. Embora as instituições étnicas e religiosas tenham sido fundamentais para a codificação de identidades, elas estavam voltadas à preservação de tradições culturais dos imigrantes, as quais mobilizavam cada vez menos as gerações criadas no paradigma assimilacionista presente na sociedade brasileira. Esses processos afetaram principalmente as comunidades estabelecidas antes da década de 1980, como no Rio de Janeiro e São Paulo, sendo menos presentes em comunidades que receberam importantes levas de imigrantes após esse período, tais como a de Foz do Iguaçu.

O conceito de “intimidade cultural” supõe uma arena de interação dinâmica entre o público e o privado, assim como entre o difusamente vivenciado e o estereotipicamente codificado, ou reivindicado e o atribuído, cuja configuração é variável de acordo com o contexto de sua produção. As esferas de intimidade cultural são as arenas de concretização dos ideais de identidade e familiaridade que estão implícitos na própria noção de comunidade (Boos, 2014, pp. 160-162) sendo centrais no caso das comunidades étnicas, o que é observável no caso dos Árabes/Sírio-Libaneses no Rio de Janeiro.

Assim, esse artigo explora as diferentes configurações de intimidade cultural que informaram a construção e a vivência da etnicidade Árabe/Sírio-Libanesa no Rio de Janeiro, mostrando como ideais de familiaridade, experiências corporificadas e estereótipos orientalistas articularam-se de modo a produzir diferenças vivenciadas como exclusivas, que foram, por outro lado, comunicadas através de idiomas culturais produzidos pela própria sociedade brasileira.

Os dados analisados neste artigo foram coletados em pesquisa em arquivos das instituições étnicas e religiosas Árabes/Sírio-Libanesas no Rio de Janeiro, em 2009-2010, nas fontes impressas criadas pelos intelectuais da comunidade entre as décadas de 1920 e 1950, assim como em trabalho de campo etnográfico em instituições étnicas e religiosas Árabes/Sírio-Libanesas no Rio de Janeiro e São Paulo em 2009-2010, durante o qual participei em eventos e no cotidiano das instituições. Além do trabalho de campo etnográfico, foram feitas 20 entrevistas com pessoas que reivindicam identidades árabe ou sírio-libanesa no Rio de Janeiro. Embora o foco da análise seja a comunidade Árabe/Sírio-Libanesa no Rio de Janeiro, em particular os imigrantes chegados na primeira metade do século XX e seus descendentes, a maior parte das obras literárias que

militar (1964-1985) e a crise do nacionalismo brasileiro como paradigma cultural hegemônico na década de 1980 (Pinto, 2010).

discutiam as codificações das identidades “árabe” e “sírio-libanesa” nesse período foi produzida por intelectuais radicados em São Paulo, fazendo com que seja necessário incorporá-la na narrativa.

As dinâmicas identitárias apresentam grande semelhanças nas comunidades criadas na primeira metade do século XX nas grandes metrópoles do Sudeste do Brasil, como Rio de Janeiro, São Paulo ou Belo Horizonte, em particular no que diz respeito à importância das arenas de intimidade cultural na vivência das identidades étnicas. Porém, as comunidades em outras regiões do Brasil, como no Nordeste, Norte ou Sul, ou em áreas rurais, desenvolveram dinâmicas identitárias específicas que, embora possam compartilhar de alguns elementos aqui descritos, não apresentam diferenças e especificidades próprias. Do mesmo modo, as comunidades estabelecidas ou que receberam significantes fluxos de imigrantes após a década de 1980, como a de Foz do Iguaçu, apresentam dinâmicas identitárias muito menos marcadas pelo confinamento das identidades étnicas em espaços de intimidade cultural.

Assim, as dinâmicas aqui descritas e analisadas não pretendem ser um modelo generalizável para todas as comunidades Árabe/Sírio-Libanesas no Brasil, mas sim revelar processos que estruturaram a construção e vivência da identidade étnica de uma parcela significativa dos descendentes de imigrantes de fala e cultura árabe em determinadas regiões do Brasil.

Entre Instituições e Tradição Familiar: Esferas da Etnicidade Árabe/Sírio-Libanesa

Apesar da diversidade religiosa e social dos imigrantes de fala e cultura árabe que chegavam ao Brasil no final do século XIX e início do XX foram coletivamente designado como “turcos” pela sociedade brasileira, uma vez que eram oriundos do Império Otomano, que era comumente chamado de “Império Turco Otomano”. Efetivamente, até 1892 todos os imigrantes do Oriente Médio eram classificados nos documentos oficiais brasileiros como “turcos” e, em menor escala, “turco-árabes” ou “turco-asiáticos”. A partir deste ano o termo “sírio” foi introduzido, sendo o termo “libanês” introduzido em 1926, após a criação do Líbano como Estado sob o mandato francês. Todas essas categorias foram aplicadas aos imigrantes de fala árabe até a década de 1940, quando houve um forte declínio no uso de “turcos”, “turco-árabes” e “turco-asiáticos” (Knowlton, 1960, p. 37).

Os imigrantes de fala árabe tentavam contrapor-se ao termo “turco”, uma vez que seu uso pelos brasileiros trazia em si significados pejorativos e estigmatizantes (Duoun, 1944, p. 58), reivindicando diferentes identidades étnicas ou nacionais, tais como “árabe”, “sírio”, “libanês”, “palestino” ou “sírio-

libanês. A falta de consenso sobre o significado ou a relação que essas identidades possuíam entre si fez com que as fronteiras⁷ étnicas ou nacionais que definiam a comunidade estivessem em constante movimento e a construção de “denominadores comuns” (Eriksen, 1998), que permitissem a criação de um senso de coletividade para além das diferenças, fosse marcada por constantes tensões e contradições.

As instituições étnicas e religiosas foram fundamentais na codificação dessas identidades a partir de imaginações nacionalistas e diaspóricas⁸ que circulavam entre o Oriente Médio e as regiões de imigração desde o final do século XIX (Logroño-Narbona, 2007). Somente no Rio de Janeiro, cidade que era, então, capital do Brasil e receptora do segundo maior contingente de imigrantes do Oriente Médio, a lista de instituições criadas entre o final do século XIX e meados do século XX é bastante longa.

Em 1897, foram criadas a Sociedade União Síria e a Sociedade Síria, e, em 1904, foi fundada a Loja Maçônica Síria (Radawi, 1989: 62). Em 1916 foi fundado o Clube Sírio Brasileiro e em 1921 o Sírio Atlético Clube. Identidades locais também ganhavam uma dimensão diaspórica através da criação de instituições como a Sociedade Homsense, fundada em 1901 com o objetivo de angariar fundos para igrejas e escolas em Homs, ou a Sociedade Auxiliadora Antiochiense do Rio de Janeiro, criada em 1916, que reunia os imigrantes oriundos de Antioquia (Sadady, 1972, p. 122).

Em 1912 foi fundada a Sociedade Beneficente Árabe, ligada ao nacionalismo árabe. O particularismo da identidade libanesa era promovida por instituições como a Sociedade Cedro do Líbano, fundada em 1914, e pelo Clube Fenício, fundado em 1915 (Safady, 1966: 196). O Partido da Independência da Síria (*Hizb Istiqlal Surya*) criou uma seção no Rio de Janeiro em 1921 (Safady, 1972, p. 125). O nacionalismo sírio era representado, além das instituições já mencionadas, pela Federação Síria, criada em 1923 pela fusão de diversas instituições pré-existentes, como a União Antioquina Beirutense, Sociedade Beneficente Árabe, Sociedade Beneficente de Saidnaia e da Sociedade Beneficente dos Filhos de Trípoli, Kur e Akar. Em 1935, foi fundado o Clube Líbano Brasileiro e, em 1936, o Clube Sírio-Libanês. Em 1946 foi criado o Clube Monte Líbano e, em 1958, a Liga Libanesa.

As instituições religiosas, embora em menor número, eram referenciais importantes para os imigrantes e seus descendentes. Em 1897, um grupo de fiéis

⁷ A construção de fronteiras culturais é um processo fundamental na produção da etnicidade (Barth 1998 [1969]).

⁸ Tanto a nação, quanto as comunidades diaspóricas são configuradas por formas de imaginação que concebem comunidades supralocais conectadas através de laços culturais, genealógicos e/ou religiosos que permitem sua permanência e coesão no tempo e no espaço (Anderson, 1991; Ho, 2006).

da Igreja Ortodoxa Antioquena fundou a Sociedade Ortodoxa São Nicolau, que foi registrada em cartório em 1900 e teve a Igreja Ortodoxa São Nicolau consagrada em 1918. Em 1901 foi fundada uma Irmandade Maronita (*al-Akhwiya al-Marnuniya*) no Rio de Janeiro (Radawi, 1989, p. 60), porém a Missão Maronita só instalou-se na cidade em 1931 e a Igreja Nossa Senhora do Líbano foi concluída em 1960. Em 1928 foi instaurado o Conselho Grego Católico Melquita, que inaugurou a Igreja de São Basílio em 1941. A Sociedade Beneficente Alauíta do Rio de Janeiro foi fundada em 1931, visando atender a todos os muçulmanos da cidade, e a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, de orientação sunita, foi fundada em 1951.

Escolas e a imprensa em língua árabe completavam a esfera pública étnica onde identidades circulavam e eram debatidas e promovidas como definidoras da comunidade. A primeira escola árabe do Rio de Janeiro teria sido fundada por volta de 1900. Em 1901 foi fundada a “Escola do Sucesso” na Rua do Hospício, mas em 1903 o jornal *Al-Sauab* noticiou que todas as escolas árabes do Rio de Janeiro haviam fechado. No próprio ano de 1903 abriu a escola árabe de Mari Marun Khuri e José Marun Khuri, também na rua do Hospício. Funcionou ainda no Rio a escola *Zahrat al-Ihsan* (Flores do Bem-Fazer). Em 1914 foram criadas a Escola Líbano Brasileira e a Escola Libanesa. Por fim, em 1935 foi fundada a Escola Cedro do Líbano (Radawi, 1989, pp. 136-137; Safady, 1972, p. 333).

No Brasil, principalmente em São Paulo e Rio de Janeiro, na primeira metade do século XX, existiram cerca de 140 jornais e revistas árabes, com cerca de 300 jornalistas neles trabalhando (Radawi, 1989, p. 106). Essas publicações circulavam por toda a América do Sul e Oriente Médio (Logroño-Narbona, 2007, pp. 23-26). Essas publicações veiculavam diferentes projetos nacionalistas e estimulavam um debate que moldou a diversas identidades dos imigrantes de fala e cultura árabe no Brasil, assim como de seus descendentes. A proibição da imprensa estrangeira no Brasil entre 1941 e 1945 levou a um declínio irreversível das publicações árabes no Brasil.

Essas instituições forneceram o quadro institucional tanto para a codificação das identidades diaspóricas que circulavam entre os imigrantes e seus descendentes, quanto para a vivência das mesmas. Embora as diferenças e particularismos das diversas identidades étnicas e nacionais fossem enfatizados por algumas instituições, outras buscavam promover identidades comuns ou, no caso da impossibilidade disso, compromissos abrangentes que permitissem uma convergência em torno de alguns elementos compartilhados. Um exemplo dessa dinâmica é o relato de Wadih Safady, em suas memórias, que “quando a Câmara de Comércio Sírio-Líbano-Brasileira foi fundada [em 1952], o nome árabe não foi mencionado nos estatutos por exigência da facção libanesa. Adotou-se um ambíguo ‘Oriente Próximo’, quando essa expressão caía em desuso” (Safady,

1966, p. 13).

Assim, pode-se dizer que a constituição da coletividade árabe/sírio-libanesa nos grandes centros urbanos do Brasil na primeira metade do século XX foi marcada por tensões criativas. Diferenças internas eram constantemente expressas como identidades distintas e, por vezes, divergentes, ao mesmo tempo que “denominadores comuns” (Eriksen, 1998), tais como uma origem regional ou traços culturais compartilhados, serviam de base para um senso de comunidade, cuja extensão e intensidade era contextualmente construída e vivenciada. Essas tensões eram inscritas na categoria “patrício”, que era comumente usada para designar os membros da coletividade em português, a qual implicava em uma “pátria” compartilhada, a qual poderia ser definida, em termos culturais, como árabe, ou políticos, referente às nacionalidades dos imigrantes.

Comunicando Diferenças: Orientalismo e o “Revival” Étnico da Década de 1980

Apesar da sua pluralidade identitária, a coletividade árabe/sírio-libanesa construiu linguagens compartilhadas de expressão e negociação de suas diferenças culturais a partir das formas pelas quais elas eram imaginadas pela sociedade brasileira. Esse processo foi fundamental para manter uma coesão na comunidade, uma vez que elementos diacríticos de sua diferença, como a língua árabe, foram cada vez mais restritos à esfera privada ou, mesmo, tiveram descontinuada sua transmissão às gerações nascidas no Brasil. Mais que fruto de uma “assimilação” espontânea, a descontinuidade geracional do uso da língua árabe a partir da década de 1930 foi, em grande parte, fruto de estratégias familiares que visavam impedir que as novas gerações fosse alvo de discriminação pela sua diferença cultural⁹.

Por exemplo, Alberto Mussa, escritor de 49 anos, descendente de libaneses e palestinos, relatou que seu pai

contava histórias muito duras de discriminação. Ele era chamado de “turco sujo” e, mesmo na escola, uma professora o discriminava pela sua origem árabe. Por isso meu pai, seu irmão e suas irmãs, se recusavam a falar árabe em público. Eles tinham vergonha quando os pais falavam em árabe em ambientes

⁹ A “alta capacidade de assimilação” destaca-se entre os argumentos usados Salomão Jorge para defender o caráter positivo da “imigração síria” para o Brasil em uma série de artigos publicados no *Diário de São Paulo*. Nestes, em polêmica com críticos da imigração síria/árabe, o autor enfatizava que “O syrio se adapta completamente ao meio brasileiro. Elle é absorvido, assimilado por assim dizer. Pelo hinterland é freqüente encontrar-se o syrio caboclo, sertanejo, caipira, com todos os hábitos do ambiente em que vive. O syrio dedica-se inteiramente ao Brasil” (in Amarílio Junior, 1935, p. 30).

públicos. Eles entendiam o árabe, mas nunca aprenderam a falar. (...) Quando eu era pequeno, com uns dois anos, minha mãe foi hospitalizada e eu fiquei morando com os meus avós em Campos. Assim, eu acabei aprendendo a falar árabe. Quando meu pai soube, ele quis acabar com isso e proibiu que falassem em árabe comigo, o que gerou um conflito com o pai dele. Tal era o horror, o trauma, que ele tinha da discriminação que sofreu por ser árabe¹⁰.

Da mesma forma, as diferenças religiosas eram sub-comunicadas e existia uma pressão social difusa para a adesão ao Catolicismo Romano. A incorporação de devoções e formas de religiosidade católicas geralmente acompanhavam tanto o processo de ascensão social quanto os momentos de crise pessoal, uma vez que ofereciam recursos simbólicos culturalmente sancionados pela sociedade brasileira. Além disso, a falta de instituições teológicas ligadas às igrejas orientais significou que as vocações religiosas que, principalmente para as mulheres, constituíam um importante instrumento de individualização e aquisição de autonomia dentro da estrutura familiar na primeira metade do século XX, teriam que ser realizadas dentro do catolicismo romano.

Do mesmo modo que o comércio e o empreendedorismo constituíam as estratégias preferenciais dos imigrantes árabes/sírio-libaneses se inserirem e legitimarem na sociedade brasileira (Truzzi, 1997), a caridade, cuja realização plena seria a carreira religiosa, era valorizada como o canal preferencial de atuação social pública das mulheres da comunidade árabe. As sociedades beneficentes femininas que foram criadas nas comunidades maronita, ortodoxa, melquita e alauíta visavam atender essa demanda, porém tinham seu impacto limitado pela centralidade cultural do catolicismo romano na sociedade brasileira.

Essa dinâmica fez com que algumas famílias ortodoxas e, mesmo, muçulmanas tivessem freiras católicas entre seus membros. A irmã e biógrafa de Abraão Jabour, que era ortodoxo e foi um importante membro da Sociedade Ortodoxa São Nicolau, era ninguém menos que a irmã Zoé, uma freira católica do Rio de Janeiro que tornou-se nacionalmente conhecida graças ao seu trabalho de assistência aos mendigos e moradores de rua¹¹. Da mesma forma, uma das filhas de Nagib Mussa, ortodoxo natural de Trípoli e radicado em Campos, se tornou freira católica¹². Outro caso significativo é o de Abbas Hussein Ghanem, um dos primeiros imigrantes druzos, que chegou ao Brasil em 1895. Um de seus 7 filhos foi prefeito de Teófilo Otoni, em Minas Gerais, e uma de suas 5 filhas se tornou freira católica, sendo a Irmã Superiora do Hospital Santa Rosália na mesma cidade (Safady, 1966, p. 311).

¹⁰ Entrevista com Alberto Mussa, 2009.

¹¹ Ver Jabour, 1981.

¹² Entrevista com Alberto Mussa, 2009.

Como a língua árabe e as diferenças religiosas tornaram-se subcomunicadas na esfera pública ou descontinuadas nas gerações nascidas no Brasil, emergiram outras formas de expressar e negociar a diferença inscrita nas identidades árabe/sírio-libanesa. A homogeneidade que era projetada nas construções brasileiras dos “turcos” foi mobilizada pelos imigrantes e seus descendentes através da apropriação de estereótipos orientalistas para a construção de formas de expressão identitária e negociação da diferença que fossem aceitáveis para as expectativas culturais da sociedade brasileira. Um exemplo disso é o carnaval, que, desde o início do século XX ofereceu novas possibilidades de expressão lúdica da identidade árabe. Fantasias carnavalescas de beduínos e odaliscas aparecem nas fotos de famílias árabes radicadas no Rio de Janeiro desde a década de 30 (Pinto, 2010).

O jornalista David Nasser e o cartunista Nássara, ambos descendentes de imigrantes libaneses, têm a sua biografia associada com o que talvez tenha sido a mais bem-sucedida expressão da identidade árabe segundo um código cultural “tipicamente” carioca: a marcha de carnaval *Allah-Lá-Ô*. Essa música foi composta em 1940 pelo cartunista Nássara e Haroldo Lobo. Porém, David Nasser reivindicou a autoria de uma primeira versão da música, que teria o mesmo refrão, também em parceria com Haroldo Lobo (Nasser, 1983, pp. 58-59). A música, que remete a visões orientalistas clássicas sobre os árabes como o nomadismo da caravana, o deserto e a religiosidade, tornou-se um clássico carnavalesco que permanece popular até os dias de hoje.

Outro exemplo significativo dessa apropriação do orientalismo como arena de negociação de diferenças foi a carreira de Malba Tahan, pseudônimo de Júlio Cesar de Mello e Souza, sob o qual publicou, a partir de 1930, vários livros passados em um “oriente” imaginário de califas e sultões geralmente descrito com humor e simpatia. Ele não se afirmou apenas como autor de sucesso na sociedade brasileira, mas também teve o reconhecimento das comunidades sírio-libanesas, que, apesar de ele não ter nenhuma ascendência árabe/sírio-libanesa, frequentemente o convidavam para realizar palestras sobre a “cultura árabe” (Pinto, 2010, p. 159). Mello e Souza oferecia, mais que um saber sobre uma cultura árabe por ele idealizada, um imaginário orientalista a partir do qual essas comunidades poderiam negociar sua presença cultural na sociedade brasileira¹³.

O processo de re-significação de categorias identitárias pode ser visto na apropriação jocosa que os imigrantes de fala e cultura árabe e seus descendentes fizeram do próprio estereótipo do “turco mascate”¹⁴, transformando-o em uma

¹³ É interessante contrastar o sucesso das narrativas orientalistas de Mello e Souza com as dificuldades encontradas por Philip Hitti e seus discípulos para criar um curso universitário de língua árabe no Brasil (Karam, 2014, pp. 460-463).

¹⁴ O uso jocoso do próprio termo “turco” é comum em interações entre descendentes de sírio-libaneses no Brasil (Karam, 2007).

figura folclórica inserida no universo cultural carioca. Um exemplo disso foi a criação do “turquinho”, um troféu na forma de um simpático boneco em trajes que remetem ao imaginário orientalista criado em torno das Mil e Uma Noites (turbante, calças bufantes), pela SAARA¹⁵ (Sociedade de Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega). Durante os anos 60 esse prêmio foi dado a personalidades homenageadas em um programa transmitido pela TV Tupi¹⁶ (*ivi*, pp. 147-150).

Um exemplo mais recente de apropriação do imaginário orientalista como para comunicar a identidade árabe são as apresentações de dança do ventre que acontecem em praticamente todos os clubes e associações árabes/sírio-libanesas no Brasil. Embora a dança do ventre seja apresentada no discurso orientado para a sociedade brasileira como um elemento icônico da cultura árabe, os descendentes dos imigrantes de fala e cultura árabe provenientes da Síria, Líbano e Palestina questionam a sua autenticidade como herança cultural. Alguns entrevistados definiram a dança do ventre como uma tradição egípcia e, por conseguinte, estranha às regiões de origem dos imigrantes árabes no Brasil. Uma sócia do Monte Líbano, onde toda a semana é oferecido um “jantar árabe com dança do ventre”, definiu a dança do ventre como “uma tradição inventada, (...) quando começou a moda da dança do ventre eles resolveram colocar [no clube]”. Essa tradição inventada permitiu a criação de uma arena de trocas e negociações identitárias entre os membros da comunidade sírio-libanesa e a sociedade brasileira mais ampla através do consumo lúdico do “oriente” encarnado na dança do ventre.

Porém, como mostra John Karam (2010), a dança do ventre faz parte de uma representação pública de um “oriente” imaginado que permite aos membros da comunidade sírio-libanesa estabelecer hierarquias de gênero, uma vez que as dançarinas, cuja dança é consumida como forma de entretenimento levemente erotizado, geralmente são brasileiras sem origem sírio-libanesa, ao mesmo tempo que negociam diferenças culturais exotizadas com a sociedade mais ampla. Por outro lado, a performance lúdica e rítmica da identidade étnica, como as rodas de *dabke*, é reservada para momentos de “intimidade cultural”, onde os laços familiares e comunitários são tematizados no lugar da corporalidade erotizada.

Embora a oposição entre as performances de *dabke* reservadas aos membros da comunidade, e os espetáculos de dança do ventre abertos ao público em geral seja claramente constitutiva de arenas de intimidade cultural, onde ideais de “autenticidade” são articulados ao universo do parentesco e a construções da comunidade étnica, esta não deve ser vista como uma mera

¹⁵ Sociedade criada em 1962 com o intuito de preservar a área de comércio popular com forte presença imigrante no centro do Rio de Janeiro.

¹⁶ Primeira rede de televisão do Brasil, que funcionou de 1950 a 1980.

expressão do binômio público/privado transposto para as relações comunitárias. A performance “pública” da dança do ventre também constitui-se como arena de intimidade cultural, uma vez que permite formas diferenciadas de apropriação e consumo da mesma. Os membros da comunidade entendem a dança do ventre como um índice de sua identidade étnica, o qual, porém, tem autenticidade questionável e aponta para como a sociedade brasileira lida com a diferença cultural através da exotização erótica.

Assim, para os membros da comunidade, a dança do ventre é também uma performance de construções brasileiras da “arabidade”, o que é reforçado pelas dançarinas serem, quase que invariavelmente, brasileiras sem ascendência árabe/sírio-libanesa (*ibidem*), a qual é oferecida, involuntariamente, para seu consumo e fruição artística/erótica. A própria “inautenticidade” percebida na dança do ventre, que deriva justamente do conhecimento ou da vivência de formas de expressão lúdica da etnicidade “restritas” à comunidade étnica, cria níveis de intimidade cultural que, apesar de publicamente experimentados, são inacessíveis para os que não pertencem a ela.

Isso faz com que a intimidade cultural “irrompa” no espaço público, mas que continue a reforçar as fronteiras entre aqueles que tomam as representações como expressões de realidade culturais vividas e aqueles que têm acesso aos diversos níveis de significado que emergem entre as representações oficiais do grupo e a “privacidade da introspecção coletiva” (Herzfeld, 2005, p. 14). No entanto, os circuitos de intimidade cultural não integram todos os membros do grupo da mesma forma, como a análise de Michael Herzfeld parece sugerir, mas são estruturados a partir de saberes e experiências desigualmente distribuídas entre os mesmos.

Uma grande parte desses saberes de experiências derivam da convivialidade na esfera familiar, que constitui uma arena de intimidade cultural central na estruturação da etnicidade árabe/sírio-libanesa no Brasil, e que permaneceu como a principal arena de transmissão da identidade étnica após o declínio das instituições étnicas e religiosas a partir dos anos 60. Essa importância permanece atualmente. Durante meu trabalho de campo etnográfico na comunidade árabe/sírio-libanesa no Rio de Janeiro em 2009/2010 todos os meus interlocutores colocaram a sua afiliação a uma ou várias das diferentes identidades étnico-nacionais e religiosas que marcam a herança cultural da imigração de fala e cultura árabe no Rio de Janeiro como resultante de uma codificação afetiva dessa herança nas relações familiares e em determinados elementos culturais.

Assim, determinados personagens familiares investidos de afetividade, como a avó, o avô, o pai, a mãe ou, mesmo, um tio, são frequentemente citados como figuras icônicas que encarnam as referências culturais árabes. Do mesmo modo, a comida é um elemento central, que adquiriu maior importância que a

própria língua árabe na codificação e transmissão das referências culturais como arenas de afetividade. A importância das esferas de intimidade cultural na constituição e transmissão da identidade étnica árabe/sírio-libanesa aparece na categoria “primo”, que é comumente usada para designar o reconhecimento de outra pessoa como membro da comunidade imaginada, remetendo ao universo do parentesco e do convívio familiar.

Uma interlocutora apontou para a dinâmica emocional dos processos de codificação identitária das referências culturais árabes ao dizer que

a identidade árabe é uma identidade afetiva, não é uma identidade política, não é uma identidade econômica. Por que? Porque as minhas tias eram queridas, a minha avó era querida, a experiência de estar no meio dessa família, por mais que a família seja sempre uma instituição totalitária, era muito agradável. Eles eram figuras referenciais para a gente. Eles eram os maiores. (...) A minha avó era uma pessoa de grandes discursos, muito afetiva, muito inteligente (...) ela era uma mulher de ação. Entender que isso estava ligado à comunidade árabe, que é óbvio que estava (...) isso era uma coisa muito interessante, muito sedutora. A minha relação com essa identidade é uma relação afetiva. (historiadora, 49 anos, descendente de libaneses)

A importância da culinária árabe como veículo de transmissão cultural foi ressaltada por outro interlocutor, o escritor Alberto Mussa. Apesar de descender de uma linhagem de palestinos e libaneses voltados a atividades intelectuais, ele não recebeu a língua árabe como parte da herança cultural familiar. Assim, ele relata que

Não tinha muita noção que essas coisas ... o jeito de falar, o jeito de argumentar, que isso tivesse uma especificidade cultural relevante. Eu não tinha essa percepção. A única coisa perceptível era a cozinha. Então a culinária é que era a grande marca (...) A minha mãe, que é excelente cozinheira, aprendeu com minha avó. Então hoje, por exemplo, nós temos, não vou dizer uma tradição, mas uma das linhagens culinárias da nossa família aqui, que já está afastada do mundo árabe, foi incorporada pela minha avó e minha mãe aprendeu e faz até hoje. Houve uma absorção total do paladar. Isso foi como a identidade entrou. Naquela idade [infância] eu tinha a noção que eu comia algumas coisas que ninguém comia e que eram muito boas. Eu sabia que eram boas. E era isso, essencialmente” (49 anos, descendente de libaneses e palestinos).

Mesmo tradições religiosas que articulavam-se à identidade árabe/sírio-libanesa eram geralmente vividas através de sua inscrição em formas de convívio familiar e relações afetivas. Rituais, objetos e arenas de interação ligados à

identidade religiosa, constituíam também “lugares de memória”¹⁷ onde a identidade étnica era investida de significados afetivos e biográficos.

Uma historiadora de 49 anos, descendente de libaneses, lembrou a comemoração da páscoa ortodoxa como uma arena de construção da identidade étnica através da convivialidade familiar:

Tem um conjunto interessante de rituais que fazem parte da constituição desse grupo [familiar e étnico], como o fato deles serem ortodoxos, frequentarem a igreja ortodoxa da Gomes Freire e de participarem de todos os rituais ligados à religião. Você tinha a Páscoa que era separada [da Páscoa católica], com aquela missa enorme que durava a noite inteira. Aí os homens chegavam com fome e tinha aquele ‘super’ café da manhã. Tinha ovo cozido colorido, aí as crianças brincavam de ver qual era o ovo que conseguia quebrar os outros.

As transformações da dinâmica do convívio familiar também engendravam adaptações e mudanças na própria vivência das tradições culturais e religiosas como parte desse circuito de intimidade, permitindo que estas continuassem a marcar as relações familiares com elementos étnicos. A interlocutora citada acima apontou para esse processo, lembrando que

Teve uma época que elas [as mulheres da família] transferiram o café da manhã da Páscoa para o lanche. [Elas diziam:] ‘Porque o povo quer ir à praia, então em vez do café da manhã vamos fazer um lanche’. (...) É interessante que a tradição se mantém, mas completamente re-significada, completamente incorporada em um outro código, mas que se mantém e identifica como tal.

Em termos gerais, podemos dizer que a relação afetiva com tradições culturais transmitidas a partir de relações familiares e “linhagens culinárias” constitui uma arena de intimidade cultural na estruturação das formas de vivência e transmissão da etnicidade árabe/sírio-libanesa no Brasil. Essa relação é corporificada como relações afetivas e memórias sensoriais (gostos, cheiros, sons) que remetem ao universo do convívio familiar e da intimidade cultural vivenciada no mesmo, assim como, por vezes, à suposta “terra de origem”¹⁸.

¹⁷ A noção de “lugar de memória” é inspirada na obra de Pierre Nora (1984), sendo uma arena de rememoração na qual identidades são inscritas em temporalidades específicas. Tobias Boos chamou atenção para a manutenção das instituições étnicas libanesas na Argentina como “lugares de memória” mesmo após seu papel associativo e político ter entrado em declínio (Boos, 2015/2016).

¹⁸ Tobias Boos ressaltou a importância de objetos e memórias sensoriais na construção de diferentes esferas de pertencimento entre descendentes de libaneses na Argentina (Boos, 2015, pp.92-94).

Assim, pode-se dizer que a vivência da intimidade cultural no universo das relações familiares produz relações corporificadas, tais como memórias e afetos, com tradições culturais que organizam determinadas formas de ser e estar no mundo, ou seja, sentidos de “sí” ou configurações do “self” (Csordas, 1990). O caráter corporificado dessas relações é expresso no fato de serem expressas através idiomas afetivos codificados em objetos que remetem a pessoas ou a situações de convívio familiar, os quais funcionam tanto como símbolos concretos, quanto como mecanismos mnemônicos das experiências afetivas que conferiram a dimensão existencial das vivências de intimidade cultural na esfera familiar.

Constantemente os interlocutores referiam a esses símbolos concretos ou mostravam os objetos nos quais eles eram materializados. Um médico de 37 anos, descendente de sírios, tinha as painelas de cobre onde sua bisavó e avó cozinhavam como peças decorativas em sua casa. Uma professora de 50 anos, descendente de libaneses, mostrou-me fotografias de sua avó no Líbano. Uma historiadora de 49 anos, descendente de libaneses, narrou como mantém a memória dessa experiência ao mesmo tempo familiar e diaspórica através de objetos, dizendo que “os camelinhos que [minha avó] tinha, de bronze, ficaram comigo, o narguile ficou comigo”.

Textos escritos em árabe têm um lugar particular nesse processo de simbolização, uma vez que o seu significado não está na mensagem textual que veiculam. Cartas, livros e documentos em árabe são cuidadosamente guardados e periodicamente manuseados por descendentes de imigrantes, embora não saibam lê-los e, por vezes, não consigam, mesmo, identificar do que trata seu conteúdo¹⁹. Um advogado de 48, descendente de libaneses, anos mostrou uma antiga cópia manuscrita do alcorão que pertencera ao seu avô, a qual tinha sido guardada e passada pelas gerações da família. Bíblias em árabe, turco ou armênio foram preservadas por famílias cristãs como “patrimônio familiar”, como me definiu uma informante. Uma professora, descendente de libaneses, guardava a correspondência entre seus avós. Um escritor lembrava os livros da biblioteca de seu avô como um elemento importante da sua identidade, embora na época em que teve acesso a eles não soubesse ler em árabe. Várias famílias guardavam certidões, títulos de propriedade ou testamentos como símbolos concretos de sua relação com familiares e, através deles, como a região de origem no Oriente Médio.

¹⁹ Durante meu trabalho de campo inúmeros interlocutores perderam-me para traduzir os textos em árabes que possuíam. Uma família de donos de comércio tinha inclusive vários documentos otomanos escritos em *osmanli*, a língua administrativa do Império Otomano, que mesclava árabe, turco e persa na sua composição.

Alguns textos, principalmente livros, também eram constantemente ressignificados de modo a conectar a trajetória biográfica do indivíduo com a tradição cultural transmitida através do universo da intimidade cultural familiar. Por vezes o contexto mais amplo dessa tradição era mesmo perdido e imaginários orientalistas eram mobilizados para dar significado a símbolos concretos que tinham se tornado opacos àqueles que os tinham como referências identitárias. Um exemplo paradigmático é o caso de uma cartomante de 80 anos, que morava em um subúrbio carioca e cujo pai tinha sido, provavelmente, um *shaykh* druzo do Líbano. Ela usava um livro que pertencera a seu pai como provas do “saber secreto” que tinha lhe sido passado pelo mesmo, ao qual ela referia-se como um “mago” do “Oriente”²⁰. Durante as consultas, o livro era usado como um oráculo que ela “lia”, embora não tivesse sido alfabetizada em árabe, em um murmúrio contínuo que, depois, era “traduzido” aos clientes.

A configurações do self expressas através desses símbolos concretos servem como base para disposições afetivas, cognitivas ou práticas, ou tipos de *habitus* (Bourdieu, 2000 [1972], pp. 256-285), os quais aparecem como indexadores de diferença étnica uma vez que é mobilizada na sociedade mais ampla. Tradicionalmente, esse *habitus* era expresso pela participação na vida comunitária organizada em torno das instituições ou pela manutenção de tradições culturais e memórias ligadas aos imigrantes do Oriente Médio.

Porém, o declínio dessas instituições a partir da década de 1960, assim como das próprias tradições culturais ligadas ao universo da imigração, fez com que novas formas de expressão desse *habitus* começassem a emergir conforme a expressão pública da etnicidade foi ganhando nova legitimidade e aceitação a partir da década de 1980. Vários fatores contribuíram para essa nova emergência da etnicidade na esfera pública, tais como a democratização gradual da vida social e política brasileira, a partir de 1985, e a perda de hegemonia simbólica do discurso assimilacionista ligado ao nacionalismo brasileiro.

Assim, embora tenha havido um incremento na participação de membros das gerações nascidas no Brasil nas instituições étnicas e religiosas ligadas à comunidade árabe/sírio-libanesa, os idiomas de expressão étnica promovidos por elas não conseguiram mais enquadrar as formas de expressão identitária surgidas nesse processo. Novos conteúdos culturais e idiomas étnicos surgiram, alguns claramente locais e outros recriando laços transnacionais biográficos ou imaginados com territórios percebidos como “terras de origem” ou centros simbólicos da identidade.

Para alguns, a expressão da identidade étnica para além dos circuitos de intimidade cultural da convivência familiar estaria ligado ao resgate de seus conteúdos culturais, tais como a língua árabe, elementos culturais ou práticas

²⁰ O livro era um texto religioso druzo.

religiosas; assim como diaspórico, como o estabelecimento de laços transnacionais com a “terra de origem”. Por exemplo, um engenheiro de 30 anos, de ascendência libanesa, definiu a configuração étnica de sua identidade como um sentimento de pertença ligado ao próprio self, declarando: “Eu sempre me senti libanês, embora tenha nascido aqui e não lá”. Esse sentimento o levou a adquirir a cidadania libanesa, formalizando o sentimento de pertencimento à comunidade diaspórica com o estabelecimento de laços transnacionais baseado no pertencimento jurídico-político à nação libanesa.

Paralelamente, ele empenhou-se na aquisição de conteúdos culturais que permitissem uma vivência e expressão cotidiana dessa identidade, que estava ancorada em laços afetivos e no convívio com figuras-chave do universo familiar. Segundo ele, “Eu queria ter uma música árabe e procurava na internet. Eu sempre conversava com a minha avó e ela contava como era a vida no Líbano”. O foco no aprendizado da língua árabe como diacrítico definidor da identidade permitiu a articulação entre os diversos universos de vivência identitária, das memórias familiares ao universo da cidadania transnacional. Assim, ele relatou que “surgiu o interesse de aprender a língua [árabe]. Na minha opinião, é fundamental para todo mundo que tem essa identidade, que procura resgatar isso dentro de si ... eu acho que a primeira coisa é a língua. Culturalmente tudo passa pela língua. É o mais importante”. Desse modo, embora a identidade libanesa tenha sido passada como tradição familiar, a sua apropriação como quadro de referência biográfica foi um processo de aquisição de determinadas competências culturais como a língua árabe e a participação formal no universo jurídico-político da cidadania libanesa. Em outros casos, porém, a identidade étnica árabe, síria ou libanesa permanece com uma dimensão estritamente diaspórica, não implicando na reivindicação de pertencimentos transnacionais. Como afirmou um profissional da educação de 49 anos, descendente de libaneses: “Eu não sou libanês, por mais próximo que eu seja. E sou, porque participo de “n” entidades [sírio-libanesas]! Mas eu não tenho a cabeça de quem nasceu lá”.

A dimensão transnacional também apareceu em elaborações de idiomas de expressão identitária a partir de tradições religiosas ligadas ao Oriente Médio. A religião nem sempre é a primeira referência cultural nessa elaboração identitária, que resulta de um processo que passa por diversos referenciais, tais como a língua árabe ou questões da geopolítica e história do Oriente Médio. O ponto de partida ou de referência geralmente era alguma figura importante do universo familiar em termos de exemplaridade, autoridade ou afetividade, ou, mesmo, símbolos concretos e experiências vividas nos circuitos de intimidade cultural, como a culinária.

Esse foi o caso de um estudante universitário de 25 anos, neto de um dos primeiros presidentes da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, de orientação sunita, que foi morar com a família em Trípoli, Líbano, para aprender a língua árabe segundo o desejo de seu pai. Como a referência religiosa era muito forte em sua família, a língua árabe serviu de porta de entrada no Islã sunita, ficando a dimensão étnica da identidade em segundo plano. Ele resumiu sua trajetória dizendo que “Lógico que eu ia adquirir alguns traços culturais, mas o principal era a língua [...] Música, dança [árabe], eu nunca gostei. Eu acho que eu acabei do jeito que meu pai gostaria que eu fosse. Eu sou muçulmano”.

Essa re-orientação de referências culturais para o universo religioso também apareceu na trajetória de outro estudante universitário, de 21 anos, cuja ascendência materna ele próprio definiu como “*sírio-libanesa*” (avô nascido em Damasco, Síria, e avó nascida em Zahle, Líbano), porém em contexto cristão. Ele relatou que

o contato direto era com a língua [árabe] que os meus avós falavam. Era bem marcante também a comida que a minha avó faz até hoje. Eu adoro! [...] No colégio eu aprendi sobre o mundo árabe. Fiquei interessado. Aí levei coisas que eu tinha em casa para mostrar [...] Mais adolescente eu estudei sobre o conflito entre Israel e os palestinos. Na época eu achava que isso era mais diretamente relacionado com a identidade árabe.

Após construir uma identidade étnica árabe a partir de referenciais da história contemporânea do Oriente Médio, ele relata que “depois, em 2005 aproximadamente, veio o interesse pela Igreja Melquita [...] Em 2005 eu comecei a freqüentar a Igreja [Melquita] de São Basílio. Até descobri que meu avô vinha todo domingo! Eu passei a vir com ele”. A trajetória de construção da identidade, que parte das experiências vividas no contexto familiar, retorna a este através da figura do avô, permitindo que a intimidade cultural “irrompa” na esfera pública e dê uma dimensão existencial à afiliação religiosa, a qual acaba por suplantar o caráter étnico da mesma. Como ele definiu “A religião me move mais [...] Eu penso mesmo em ser padre melquita”²¹.

Esses exemplos mostram como a intercessão com outras normatividades, como o universo religioso, pode levar à resignificação das referências culturais das identidades árabes/sírio-libanesas construídas pelos sujeitos e à diluição ou apagamento de sua dimensão étnica, mesmo quando essa aparece como elemento impulsionador no início do percurso. Tal possibilidade é criada pelo declínio da força disciplinadora das instituições étnicas e a consequente

²¹ Efetivamente, o jovem foi ao Líbano onde estudou em um seminário da Igreja Melquita. Porém, não chegou a ser ordenado padre, retornando ao Brasil sem completar a sua formação eclesiástica.

fragmentação dos processos de construção de identidades e idiomas étnicos. Essa fragmentação ou pluralização pode levar à criação de expressões étnicas inscritas nas trajetórias biográficas, sem implicações necessárias de pertencimento a coletividades estruturadas.

Assim, relações afetivas com as tradições passadas através da vivência familiar podem ser mobilizadas como quadros de referência e fonte de inspiração para projetos pessoais. Por sua vez, esses projetos servem de referências reflexivas para o posicionamento social e existencial dos sujeitos através de suas identidades étnicas.

Uma historiadora de 49, descendentes de libaneses, que usou fotos e documentos de sua família em sua tese de doutorado relatou que

a forma como esse conjunto de referências afetivas [da identidade árabe] elas foram sendo passadas teve a ver com o fato de eu trabalhar com elas na tese [de doutorado em história]. Eu tomei posse disso e trabalhei racionalmente com isso. Ela [Mariana Jabour, a avó da entrevistada] estava viva quando eu defendi a tese, quando eu escrevi o livro, o artigo. Ela tinha uma felicidade, porque era como se realmente ela tivesse colocado na minha mão um legado e eu tivesse feito bom uso disso.

De maneira análoga à Igreja Melquita para o estudante universitário citado acima, projeto intelectual permitiu conectar as referências da intimidade cultural com a expressão pública de uma identidade gerada a partir delas. Porém, enquanto no primeiro exemplo isso levou a uma afiliação e participação em uma comunidade religiosa e suas instituições, no segundo a expressão da etnicidade está inscrita na própria trajetória biográfica, posicionando o sujeito em relação à comunidade árabe/sírio-libanesa, mas não criando uma afiliação institucionalizada ou, mesmo, uma participação na vida coletiva da mesma.

Esse posicionamento do sujeito pode, mesmo, criar um distanciamento crítico em relação das expectativas culturais tanto da comunidade árabe/sírio-libanesa, quanto da sociedade brasileira. Uma acadêmica da área de letras de 44 anos, descendente de sírios e libaneses alauítas, relata que pôde conciliar sua identidade árabe com a identidade brasileira através do estudo da obra de Salman Rushdie na sua tese de doutorado em literatura na UNICAMP. Nas suas palavras:

Através do estudo dos filtros que um escritor indiano usa para escrever um romance em língua inglesa [...] pude perceber que eu não precisava ser xenofóbica [se afastando dos não-árabes] como a minha família e comunidade queriam, nem negar minha origem como a sociedade propunha. Quando as pessoas sabiam que eu era árabe ainda achavam exótico, mas quando eu dizia que era muçulmana me olhavam como se fosse algo de outro mundo.

A partir da apreensão intelectual da realidade cultural das diásporas muçulmanas na Europa, mediada pela obra de Salman Rushdie, ela construiu uma perspectiva crítica tanto da construção das fronteiras identitárias feita pela comunidade árabe quanto das pressões assimilacionistas da sociedade brasileira.

Hoje em dia eu entendo que sou árabe. Eu sou filha de árabe. Eu falo árabe. Eu sou envolvida com a cultura. Eu escrevo sobre [os árabes], eu estudo sobre a cultura, mas é por que eu já tenho meu status social reconhecido pela comunidade ... pelo Brasil. Eu posso reivindicar essa minha identidade, essa minha origem ... enquanto você não tem [reconhecimento social] você não pode [...] Eu entendi que posso ser árabe e brasileira. Eu não preciso ficar reforçando minha identidade com afirmações estereotipadas, pois tenho uma identidade definida. Eu posso ser um e outro, não preciso escolher entre ser um ou outro.

As experiências geradas pela vivência de tradições e referências culturais árabes/sírio-libanesas inscritas nas interações familiares também serviram como base ou material para projetos de criatividade intelectual e artística. A partir da década de 1970 um grupo de escritores de origem árabe que ganhou destaque na literatura brasileira com obras que tratam de temáticas ligadas à cultura árabe e à imigração árabe/sírio-libanesa para o Brasil. Esse grupo inclui o paulista Raduan Nassar; o amazonense Milton Hatoum; o catarinense, nascido no Líbano, Salim Miguel; e o carioca Alberto Mussa.

Não é por acaso que a maioria desses escritores tratou, com narrativas ficcionais ou auto-biográficas, exatamente da vivência familiar de famílias imigrantes do Oriente Médio, com suas lutas, conflitos e dramas. Essas narrativas literárias apresentaram para o público brasileiro versões dramatizadas da “intimidade cultural” que configurava a particularidade étnica da própria trajetória biográfica de seus autores. A única exceção é a obra de Alberto Mussa que, ao invés de focar no universo familiar, usou a composição dos “poemas suspensos” (*al-Mu’alaqat*), como é conhecida a compilação de poesia árabe pré-islâmica, como inspiração para seu livro *O Enigma de Qaf* (Mussa, 2004), além de publicar uma tradução para o português dos poemas suspensos.

No entanto, a relação entre a temática árabe não ligada à imigração para o Brasil dos livros de Alberto Mussa não está desconectada do círculo de intimidade cultural da vivência da cultura árabe como parte da vida familiar. Descendente de intelectuais libaneses e palestinos, Alberto Mussa lembra da biblioteca de seu avô e como, apesar de só ter aprendido a ler árabe como adulto, estava em contato tanto com uma cultura erudita em árabe, quanto com uma transmissão oral de histórias e provérbios. Nas suas palavras “Minha avó

contava histórias, o meu avô era o cara das frases lapidares, das sentenças sapienciais”²².

Já engajado na sua carreira literária, Alberto Mussa leu uma tradução francesa dos *Mu'alaqat* que era acompanhada das lendas dos poetas. Nas suas palavras,

Essas lendas conjugadas com versos realmente trouxeram um universo que eu realmente não conhecia em lugar nenhum. [...] A literatura pré-islâmica é primeiro uma literatura oral. Foi escrita depois [...] Eu fiquei fascinado por aquilo. Aí eu comecei a comprar tudo que era tradução dos *Mu'alaqat*. E comecei a ler até ter lido todas integralmente, pelo menos nas principais variantes ou as variantes mais aceitas.

A leitura dos *Mu'alaqat* permitiu a Alberto Mussa integrar as referências culturais árabes ao seu projeto criador na literatura. “Foi talvez em termos de impacto literário o maior que eu já sofri. [...] Porque eu acho que naquele momento todo aquele passado que não tinha uma identidade específica, é como se eu tivesse a oportunidade de resgatá-lo”²³.

Assim, a poesia árabe pré-islâmica, com sua articulação particular entre oralidade e escrita, que o levou a aprender a língua árabe, permitiu articular sua atividade literária com o universo de intimidade cultural que o posiciona biograficamente na sociedade brasileira. Segundo suas palavras: “Ganhei uma identidade árabe. Foi quando eu aprendi o árabe, o que remete àquela história do meu avô, que você só é quando conhece a língua²⁴ [...] Eu nunca percebi isso de forma tão intensa quanto depois de ter feito não só a ficção, mas ter feito a tradução”.

Como pode-se ver na fala do autor, o processo de aquisição de competência linguística no árabe permitiu-o expressar as conexões afetivas com uma série experiências moldadas a partir de referências da cultura árabe como uma identidade étnica, especificamente, árabe. De forma similar aos casos anteriormente analisados, a elaboração de um idioma étnico de publicização inclui o resgate de figuras paradigmáticas do convívio familiar e de ideais proclamados em contextos de intimidade cultural, apontando para a “nostalgia estrutural” (Herzfeld, 2005, p. 145) que perpassa a construção de expressões da etnicidade, seja em um enquadramento institucional e coletivo, seja em termos biográficos e voltado para o posicionamento de trajetórias individuais.

²² Entrevista com Alberto Mussa, 2009.

²³ Entrevista com Alberto Mussa, 2009.

²⁴ Segundo Alberto Mussa, o seu avô, Nagib Mussa, costumava dizer que a nacionalidade da pessoa seria a língua na qual ela conseguisse se expressar (Entrevista com Alberto Mussa, 2009).

Conclusão

A constituição da etnicidade árabe/sírio-libanesa no Rio de Janeiro foi marcada pela complexa articulação entre esferas públicas, definidas pelas instituições étnicas e religiosas, e esferas de intimidade cultural, que eram constituídas a partir de experiências estruturadas no convívio familiar através das quais tradições culturais eram inscritas em relações pessoais e memórias biográficas investidas de afetividade. Essa articulação nunca baseou-se em fronteiras definidas, sendo dinâmica e contextual, pois formas públicas de expressão da etnicidade poderiam ser perpassadas por circuitos de intimidade cultural que excluía aqueles que não possuíam os saberes, percepções ou gostos adquiridos em arenas mais “restritas”.

A importância das arenas de intimidade cultural na configuração e transmissão da etnicidade árabe/sírio-libanesa permitiu que esta constituísse um imaginário étnico capaz de dar conta de importantes diferenças internas em termos religiosos e nacionais, reconfigurando-se de forma caleidoscópica em cada contexto, onde fragmentos são recompostos para criar novos padrões. Do mesmo modo, a apropriação do imaginário orientalista permitiu a negociação da diferença cultural segundo as próprias construções brasileiras da mesma, transformando estereótipos em uma linguagem comum à comunidade.

As novas expressões da etnicidade árabe/sírio-libanesa que emergiram desde a década de 1980 também estão ancoradas nas arenas de intimidade cultural criadas pela transmissão de tradições culturais mediada pelas relações familiares. Porém, elas apresentam uma enorme diversidade nas formas de construir, comunicar e vivenciar os idiomas étnicos criados a partir dessas arenas, uma vez que as instituições religiosas e étnicas perderam muito de seu poder de disciplinar identidades e fornecer quadros comuns de expressão étnica na esfera pública.

Embora o pluralismo de identidades e imaginações étnicas não seja desconhecido da história da coletividade árabe/sírio-libanesa no Rio de Janeiro, ou, mesmo, em outros lugares do Brasil, o alto grau de individuação desse processo permitiu formas mais difusas de vivência étnica na esfera pública, para além do pertencimento a uma coletividade organizada. Desse modo, a etnicidade árabe/sírio-libanesa reconfigurou-se em uma multiplicidade de coletividades e “categorias étnicas” (Handelman, 1977) difusas, que permitem que as identidades sejam mobilizadas atualmente para dar sentido e posicionamento social às trajetórias individuais.

Bibliografia

- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso, 1991.
- AMARILIO JÚNIOR. *As Vantagens da Imigração Síria no Brasil*. Rio de Janeiro, Off. Gr. da S.A. A Noite, 1935.
- BARTH, Fredrik. "Introduction" in BARTH, Fredrik (coord.) *Ethnic Groups and Boundaries*. Prospect Heights, Waveland Press, 1998 [1969].
- BASTANI, Tanus. "A Emigração Libanesa para o Brasil" in JORGE, S. (coord.) *Álbum da Colônia Sírio-Libanesa no Brasil*. São Paulo, Sociedade Impressora Brasileira, Brusco & Cia., 1948 [1945].
- BOOS, Tobias. "Esferas árabes en Argentina: La construcción emocional de una comunidad étnica". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, n. 77, v. 28, 2014. (pp. 141-164).
- BOOS, Tobias. "Argentinians of Lebanese Descent in the Globalised World: Atmosphere and Ethnic Spheres". *Geographische Zeitschrift*, n. 3, v. 103, 2015. (pp. 80-98).
- BOOS, Tobias. "Las asociaciones libanesas en Argentina: lugares de memoria, espacio de representación cultural". *Thule: Rivista Italiana di Studi Americanistici*. 38/39-40/41, 2015/2016. (pp. 977-1006).
- BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une Théorie de la Pratique: Précédé de Trois Études d'Ethnologie Kabyle*. Paris, Seuil, 2000 [1972].
- CHATTERJEE, Partha. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, Princeton University Press, 1993.
- CSORDAS, Thomas. "Embodiment as Paradigm for Anthropology". *Ethos*, n. 1, v. 18, 1990. (pp. 5-47).
- DUOUN, Taufik. *A Emigração Sírio-Libanesa às Terras de Promissão*. São Paulo, Editora Árabe, 1944.
- ERIKSEN, Thomas. *Common Denominators: Ethnicity, Nation-Building and Compromise in Mauritius*. London, Berg, 1998.
- HANDELMAN, Don. "The Organization of Ethnicity", *Ethnic Groups*, v. 1, 1977. (pp. 187-200).
- HERZFELD, Michael. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. London, Routledge, 2005.
- HO, Engseng. *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*. Berkeley, University of California Press, 2006.
- JABOUR, Irmã Zoé. *Meu Irmão Abrahão*. Rio de Janeiro, Associação Cultural Internacional Gibran, 1981.
- KARAM, John. *Another Arabesque: Syrian-Lebanese Ethnicity in Neoliberal Brazil*. Philadelphia, Temple University Press, 2007.

- KARAM, John. "Belly Dancing and the (En) Gendering of Ethnic Sexuality in the Mixed Brazilian Nation". *Journal of Middle East Women's Studies*, v. 6, 2010. (pp. 86–114).
- KARAM, John. "Philip Hitti, Brazil and the Diasporic Histories of Area Studies". *International Journal of Middle East Studies*, n. 3, v. 46, 2014. (pp. 451-471).
- KNOWLTON, Clark S. *Sírios e libaneses: mobilidade social e espacial*. São Paulo, Anhambi, 1960.
- KURBAN, Taufik. *Os Syrios e Libanezes no Brasil*. São Paulo, Sociedade Imprensa Paulista, 1933.
- LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo, UNESP, 2001.
- LOGROÑO-NARBONA, Maria del Mar. *The development of nationalist identities in French Syria and Lebanon: a transnational dialogue with Arab immigrants to Argentina and Brazil, 1915-1929*. 2007. Ph.D. Dissertation – Department of History, University of California, Santa Barbara, 2007.
- MUSSA, Alberto. *O Enigma de Qaf*. Rio de Janeiro, Record, 2004.
- NASSER, David. *Parceiro da Glória*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1983.
- NORA, Pierre. *Les Lieux de Mémoire*. v.1. Paris: Gallimard, 1984.
- PINTO, Paulo G. *Árabes no Rio de Janeiro: Uma Identidade Plural*. Rio de Janeiro, Cidade Viva, 2010.
- RADAWI, Majid. *Al- Hijra al-'Arabiyya ila al-Brazil, 1870- 1986*. Damasco, Dar Tlas, 1989.
- SAFADY, Jorge. *A Imigração Árabe no Brasil (1880-1871)*. São Paulo, FFLCH/USP, 1972.
- SAFADY, Wadih. *Cenas e Cenários dos Caminhos de Minha Vida*. Belo Horizonte: Estabelecimentos Gráficos Santa Maria, 1966.
- TRUZZI, Oswaldo. *Patrícios: Sírios e Libaneses em São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1997.

Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto é Ph.D. em Antropologia pela Boston University. Ele é professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, onde também é o coordenador do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM). Realizou trabalho de campo etnográfico na Síria (1999-2010), Iraque (2012-2013) e com comunidades muçulmanas no Brasil (2003-2017) e no Paraguai (2005, 2006, 2011, 2015).

Contacto: philu99@gmail.com

Recibido: 31/01/2018

Aceptado: 02/05/2018