UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E CULTURA

GUILHERME OLIVEIRA CURI

O MAHJAR É AQUI: a comunicação contra-hegemônica dos intelectuais árabe-brasileiros

RIO DE JANEIRO
2018

Guilherme Oliveira Curi

O MAHJAR É AQUI: a comunicação contra-hegemônica dos intelectuais árabe-brasileiros

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Comunicação e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Mohammed ElHajji

RIO DE JANEIRO

2018

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Mohammed ElHajji (ECO/UFRJ) – Orientador.

Profa. Dra. Camila Escudeiro (Universidade Metodista de São Paulo)

Pr. Dr. Murilo Meihy (PPGHC/UFRJ)

Prof. Dr. Muniz Sodré de Araújo Cabral (ECO/UFRJ)

Profa.. Dra. Raquel Paiva (ECO/UFRJ)

Profa. Dra. Catalina Revollo (EICOS/UFRJ)

UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO

ECO PÓS

ATA DA 458ª SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE DE DOUTORADO DEFENDIDA POR GUILHERME OLIVEIRA CURI NA ESCOLA DE COMUNICAÇÃO DA UFRJ

Aos dezessete dias do mês de maio de dois mil e dezoito, às treze horas, na sala 143 da Escola de Comunicação da UFRJ, foi realizada a defesa de tese de doutorado de **Guilherme Oliveira Curi**, intitulada: "***O MAHJAR É AQUI: A COMUNICAÇÃO CONTRA-HEGEMÔNICA DOSINTELECTUAIS ÁRABE-BRASILEIROS"*** perante a banca examinadora composta por: **Mohamed ElHajji**[orientador(a) e presidente], **Muniz Sodré de Araújo Cabral, Raquel Paivade Araújo Soares, Murilo Sebe Bon Meihy, Camila Escudeiro e CatalinaRevollo Pardo.** Tendo o(a) candidato(a) respondido a contento todas as perguntas, foi sua tese:

☒ aprovada ☐ reprovada ☐ aprovada mediante alterações

_____

_____

_____

E, para constar, eu, Rodrigo de Souza Lessa, lavrei a presente, que segue datada e assinada pelos membros da banca examinadora e pelo(a) candidato(a) ao título de Doutor(a) em Comunicação e Cultura.

Rio de Janeiro, 17 de maio de 2018

Mohamed ElHajji[orientador(a) e presidente]

Muniz Sodré de Araújo Cabral [examinador(a)]

Raquel Paiva de Araújo Soares [examinador(a)]

Murilo Sebe Bon Meihy[examinador(a)]

Camila Escudeiro [examinador(a)]

Catalina Revollo Pardo

CatalinaRevollo Pardo[examinador(a)]

Guilherme Curi

Guilherme Oliveira Curi

* As atas de defesa de tese/apresentação de dissertação dos Programas de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro somente geram efeitos após sua homologação pelo CEPG.

Ao meu avô, Melik,
meus pais, Marcia e Mauro, meus
irmãos, Jorge e Marina, e
à minha filha Maria Clara,
com amor e alegria**.**

RESUMO

CURI, Guilherme Oliveira. O Mahjar é Aqui: A comunicação contra-hegemônica dos intelectuais árabe-brasileiros. Rio de Janeiro, 2018. Tese de Doutorado em Comunicação e Cultura - Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

Objetivamos analisar, a partir da ótica das ciências da comunicação, a construção da identidade árabe-brasileira, através da trajetória da comunidade sírio-libanesa no Brasil, suas formas de representação e, principalmente, auto-representação. A atenção especial é voltada para aquilo que chamamos de comunicação *intelectual contra-hegemônica* desses imigrantes no *mahjar*, que na língua árabe significa estado de migração, exílio. No entanto, esta definição não é estática pois, à medida que esses imigrantes decidem permanecer no Brasil, a própria concepção de m*ahjar* se modifica, é reinventada, ressignificada.
Ao atentarmos para trajetória da literatura árabe e para o Renascimento Árabe moderno - *al-Nahda* - observamos com surpresa e fascínio que seus momentos mais decisivos na diáspora desdobram-se na América Latina, mais precisamente no Brasil, na primeira metade do século XX. Um dos principais grupos no país que integra esse movimento é a Liga Andaluza de Letras Árabes, composta por escritores e poetas sírio-libaneses, com intensa produção entre as décadas de 1930 e 1950. No entanto, ao aportarem nas novas terras, os árabes depararam-se com um universo cultural no qual já circulavam algumas representações sobre quem eles eram e qual seria o lugar possível na sociedade brasileira, repleto de estereótipos e estigmas que se modificaram ao longo dos anos. Logo, através da mídia impressa e da literatura, esses imigrantes encontraram um meio de desconstruir essas imagens estigmatizadas, de diferentes maneiras, algo que se faz presente até hoje.

Palavras-chave: migrações transnacionais; comunicação; literatura árabe, história da mídia, identidade, diáspora, representação.

ABSTRACT

We aim to analyse, from the communication sciences the point of view, the construction of the Arab-Brazilian identity, through the trajectory of the Syrian-Lebanese community in Brazil. Our aim is to understand its forms of representation and, mainly, the *counter-hegemonic intellectual communication* of these immigrants in the mahjar, which in Arabic language means a state of migration, the exile. However, this definition is not static, mostly because the average of these immigrants decide to remain in Brazil. As a result, the very conception of mahjar has been modified, reinvented and re-signified. When we look at the trajectory of Arab literature and the modern Arabic Renaissance - *al-Nahda* - we witness with surprise and fascination that its most decisive moments in the diaspora unfold in Latin America, more precisely in Brazil in the first half of the twentieth century. One of the main groups in the country that compose this movement is the "Liga Andaluza de Letras Árabes", a collective of Syrian-Lebanese writers and poets, with intense production between the decades of 1930 and 1950. However, as they landed on the new lands, the Arabs encountered a cultural universe in which some representations were already circulating about who they were and what would be their possible place in the Brazilian society, full of stereotypes and stigmas that have changed over the years. Soon, through the newspapers and literature produced by them, these immigrants found a way to deconstruct these stigmatized images, in different ways. Something that is still present today.

Keywords: transnational migrations; communication; Arabic literature, media history, identity, diaspora, representation.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa da atual região da Andaluzia, Espanha.....77

Figura 2 - Mapa da expansão do Império Otomano ao longo dos séculos.....80

Figura 3 - Registro de imigrantes sírios na Feira Chega Junto.....207

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Fluxo de chegada de imigrantes no Brasil entre os anos 1884 e 1943.....177

Tabela 2 – Chegada de imigrantes no Brasil por nacionalidade entre os anos de 1945 e 1974.....195

Tabela 3 - Refugiados reconhecidos no Brasil por nacionalidade, de 2007 a 2017.....197

Tabela 4 - Periódicos árabe-brasileiros da primeira metade do século XX, no acervo da Biblioteca Nacional.....214

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....10

1 CULTURA, ETNICIDADE E DIÁSPORA NA CONTEMPORANEIDADE.....19

1.1 De que cultura estamos falando? 21

1.2 Hegemonia e contra-hegemonia midiática.....30

1.3 Sociedade civil e os intelectuais orgânicos.....37

1.4 O lugar da etiniciade 40

1.5 Como pensar as identidades na diáspora?.....55

2 HISTÓRIA E GEOGRAFIA DA IDENTIDADE ÁRABE CONTEMPORÂNEA.....62

2.1 Uma genealogia idealizada: passado/presente da identidade árabe 64

2.2 O eterno período *Al-Andaluz* 72

2.3 A ascensão e declínio de um império 76

2.4 *Al-Nahda*, os paradigmas do Renascer e a mídia impressa 80

2.5 *Al-Qawmiyya, Al- Wataniya* e *Ummah* 89

2.6 Pan-arabismos, primaveras e caos 97

3 O FARDO DAS REPRESENTAÇÕES OU COMO ESCAPAR DOS ESTEREÓTIPOS: O ORIENTALISMO PARADIGMÁTICO 111

3.1 O jogo dual: representar e ser representado.....113

3.2 Que Outro é este na cultura imperialista e pós-colonial? 124

3.3 Para que servem os estereótipos e a produção de significados mutáveis 134

3.4 Nações e nacionalismos: Ou, quem precisa de uma identidade nacional? 144

4 DIÁSPORA ÁRABE NO BRASIL 152

4.1 A diáspora sírio-libanesa no mundo moderno e contemporâneo.....154

4.2 A emigração e as narrativas para além de *Bilad al-Cham* 169

4.3 A trajetória social e cultural dos primeiros imigrantes sírio-libaneses no Brasil 174
4.4 A negociação e a representação identitária do árabe-brasileiro.....184
4.5 O incessante fluxo migratório árabe 192
5 O MAHJAR É AQUI! 206
5.1 Surgimento e expansão da imprensa e da literatura árabe na diáspora.....208
5.2 Para muito além das fronteiras: a Liga Andaluza de Letras Árabes 218
5.3 A segunda geração de intelectuais árabe-brasileiros 227
5.4 O discurso contra-hegemônico do Instituto da Cultura Árabe.....241
5.5 A Andaluzia do futuro: presenças árabes no Brasil contemporâneo 251
5.6 Os sons do *mahjar* 254
CONCLUSÃO.....260
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 263
ANEXOS.....269

INTRODUÇÃO

Todos somos migrantes. O ato de migrar é imanente ao ser humano, que se desloca para um novo mundo desde o seu nascimento. Ao chegar, ganha um nome, identidade, gênero, etnia, aprende uma nova língua, se insere em uma nova cultura e passa a habitar, na maioria das vezes, algum estado-nação, com suas respectivas fronteiras políticas e composições sociais.

Na modernidade, para além de sua imanência, a migração torna-se um *fato social total*[1], pois envolve praticamente todas as esferas das relações humanas e práticas culturais sociais, a partir de seu duplo componente: a ordem de emigrar e imigrar. Duas ordens solidárias, relacionadas entre si, fundamentalmente relacionadas à ordem nacional, na concepção de Sayd (1998).

Logo, esta ligação, entre o duplo componente do *migrar* e o *nacional,* andam na mesma estrada, tocam na mesma orquestra e ambas ganham significados discursivos nos dois últimos séculos, fruto da própria mobilidade humana, que cresce verticalmente, em números nunca antes imaginados, e da radical transformação da relação entre tempo/espaço, reflexo do desenvolvimento descomunal das novas tecnologias da informação e comunicação.

No ano 2000, por exemplo, o relatório das Organização das Nações Unidas (ONU), apontava para a duplicação do número global de migrantes no mundo nos últimos 25 anos, registrando a presença de 175 milhões de pessoas que viviam fora de seus países de origem[2]. Em 2010, essa soma atingiu 214 milhões[3].

Atualmente, de acordo com o novo relatório da Organização Internacional para Migrações[4] (OIM), de 2018, calcula-se que existam 224 milhões de pessoas residindo em outros países diferente dos seus, algo que representa 3,3 % da população mundial. Estima-se que, caso o crescimento se mantenha, em 2050, o número de migrantes em todo o mundo poderá chegar a 405 milhões.

Logo, a reorganização nas tendências e características dos fenômenos migratórios no mundo exigem uma reavaliação dos paradigmas para a compreensão e análise das *migrações*

---

[1] Segundo Lukes (2007, p. 21-24), o fato social total, tanto para Marcel Mauss (1872-1950) e para Emile Durkheim (1858–1917), pode ser interpretado como uma atividade que tem implicações em toda a sociedade, nas esferas econômicas, jurídicas, políticas e religiosas. A migração, percebida como tal, nesse sentido, informa e organiza contextualmente as instituições e práticas aparentemente bastante distintas, mas que, através dela, dialogam entre si.

[2] Guia das Migrações Transnacionais e Diversidade Cultural para Comunicadores – Migrantes no Brasil. Disponível em: <http://www.iom.int/cms/migration-health>. Acesso em: mar. 2014

[3] Ibidem.

[4] Disponível em: <https://www.iom.int/wmr/world-migration-report-2018>. Acesso em: mar. 2018.

transnacionais ou *internacionais*[5]*,* ponto caro neste trabalho, na medida em que as novas modalidades de deslocamentos humanos não são mais caracterizadas apenas por sua expressão numérica, mas marcadas por uma rede complexa de significados, decorrentes de diferentes diásporas[6], nas quais a diáspora árabe moderna está inserida.

O fenômeno migratório atual é assim caracterizado, de acordo com Mohammed ElHajji (20012, p.34) por "laços de sentido que se tecem e se densificam, costurando a teia simbólica global que vem cobrindo o mundo e reformulando a sua morfologia social e humana – discursiva, imaginária e biológica".

Dentro desta *teia simbólica global*, está a comunicação, concebida, aqui, como processo de vinculação social e interação intersubjetiva. Arena fundamental onde se negocia o status social, cultural e político das migrações. ,

De acordo com o filósofo da contemporaneidade, Muniz Sodré (2014, p.15), na sociedade atual, "a comunicação revela-se como principal forma organizativa". E completa: "Acentuamos o 'revelar-se' porque comunicação significa, de fato, em sua radicalidade", ou seja, "o fazer organizativo das mediações imprescindíveis ao comum humano, a resolução aproximativa das diferenças pertinentes em formas simbólicas". Para o autor, "as coisas, as diferenças aproximam-se como entidades comunicantes porque se encadeiam no vínculo originário (uma marca de limites, equiparável ao sentido) estabelecido pelo símbolo". Segundo Sodré, não devemos entender o símbolo como uma figura secundária de linguagem ou "como um epifenômeno linguístico, mas como o trabalho de relacionar, concatenar ou pôr em comum (syn-ballein) formas separadas, ao modo de um equivalente geral, energeticamente investido como valor e circulante como moeda, falo, pai, monarca, signo", ou seja, "como originárias mediações simbólicas que se desdobram em economia, psiquismo, parentesco, política e linguagem".

Logo, assim como também afirma Sodré (2006, p. 14), os "desafios da comunicação enquanto *práxis* social [...] é a de suscitar uma *compreensão"*. Em outras palavras, um "conhecimento e ao mesmo tempo uma aplicação do que se conhece, na medida em que os sujeitos implicados no discurso orientam-se, nas situações concretas da vida, pelo sentido comunicativamente obtido".

---

[5] De acordo com o relatório da OIM, a migração internacional é "um fenômeno complexo que afeta uma multiplicidade de aspectos econômicos, sociais e de segurança em nosso cotidiano, em um mundo cada vez mais interconectado" (OIM, 2018, p. 1, tradução nossa).

[6] Por hora, utiliza-se aqui o conceito da Organização Internacional para as Migrações (OIM) que define diáspora como qualquer pessoa ou população étnica que abandona a pátria tradicional da sua etnia, estando dispersa por outras partes do mundo.

Nesse sentido, como nos lembra Bezerra Jr. (1999, p. 14-15) que, se, de fato, os movimentos migratórios estão marcados por rupturas, perplexidades, desorientações, não seria menos verdade observamos que do outro lado da moeda encontramos um processo complexo de enfrentamento e combate à diferença, de elaboração da "estranheza intrigante, que remete o sujeito a uma reinvenção de si, a uma reconstrução de suas referências, a um processo complicado, doloroso, mas potencialmente criativo de afirmação de si". O autor lembra também que a construção da categoria migrante só foi possível a partir do surgimento e constituição de diferentes olhares e de um olhar da diferença. A alteridade, neste sentido, é "construída historicamente na referência a um tecido sócio-espacial elaborado na conjugação da experiência da proximidade e da distância".

É nesse sentido que objetivamos analisar – a partir da ótica das ciências da comunicação - a construção da identidade árabe-brasileira, através da trajetória da comunidade sírio-libanesa no Brasil, suas formas de representação e, principalmente, auto-representação, com especial atenção para aquilo que chamamos de comunicação *intelectual contra-hegemônica* desses imigrantes no *mahjar*, que, em árabe, significa estado de migração, exílio. No entanto, esta definição não é estática pois, à medida que esses imigrantes decidem permanecer no Brasil, a própria concepção de *mahjar* se modifica, é reinventada e ressignificada.

O recorte temporal é amplo e não linear. O foco não são as datas em si, mas sim a compreensão dialética das *narrativas* históricas. Principalmente as narrativas interpretadas e ressignificadas pela própria comunidade árabe e como esta percebe a tradição, ou melhor, a *turãth,* que vê a tradição como algo em movimento, em um constante diálogo entre o presente, passado e futuro, e que será melhor descrita nos dois últimos capítulos desta tese.

A diáspora árabe moderna para as Américas tem sua primeira grande leva migratória iniciada a partir do final do século XIX. Esse movimento era composto, em sua maioria, por imigrantes sírio-libaneses, cristãos, da região do Levante - na época, também chamada de Grande Síria, onde, hoje, estão localizados Síria, Líbano, Jordânia, Palestina e Israel -, que viviam sob o governo do Império Otomano.

Nesse período, ao atentarmos para trajetória da literatura moderna árabe contemporânea e para o Renascimento Árabe moderno - *al-Nahda* – observamos, com surpresa e simpatia, que seus momentos mais decisivos na diáspora desdobram-se na América Latina, mais precisamente no Brasil, na primeira metade do século XX. Um dos principais grupos no país que compõe este movimento é a Liga Andaluza de Letras Árabes, composta

por escritores poetas representantes da escola *mahjar*, com intensa produção entre as décadas de 1930 e 1950.

Esses primeiros intelectuais árabe-brasileiros concebiam e imaginavam o Brasil como uma *Nova Andaluzia.* Ou seja: Em VII e XIV d.C., a parte da Península Ibérica onde também está Portugal – em árabe chamada *Al Andaluz* – viveu sob domínio árabe. Esse longo período é marcado por uma narrativa central que enaltece a vasta prosperidade social, econômica e artística árabe. Além disso, é celebrado a convivência pacífica entre as diferentes culturas e sociedades que eram definidas, em grande parte, por suas orientações religiosas - mulçumanas, cristãs e judaicas. O período Andaluz é, portanto, considerado a *época de ouro* da arte e da literatura árabe, quando a língua e a poesia árabes floresceram e experimentaram forte mutação e florescimento.

No entanto, não somente flores existiam nesse novo caminho. Ao aportarem nas novas terras, os árabes depararam-se com um universo cultural no qual já circulavam algumas representações sobre quem eles eram e qual seria o lugar possível na sociedade brasileira, repleto de estereótipos e estigmas que se modificaram ao longo dos anos. Logo, através da mídia impressa e da literatura, esses imigrantes encontraram um meio de desconstruir essas imagens estigmatizadas, de diferentes maneiras, algo que se faz presente até hoje.

Isto posto, a escolha pela a hifenização sírio-libanesa, que transcorre por todo o trabalho, é proposital e consciente por tratarmos de etnicidades diferentes, mas que possuem uma trajetória migratória comum, principalmente nos primeiros anos. No final do século XIX, momento de chegada desses imigrantes, ainda não havia a distinção entre as nacionalidades sírio e libanesa pois ambos os países somente passam a existir como estados-nações em meados dos anos de 1940.

No entanto, é necessário ressaltar que uma das narrativas que reforçam a diferença entre sírios e libaneses é que estes últimos costumam ressaltar a sua origem fenícia. Em 2000 a.C., os fenícios se estabeleceram na região onde hoje é o Líbano. Um século e meio depois, em 64 a.C., o império romano ocupou a região e nessa época o cristianismo começou a ser praticado. Mesmo com a expansão do islamismo que, já no século IX, difundia-se por quase todo o Oriente Médio e norte da África, o Líbano permaneceu com uma forte presença cristã, tendo, inclusive, recebido os soldados cruzados franceses que chegavam da Europa para combater o Islã.

Já o *árabe-brasileiro*, dá-se justamente pois a pesquisa em questão busca trazer à luz a relação, por vezes conflituosa, entre etnicidade, identidade e integração social. O hífen simboliza o encontro, a não fronteira. Representa também as estratégias discursivas dessa

comunidade específica na sociedade brasileira, utilizadas por esses imigrantes nas mais diversas e criativas tentativas de se estabelecerem e pertencerem ao Brasil, de modo muito singular, onde, há mais de um século, estão espalhados por todo o país, nos mais diferentes estratos sociais e culturais.

Isto posto, reafirmamos que o campo principal desta pesquisa é formado pelos intelectuais árabe-brasileiros no Brasil, resultados da diáspora árabe no mundo moderno e contemporâneo, e seus descendentes diretos - segunda, terceira e até quarta gerações. Não há escolha prévia de uma região específica, mas a principal atenção dá-se às regiões sul, sudeste e centro-oeste do país, local onde foram encontrados o maior número de produções midiáticas e artísticas.

De acordo com Maria Minayo (1993, p. 61), o trabalho de campo permite a "aproximação do pesquisador da realidade sobre a qual formulou uma pergunta, mas também estabelecer uma interação com os atores que conformam a realidade, e, assim, constrói um conhecimento empírico importantíssimo para quem faz pesquisa social"

Trata-se uma pesquisa de cunho qualitativo, dividida em diferentes etapas metodológicas que se entrecruzam, sem respeitar necessariamente uma ordem cronológica e linear, a não ser a última etapa, a saber, na análise de dados e conclusões.

De acordo com Uwe Flick (2009, p. 20), a pesquisa qualitativa é de particular importância ao "estudo das relações sociais devido à pluralização das esferas da vida" e exige, hoje, uma "nova sensibilidade para o estudo empírico das questões". Para este autor, os aspectos essenciais para este tipo de pesquisa consistem na escolha "adequada de métodos e teorias; no reconhecimento e na análise de diferentes perspectivas; nas reflexões dos pesquisadores sobre as pesquisas como parte do processo de produção do conhecimento; e na variedade de abordagens e métodos".

Assim, as cinco ferramentas metodológicas escolhidas para este trabalho de pesquisa foram: coleta de dados, análise documental, revisão bibliográfica, entrevistas semiestruturadas e análise de dados.

Isto posto, o primeiro método utilizado foi a coleta de dados no campo, a partir da observação assistemática, ou seja, através do recolhimento e registro de fatos sem a utilização de meios e técnicas especiais. Neste sentido, de acordo com (Flick, 2009, p. 23-25), diferente da pesquisa quantitativa, a coleta de dados enquanto método qualitativo considera "a comunicação do pesquisador em campo como parte explícita da produção de conhecimento, em vez de simplesmente encará-la como uma variável a interferir no processo". Logo, "a subjetividade do pesquisador, bem como daqueles que estão sendo estudados, tornam-se parte

do processo de pesquisa". Ou seja, as reflexões do pesquisador "sobre suas próprias atitudes e observações em campo tornam-se dados em si mesmos, construindo parte da interação e são, portanto, documentados em diários de pesquisa ou em protocolos de contexto".

Nessa etapa, dialogamos com diversos membros da comunidade árabe no Brasil nas regiões nomeadas acima, especialmente no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, e também com pessoas envolvidas em todo o processo. Entre esses membros da comunidade árabe estão: imigrantes e refugiados sírios e libaneses recém-chegados ou que já estavam aqui há mais de um ano.

Com esses refugiados, realizamos entrevistas semiabertas com intuito de compreender se as tradicionais redes, que proporcionaram a vinda de um expressivo número de migrantes sírio-libaneses ao longo do século passado, ainda funcionam para os novos migrantes; o perfil social desses refugiados; como eles chegaram ao Brasil; quais as ferramentas de tecnologia da informação utilizadas; e, por fim, qual a imagem que esse imigrante tinha antes de chegar ao Brasil e agora.

Além disso, dialogamos com agentes responsáveis pela acolhida desses imigrantes e também com profissionais envolvidos com a questão migratória em geral, entre eles: representantes legislativos, executivos, gestores, acadêmicos, professores e colegas pesquisadores em eventos acadêmicos, como palestras, fóruns e seminários e grupos de estudos e pesquisas.

Também fez parte da pesquisa de campo a observação em redes sociais e espaços midiáticos, virtuais, na internet, produzidos ou moderados por imigrantes ou descendentes de imigrantes árabes no Brasil.

Utilizamos, além disso, a análise documental. Nesta etapa, foi realizado, em um primeiro momento, o levantamento da bibliografia disponível sobre a imigração árabe e a produção literária dos escritores do chamado projeto *mahjar* no Brasil e também em outros lugares do mundo. Em seguida, foram feitas análises a partir dos periódicos produzidos por imigrantes ou descentes de árabes, especialmente, no acervo da Biblioteca Nacional. Tal etapa da pesquisa foi realizada durante o período em que o autor desta pesquisa foi bolsista do Programa Nacional de Apoio à Pesquisa (PNAP), financiado pela Fundação Biblioteca Nacional (FBN) através do Ministério da Cultura, entre os anos 2014 e 2015, com o projeto

intitulado *Literatura e imprensa árabe moderna nos acervos da Biblioteca Nacional: o al mahjar também é aqui*"[7].

Segundo Flick (2009, p. 230), ao aplicar esta ferramenta metodológica, é fundamental perceber que "os documentos devem ser analisados dentro do contexto em que são produzidos e utilizados no campo", além, também, de "compreender que os documentos não são apenas mera representação de processos de experiências, mas sim dispositivos comunicativos na construção de uma versão desses processos".

Tais recomendações foram seguidas ao pé da letra ao correlacionarmos, com a suas devidas contextualizações históricas, políticas, sociais e culturais, a produção dos periódicos árabes no Brasil e da literatura *mahjar* na primeira metade do século XX, com um dos objetivos principais de pesquisa, que é compreender a produção artística e intelectual árabe-brasileira na atualidade, representada pelo Instituto de Cultura Árabe no Brasil (ICARABE), um dos centros mais importes da cultura árabe no país.

Ainda, realizamos também entrevistas semiestruturadas com perguntas pré-definidas, de forma presencial ou através de meios eletrônicos -como internet ou telefone -, com artistas, intelectuais e escritores árabe-brasileiros contemporâneos, previamente selecionados. De acordo com Minayo (1993, p. 64), entrevistas semiestruturadas "combinam perguntas fechadas e abertas, em que o entrevistado tem a possibilidade de discorrer sobre o tema em questão sem se prender à indagação formulada".

Através da metodologia aqui exposta, buscou-se, assim, driblar uma abordagem ocidentalista, como sugere ElHajji (2012, p. 32), algo que tem como tendência "homogeneizar o passado, presente e futuro", no já conhecido "molde eurocêntrico e reducionista".

Ainda, Carlos Nelson Coutinho (2000, p. 9), nos auxiliou também, ao observar que só é possível entender "plenamente os fenômenos artísticos e ideológicos quando estes aparecem relacionados dialeticamente com a totalidade social da qual são, simultaneamente, expressões e momentos constitutivos".

Algo semelhante ao que Edward Said (2013, p. 19), autor de suma importância para esta pesquisa, chama de "empreitada intelectual de humanismo", a qual ele compreende como uma tentativa clara e explícita de dissolver "grilhões forjados pela mente, de modo a ter condições de utilizar histórica e racionalmente o próprio intelecto para chegar a uma compreensão reflexiva e a um desvendamento genuíno".

---

[7]https://www.bn.gov.br/sites/default/files/documentos/producao/pesquisa/2014/guilherme_oliveira_curi_trabalho_revisado_0_0.pdf (Acesso em: novembro, 2017).

Este trabalho está divido em cinco capítulos que dialogam entre si. No primeiro, de cunho teórico, procuramos discutir a posição da cultura nas sociedades contemporâneas e fornecer os preceitos basilares para a compreensão da formação das identidades árabes na diáspora e a consequente produção contra-hegemônica discursiva de seus intelectuais, objetivo principal desta tese.

Já o segundo capítulo é dedicado às questões sócio-históricas que contribuíram para a construção da narrativa das identidades árabes contemporâneas, com especial atenção para trajetória cultural, social e política da Síria e do Líbano.

Em seguida, no terceiro capítulo, o objetivo é discutir o papel da *representação* a partir da ótica dos Estudos Culturais, da crítica imperialista - principalmente através de Edward Said - e pós-colonial. Além disso, questiona-se a função do estereótipo nas sociedades atuais, tendo como o foco, obviamente, os estereótipos lançados sobre a cultura árabe hoje. Neste capítulo, também é apresentado um breve debate teórico sobre as questões referentes às identidades nacionais e o posto da *imaginação* no mundo transnacional contemporâneo.

No quarto capítulo, analisamos toda a trajetória da diáspora árabe no Brasil. A primeira parte do texto é dedicada à diáspora sírio-libanesa no mundo moderno e contemporâneo, com o objetivo de contextualizar a imigração árabe-brasileira dentro do panorama global. Logo, analisamos as questões que motivaram a saída desses emigrantes da Grande Síria e a consequente chegada ao Brasil. Em seguida, atentamos para trajetória sociocultural dos primeiros imigrantes sírio-libaneses no Brasil.

Ainda, analisamos aquilo que chamamos de negociação e a representação identitárias do árabe-brasileiro. Por fim, discutimos as questões pertinentes à contemporaneidade e ao atual fluxo migratório, com especial atenção para os refugiados sírios, decorrentes dos conflitos iniciados em 2011 e que, infelizmente, acontecem até hoje.

No último capítulo, buscamos compreender e analisar o surgimento, expansão e atual composição da mídia sírio-libanesa no Brasil e assim traçar as linhas a partir das quais estas formas de mediações socioculturais se estruturam e foram construídas ao longo dos anos. Trata-se, em um primeiro momento, de uma análise crítica da produção de acúmulo teórico e intelectual da chamada imprensa m*ahjar*. Busca-se, assim, compreender os fatores históricos, sociais e culturais que motivaram a construção da identidade árabe, algo construído e reproduzido de diversas formas através de diferentes meios e dispositivos até os dias de hoje.

Ainda, no quinto capítulo, analisamos a produção literária da segunda geração de intelectuais árabe-brasileiros. Os principais autores estudados são: Jamil Haddad, Mussa Kuraeim, Mansour Chalitta, Emil Farhat, George Bourdoukan e Milton Hatoum.

Nesse capítulo final, descrevemos, também, o resultado do estudo realizado sobre o Instituto de Cultura Árabe. Além disso, buscamos discutir e apresentar as novas perspectivas e olhares sobre a imigração árabe no Brasil a partir de expressões artísticas idealizadas pelos descendentes desses imigrantes. Talvez, pensamos, a melhor maneira de compreender a relação entre a diáspora árabe e o mundo agora seja através da poesia e da arte produzida por seus intelectuais.

1 CULTURA, ETNICIDADE E DIÁSPORA NA CONTEMPORANEIDADE

Pensar a posição da cultura nas sociedades sem levar em conta os deslocamentos humanos, forçados ou não, marca constitutiva da contemporaneidade, seria um ato errôneo e obtuso. Considerarmos as fronteiras geopolíticas[8] que nos cruzam como processos naturais, descolados das relações econômicas e sociais das grandes potências globais, também pode ser concebido como fruto desta cegueira coletiva que vivemos, anuviada, estimulada, produzida e reproduzida de maneira muito latente e radical no mundo ocidental midiatizado, a partir de um discurso excludente e mercantilizado. Neste sentido, o intelectual português Boaventura de Sousa Santos, no artigo *As Fronteiras entre muros e travessias***,** nos auxilia a esclarecer este ponto inicial.

> Como as fronteiras, territoriais ou outras, nunca são naturais, há que perguntar sobre quem tem poder para construir e demolir fronteiras e determinar para quem elas são muros intransponíveis ou travessias, ou para quem a travessia pode acarretar risco de vida ou ser uma prática trivial. A geografia desigual do acesso à fronteira é o produto do poder que a sustenta. Se tivermos presente os três modos de dominação moderna — capitalismo, colonialismo e patriarcado — e as instituições que regulam e consolidam o poder que por via deles se exerce (Estado, direito, educação), concluímos que as fronteiras são instrumentais e que a densidade simbólica que por vezes revelam (ao ponto de parecerem naturais ou imutáveis) se desfaz no ar, sempre que o exercício e as contradições do poder assim o determinam. A fronteira é sempre o resultado de quem tem poder para responder à pergunta e tirar benefícios da resposta: quem pertence ou somos "nós" quem não pertence ou são "eles"? (SANTOS, 2018, s/p.).

Assim, por mais óbvio que pareça, mesmo dentro da academia, ainda nos deparamos com trabalhos e pesquisas, em diferentes áreas das ciências humanas e sociais, que simplesmente desconsideram este fator-chave e sua intensa relação com a totalidade da vida social humana e suas relações de poder.

Todavia, a relação entre a posição da cultura ocidental imperialista com os discursos de etnicidade e identidade relacionados à diáspora moderna e contemporânea nos parecem interligados em uma rede complexa de fatores na qual a comunicação - percebida enquanto forma organizativa, processo de vinculação social e interação intersubjetiva – desempenha um papel protagonista no mundo contemporâneo. Assim como argumenta o filósofo inglês Terry

[8] De acordo com Santos e Souza (2018, s/p.), a Europa moderna inventou as fronteiras, no sentido em que as conhecemos hoje, "como delimitações precisas entre países". Foi uma das muitas invenções que "depois exportou para o mundo que colonizou, a culminar na Conferência de Berlim de 1884-85 e na partilha de África com régua e esquadro". Ironicamente, foi também a Europa que, na época moderna, "advogou a ideia do mundo sem fronteiras: o universalismo, o cosmopolitismo, o princípio kantiano da hospitalidade universal e as suas propostas de cidadania mundial ou de federação global de Estados, ou ainda a ideia da república universal mais tarde defendida pelos anarquistas" (Santos, 2018, s/p.).

Eagleton (2000, p. 108), a cultura ocidental é "potencialmente universal, o que significa que ela não opõe seus próprios valores aos dos outros, apenas faz lembrar a eles que os valores dela são, fundamentalmente, deles também".

Neste sentido, esta empreitada teórica tem como objetivo principal fornecer os preceitos basilares para a compreensão da formação das identidades árabes, discutidas no segundo capítulo, e também, principalmente, nos capítulos seguintes sobre a imigração árabe no Brasil e a consequente comunicação contra-hegemônica discursiva de seus intelectuais, objetivo principal desta tese.

Buscaremos, assim, demonstrar, elucidar e analisar os principais argumentos teóricos que nos permitem compreender este complexo entrelaçamento, principalmente a partir da ótica gramsciana, dos estudos culturais, antropológicos e da crítica imperialista (principalmente através de Edward Said) e pós-colonial, percebida assim pelo intelectual indiano Homi Bhabha (2014, p. 275) como "testemunha das forças desiguais e irregulares de representação cultural envolvidas na competição pela autoridade política e social dentro da ordem vigente". Para o autor da obra *O local da cultura*, as "perspectivas pós-coloniais emergem do testemunho colonial dos países do Terceiro Mundo[9] e dos discursos das 'minorias' dentro das divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul" e têm a capacidade de intervir sobre "discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma 'normalidade' hegemônica ao desenvolvimento irregular e as histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos". Elas, assim, "formulam suas revisões críticas em torno de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política a fim de revelar os momentos antagônicos e ambivalentes no interior das 'racionalizações' da modernidade", como observaremos a seguir.

Em sentido semelhante, Said (2011, p. 57), na obra referencial *Cultura e imperialismo*, afirma que a "dominação e as injustiças do poder e da riqueza são fatos perenes da sociedade humana". No entanto, no quadro global de hoje, "podemos também interpretá-las em relação ao imperialismo, sua história e suas novas formas". Mesmo politicamente independentes, "as nações contemporâneas da Ásia, América Latina e África" ainda estão, sob muitos aspectos, "tão dominadas e dependentes quanto eram na época em que viviam governadas diretamente pelas potências europeias". E sugere: "o que precisamos é examinar

[9] Expressão utilizada pelo autor, mesmo que sabidamente de forma crítica, mas, que, ainda assim, refutamos ao longo deste trabalho pois tal terminologia política remete claramente à uma hierarquia simbólica discursiva colonialista. Preferimos utilizar outras denominações como "diferentes mundos", ou países coloniais e colonizados. Para o aprofundamento da discussão, ver *O terceiro mundo como problema filosófico*, de Vittorio Hösle (2013).

essas questões como uma rede de histórias interdependentes; seria equivocado e absurdo reprimi-las, útil e interessante entendê-las".

1.1 De que cultura estamos falando?

A principal concepção de cultura deste estudo proposto provém principalmente, mas não de forma exclusiva, do legado teórico de Antonio Gramsci (1891-1937), pensador italiano com o maior número de traduções no mundo, que se tornou um dos intelectuais estrangeiros mais presentes no pensamento social brasileiro e que também influenciou diretamente a criação e o desenvolvimento do Centro de Estudos Culturais Contemporâneos (CCCS), na Universidade de Birmigham, Inglaterra, a partir de 1964, através, principalmente, dos pesquisadores e escritores ingleses Richard Hoggart (1918-2014), Raymond Williams (1921–1988), E.P. Thompson (1924-1993) e do jamaicano Stuart Hall (1932-2014).

Nesta mesma época, Gramsci também começaria a ser lido no Brasil, principalmente através da tradução e intepretação de seus textos pelo filósofo político Carlos Nelson Coutinho (1943-2012), despertando o interesse de pesquisadores de diversas áreas das chamadas ciências sociais.

No entanto, é partir da década de 1970 em diante que todo o legado de Gramsci aparece com mais latência nos Estudos Culturais e consequentemente nas pesquisas comunicacionais, especialmente a partir dos trabalhos de Stuart Hall, nos estudos sobre raça e etnicidade em seu sentido conjuntural, ou seja, na estrutura das práticas sociais, em explicações que refutam a unilateralidade, o determinismo econômico, mais uma constelação de forças sociais. Embora Gramsci não tenha escrito diretamente sobre os problemas de racismo, migratórios, transnacionais e de cunho étnico, os temas recorrentes de sua obra forneceram linhas teóricas e intelectuais profundas e significativas para as discussões aqui propostas.

Desde o começo de sua atividade intelectual e política, iniciada por volta de 1913, de acordo com Coutinho (2011, p. 14), Gramsci claramente demonstrou uma posição antipositivista, inspirada sobretudo no legado de Karl Marx (1818-1883) e no idealismo neo-hegeliano de filósofos como Benedetto Croce (1866-1952) e Giovanni Gentile (1875-1944).

Segundo Hall (2003, p. 296-297), a obra de Gramsci não deve ser lida como um trabalho geral das ciências sociais, "como é por exemplo, obra dos 'pais fundadores', como Max Weber ou Émile Durkheim" pois em nenhum momento ela aparece de forma "geral e sintetizada". O cerne das ideias do pensador, que nasceu na ilha da Sardenha, região italiana

meridional, está distribuído em seus "ensaios ocasionais e escritos polêmicos", já que era um jornalista político ativo. Ele, de forma muito expressiva, escreveu seus *Cadernos de cárcere,* na prisão em que esteve, sem ter acesso às bibliotecas ou aos livros de referência, durante o período em que sua liberdade foi castrada na gestão do ditador italiano Benito Mussolini (1883-1945), em Turim. Portanto, Gramsci "constantemente utilizava a teoria para iluminar fatos históricos ou questões políticas concretas; ou pensava conceitos amplos em termos de sua aplicação a situações concretas e específicas". Ainda, segundo o pensador jamaicano, a obra de Gramsci não constitui uma ciência social geral, que pode ser aplicada à "análise comparativa dos fenômenos sociais em uma ampla gama de sociedades históricas", ou seja, "sua contribuição tem um potencial mais limitado". No entanto, é "seminal e paradigmática para os estudos culturais britânicos pois desvenda os enigmas da teoria" (HALL, 2003, p. 296-297). Isto posto, para compreendermos a concepção de Gramsci sobre cultura, antes de tudo, precisamos atentar, mesmo que de maneira sucinta e até mesmo superficial, para o conceito de "práxis", visto aqui como o agir individual e social, centro de toda a filosofia marxista e das interpretações conseguintes do filósofo italiano. Para Marx, grosso modo, assim como a sociedade produz o homem enquanto homem, ela é produzida por ele. Esta concepção de "produção" ou "práxis humana" não concerne apenas às relações de trabalho e de cunho estritamente econômico, mas sim às atividades que dizem respeito às relações sociais, instituições, ciência, arte, literatura etc. Assim, a partir desta concepção dialética entre teoria e prática, homem e natureza, atividade e matéria, sujeito e objeto, Gramsci concebe a "filosofia da práxis" e elabora uma série de conceitos científicos importantes, tais como "Estado ampliado", "sociedade civil", "hegemonia", "intelectual orgânico", "guerra de posição", "revolução passiva", "nacional-popular", entre outros.

De acordo com Hall (2003, p. 294-295), Gramsci "revisou, renovou e sofisticou amplamente muitos dos aspectos da estrutura teórica de Marx para torná-la mais pertinentes às relações sociais contemporâneas no século vinte", principalmente em relação à "importância das questões culturais, nacionais-populares e a função da sociedade civil no equilíbrio inconstante entre as forças da sociedade". Gramsci argumentava que devemos compreender a "estrutura fundamental – as relações objetivas – dentro da sociedade" ou seja, "o grau de desenvolvimento das forças produtivas" pois estas estabelecem as condições e "os limites mais básicos para toda a forma de desenvolvimento histórico". Em suma, "Gramsci pratica um marxismo genuinamente 'aberto', que expande muitos dos *insights* da teoria marxista na direção de novas questões e condições".

Hall (2003, p. 297-298) afirma também que procurou aprender e trabalhar com os avanços teóricos de Gramsci pelo fato do pensador italiano responder àquilo que a teoria marxista não conseguia responder. Ou seja, Gramsci "refinou os assuntos relativos ao mundo moderno que permaneciam sem solução dentro do quadro conceitual da grande teoria marxista", tais como conceitos de infraestrutura e superestrutura[10]. Uma espécie de avanço contra o reducionismo econômico, já que muitas dessas teorias são denominadas vulgares, no próprio marxismo. Sua importância nos estudos culturais britânicos consiste justamente no momento em que o autor italiano "desloca radicalmente algumas heranças marxistas". Neste sentido, Gramsci compreendeu que, quando esses conceitos necessitarem ser aplicados a estágios específicos do desenvolvimento do capitalismo, o "teórico deverá descer de um nível de modo de produção para outro nível de aplicação, mais baixo e mais concreto". E essa mudança requer não somente "uma especificação histórica cuidadosa, mas também – como o próprio Marx argumentou – a aplicação de novos conceitos e níveis posteriores de determinação", sem mencionar aqueles que dizem respeito às "relações de exploração simples entre o capital e o trabalho, uma vez que estes servem para especificar o modo capitalista' somente no nível mais alto de referência".

Nas palavras do próprio Gramsci (2011, p. 66-67), no texto publicado em 1918, intitulado *O nosso Marx*, o legado e conhecimento do pensador alemão significaria o "ingresso da inteligência na história da humanidade, advento de consciência". Ou, Marx visto não como "um místico nem um metafísico positivista, mas um historiador, um intérprete dos documentos do passado, de todos os documentos, não apenas uma parte deles". E, inspirado em Marx, Gramsci afirmava que, para se conhecer com precisão as "finalidades históricas de um país, de uma sociedade, de um agrupamento, é preciso conhecer, antes de mais nada, quais são os sistemas e as relações de produção e de troca daquele país, daquela sociedade".

Assim, é possível constatar também, de acordo com Coutinho (2011, p. 19) que Gramsci revigorou o marxismo ao conceber de modo novo a "relação entre economia e política, entre infraestrutura e superestrutura, destacando sempre o papel da ação humana em face das determinações objetivas", principalmente ao utilizar o conceito de "bloco histórico"

[10] Para Marx, grosso modo, a infraestrutura trata-se das forças de produção, compostas pelo conjunto formado pela matéria-prima, pelos meios de produção e pelos próprios trabalhadores (onde se dá as relações de produção: empregados-empregados, patrões-empregados). Trata-se da base econômica da sociedade, onde se dão, segundo Marx, as relações de trabalho; estas marcadas pela exploração da força de trabalho no interior do processo de acumulação capitalista. A superestrutura seria, então, fruto de estratégias dos grupos dominantes para a consolidação e perpetuação de seu domínio. Trata-se da estrutura jurídico-política e a estrutura ideológica (Estado, religião, artes, meios de comunicação etc.).

[11], e ao elaborar um modo de articulação no qual as "superestruturas ideológicas, longe de aparecer como simples reflexos passivos da base econômica, têm sua autonomia relativa grandemente ampliada".

Mais uma vez, é válido ressaltar que nosso objetivo aqui não é esmiuçar toda a obra de Gramsci, muito menos as questões científicas relativas ao marxismo, tarefa esta realizada por especialistas como o próprio Coutinho, mas sim atentar para as importantes concepções do filósofo italiano, com seu legado para os estudos da comunicação e cultura.

Neste sentido, nas propostas de Gramsci contidas em um dos seus primeiros escritos, como o artigo *Socialismo e cultura*, de 1916, já era possível detectar "reflexões maduras" sobre a "reforma intelectual e moral, ou seja, o papel fundamental da *cultura* nas transformações sociais, vista por ele como 'parte integrante do processo global das transformações revolucionárias'", de acordo com Coutinho (2011, p. 15, grifo nosso). Em outras palavras, para ele, "a vontade humana organizada", e não os "fatos econômicos brutos", seriam o "verdadeiro motor da história". Assim, com plena consciência da função da imprensa escrita, em 1919, Gramsci cria um semanário intitulado *L'Ordine Nuovo* (A Nova Ordem), do qual era editor-chefe, que, em síntese, reproduzia a "velha preocupação gramsciana com a preparação cultural do movimento socialista, tanto que seu subtítulo era 'resenha semanal da cultura socialista'". Gramsci objetivava não mais tratar a cultura como "baú de coisas velhas", mas como um espaço de luta para as possíveis transformações sociais. Ou seja, o campo cultural para Gramsci significa um espaço de lutas, de disputa de significados, como veremos a seguir. Tal fato justifica-se, pois, na época, ele combatia claramente o movimento fascista que havia chegado ao poder na Itália em 1922, responsável direto por sua consequente prisão e morte. Para Gramsci (2011, p. 89), o fascismo trata-se de "um movimento reacionário que busca implantar uma ditadura a serviço do grande capital", mas que tem a peculiaridade de "possuir uma base de massas organizada", formada basicamente pelo o que ele chamou, de maneira irônica, de "povo dos macacos".

O autor afirmava também que era necessário "perdermos o hábito e deixar de conceber a cultura como saber enciclopédico, no qual o homem é visto apenas sob a forma de um recipiente a encher e entupir de dados empíricos", repleto de fatos "brutos e desconexos,

[11] O conceito de bloco histórico tem sua origem em Georges Sorel (1847–1922), teórico francês do sindicalismo revolucionário. Gramsci parte dele, mas amplia esta visão, utilizando-a em sentido conjuntural, isto é, bloco histórico tem, para ele, a noção de articulação entre infraestrutura e superestrutura, ou de formação social no sentido marxista.

que ele depois deverá classificar em seu cérebro como em colunas de um dicionário" (GRAMSCI, 2011, p. 53).

Muito pelo contrário, a cultura, para Gramsci (2011, p. 53), é algo bem diverso, "é organização, disciplina do próprio eu interior, apropriação da própria personalidade, conquista de consciência superior". Ele afirmava também que é graças a esta consciência que o indivíduo "consegue compreender seu próprio valor histórico, sua própria função na vida, seus próprios direitos e seus próprios deveres". Para ele, "o homem é sobretudo espírito, ou seja, criação histórica e não natureza".

Dentro deste contexto, Gramsci (2011, p. 342), observa que a imprensa seria a parte "mais dinâmica desta estrutura ideológica", mas não somente a única, pois tudo que poderá "influir sobre a opinião pública direta ou indiretamente, faz parte desta estrutura", nas quais estão, "as bibliotecas, as escolas, os círculos e os clubes de variado tipo, até a arquitetura, a disposição e o nome das ruas". Segundo o autor,

> o que se pode contrapor, por parte de uma classe inovadora, a este complexo formidável de trincheiras e fortificações de classe dominante? O espírito de cisão – isto é, a conquista progressiva da consciência da própria personalidade histórica – que deve tender a se ampliar da classe protagonista às classes aliadas potenciais: tudo isso requer um complexo trabalho ideológico, cuja primeira condição é o exato conhecimento do campo a ser esvaziado de seu elemento de massa humana (GRAMSCI, 2011, p. 342).

Ainda, para Gramsci (2011, p. 343), determinado momento histórico-social jamais pode ser percebido como "homogêneo", mas sim, "rico em contradições". Segundo ele, o momento histórico-social "adquire personalidade", é um momento do "desenvolvimento, graças ao fato de que, nele, uma certa atividade fundamental da vida predomina sobre as outras, representa uma 'linha de frente' histórica". No entanto, afirmava, isto implica mais uma "hierarquia, um contraste, uma luta". E indagava: "será que deve ser considerado representativo quem expressa todas as forças e elementos em contradição e em luta, isto é, quem representa as *contradições*[12] da totalidade histórico-social? Tal indagação nos remete à trajetória histórica da sociedade e da cultura árabe, que será estudada no terceiro capítulo.

Neste sentido, Gramsci afirmava que deveríamos falar de luta por uma "nova cultura" e não por uma "nova arte". Ou seja,

[12] Grifo nosso.

> lutar por uma nova arte significaria lutar para criar novos artistas individuais, o que é absurdo, já que é impossível criar artificialmente os artistas. Deve-se falar de luta por uma nova cultura, isto é, por nova vida moral, que não pode deixar de ser intimamente ligada a uma nova intuição da vida, até que esta se torne um novo modo de sentir e de ver a realidade e, consequentemente, mundo intimamente relacionado com os "artistas possíveis" e com as "obras de arte possíveis" [...] Um novo grupo social que ingressa na vida histórica com postura hegemônica, com uma segurança de si que antes não possuía, não pode deixar de gerar, a partir de seu interior, personalidades que, antes, não teriam encontrado força suficiente para se expressar completamente num certo sentido (GRAMSCI, 2011, p. 345).

A partir do trecho citado acima, podemos perceber também, com certa clareza, o legado de Gramsci para os estudos comunicacionais. Neste sentido, o pesquisador e escritor, Eduardo Granja Coutinho, assíduo leitor do pensador sardo, sugere que a "potencialidade original das reflexões de Gramsci sobre comunicação consiste, justamente, em relacioná-la com a totalidade da vida social, compreendendo-a como cultura, práxis interativa, mediação entre sujeito e objeto". Desta forma, esta potencialidade "estará associada à problemática do Estado, das relações de poder, da hegemonia, isto é, da liderança intelectual e moral de um grupo social sobre o conjunto da sociedade". Para Coutinho, em última análise, "todo o processo de hegemonia é, necessariamente, um processo comunicacional". Afinal, sugere, é através da "interação semiótica, da reelaboração e compartilhamento dos signos, que os sujeitos constroem suas identidades, organizam a sua visão de mundo", além de "representarem a realidade a partir de uma determinada perspectiva e de acordo com seus interesses, anseios e expectativas". E conclui: "pela comunicação, formam-se e transformam-se as ideologias que agem ética e politicamente na transformação da história" (COUTINHO, 2014, p. 15).

Nesta perspectiva, Hall (2003, p. 135-136), influenciado pelo pensamento gramsciano, reflete a partir de duas maneiras diferentes distintas de conceituar a cultura, extraídas das diversas formulações feitas por Raymond Williams. A primeira relaciona a cultura à "soma das descrições disponíveis pelas quais as sociedades dão sentido e refletem as suas experiências comuns". Essa definição, segundo ele, "recorre à ênfase primitiva sobre as ideias, mas submete-a a todo um trabalho de reformulação". Já a segunda ênfase, mais "deliberadamente antropológica", enfatiza o aspecto de cultura que se refere às práticas sociais. Ou seja, a cultura, nesse sentido, está "perpassada por todas as práticas sociais e constitui a soma do inter-relacionamento das mesmas". Em outras palavras, a cultura é percebida assim como determinado "padrão de organização [...] formas características de energia humana que podem ser descobertas como relevadoras de si mesmas". Nesta acepção,

a análise da cultura torna-se, portanto, a "tentativa de descobrir a natureza da organização que forma o complexo desses relacionamentos".

Hall (2003, p. 440), observa também, que, diferente do senso comum, a cultura "não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno [...] uma arqueologia", mas "uma *produção*"[13], que possui sua "matéria-prima, seus recursos, seu trabalho produtivo". Ela depende, assim, de "um conhecimento da tradição, enquanto o mesmo em mutação, e de um conjunto efetivo de genealogias" - algo que será ressaltado também ao longo das análises da cultura árabe nesta pesquisa. Através da cultura, afirma, somos capazes de produzir a nós mesmos, como "novos tipos de sujeitos", ou seja, estamos sempre em processo de formação cultural, pois a cultura "não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar".

Em acepção semelhante, Eagleton (2000, p. 14) aponta que a própria palavra cultura "compreende uma tensão entre fazer e ser feito, racionalidade e espontaneidade, que censura o intelecto desencarnado do Iluminismo tanto quanto desafia o reducionismo cultural", presente em grande parte do pensamento contemporâneo.

Ainda, segundo o autor, a cultura não seria uma "vaga fantasia de satisfação, mas um conjunto de potenciais pela história e que trabalham subversivamente dentro dela". Desta maneira, ele explica que, a cultura, como as artes, "pode ser o arauto de uma nova existência social", no entanto, a questão é "curiosamente circular", já que sem a mudança social, as próprias artes estariam "em risco". A imaginação artística, argumenta, "só pode florescer em uma ordem social orgânica, e não criará raízes no solo raso da modernidade. O cultivo individual agora depende mais e mais da cultura no sentido social" (EAGLETON, 2000, p. 39-40).

Neste nível de análise, afirma Eagleton (2000, p. 41-42), a cultura como modo de vida seria "uma versão estetizada da sociedade, encontrando nela a unidade, imediação sensível e independência de conflito que associamos ao artefato estético". Ou seja, a "palavra 'cultura' que se supõe designar um tipo de sociedade, é de fato uma forma normativa de imaginar a sociedade", se somente "chega intelectualmente a uma posição de destaque quando passa a ser uma força politicamente relevante". Tal análise reflete o núcleo da crítica do autor, na qual ele afirma que, atualmente, estaríamos aprisionados entre "uma noção de cultura debilitantemente ampla e outra desconfortável rígida, e que nossa necessidade mais urgente nessa área é ir além de ambas" (EAGLETON, 2000, p. 52).

---

[13] Grifo nosso.

Neste sentido, Eagleton (2000, p. 53), ao analisar a obra de Raymond Williams, afirma que o autor "percebe o alcance de uma cultura como geralmente proporcional à área de disseminação de uma linguagem, em vez de a área de uma classe", e escreve sobre ela como o "sistema significante através do qual uma ordem social é comunicada, reproduzida, experienciada e explorada". Williams, assim, apresenta quatro significados distintos de cultura. O primeiro, como uma "disposição mental individual"; o segundo como o "estado de desenvolvimento intelectual de toda uma sociedade; o terceiro como as próprias artes; e, por fim, como "o modo de vida total de um grupo de pessoas".

Perceber a cultura como um campo de disputas e interesses, para Eagleton (2000, p. 92), significa também atentar para "o domínio da subjetividade social", ou seja, "um domínio que é mais amplo do que a ideologia porém mais estreito do que a sociedade, menos palpável do que a economia porém mais tangível do que a Teoria". Assim, para o autor, a cultura seria, em certo sentido, "mais importante do que a política"; também "menos maleável".

> Na Bósnia ou em Belfast, a cultura não é apenas o que se coloca no toca-fitas; é aquilo por que se mata. O que a cultura perde em sublimidade, ela ganha em praticabilidade. Nessas circunstâncias, seja isso positivo ou negativo, nada poderia ser mais espúrio do que a acusação de que a cultura está soberbamente distante da vida cotidiana (EAGLETON, 2000, p. 61).

Neste sentido, o intelectual indiano Bhabha (2014, p. 276-277) traz uma importante contribuição para avançarmos no debate proposto, ao afirmar que a cultura "como estratégia de sobrevivência é tanto transnacional como tradutória". Ela é transnacional pois os "discursos pós-coloniais contemporâneos estão enraizados em histórias especificas de deslocamento cultural", tais como: "a 'meia-passagem' da escravidão e servidão"; a "'viagem para fora' da missão civilizatória"; a "acomodação maciça da migração do Terceiro Mundo para o Ocidente após a Segunda Guerra Mundial"; e o "trânsito de refugiados econômicos e políticos dentro e fora do Terceiro Mundo". Já a cultura é observada como tradutória porque, segundo o autor, essas "histórias espaciais de deslocamento - agora acompanhadas pelos ambientes territoriais das tecnologias 'globais' de mídia - tornam a questão de como a cultura significa, ou o que é significado por cultura, um assunto bastante complexo". Em outras palavras, **"**a cultura se adianta para criar uma textualidade simbólica, para dar ao cotidiano uma aura de individualidade".

De fato, afirma Eagleton (2000, p. 139), que, "como o terreno bruto da própria linguagem", as culturas "funcionam exatamente porque são porosas, de margens imprecisas,

indeterminadas, intrinsecamente inconscientes, nunca inteiramente idênticas a si mesmas, seus limites transformando-se continuamente em horizontes". Em suma, para o autor,

> a cultura não é unicamente aquilo que vivemos. Ela é, também, em grande medida, aquilo para o que vivemos. Afeto, relacionamento, memória, parentesco, lugar, comunidade, satisfação emocional, prazer intelectual, um sentido de significado último: tudo isso está mais próximo, para a maioria de nós, do que cartas de direitos humanos ou tratados de comércio. No entanto, a cultura pode ficar também desconfortavelmente próxima demais [...] Vimos com a cultura assumiu uma nova importância política. Mas ela se tornou ao mesmo tempo imodesta e arrogante. É hora de, embora reconhecendo seu significado, colocá-la de volta em seu lugar (EAGLETON, 2000, p. 184).

Tal acepção nos remete mais uma vez a Said (2011, p. 10), ao afirmar que cultura consiste em "todas as práticas, como a comunicação, as artes de descrição e representação", que possuem "relativa autonomia perante os campos econômico, social e político, e que amiúde existem sob formas estéticas, sendo o prazer um dos seus principais objetivos". A cultura, para Said (2011, p. 12), é assim percebida como "uma espécie de teatro em que várias causas políticas e ideológicas se empenham mutuamente". Ainda, segundo ele, "longe de ser um plácido reino de refinamento apolíneo, a cultura pode até ser um campo de batalha onde as causas se expõem à luz do dia e lutam entre si". Todavia, é necessário ressaltar que a cultura à qual Said está se referindo é, principalmente, a cultura na experiência imperial moderna, a qual,

> pouquíssima atenção tem sido dedicada [...] quase não se leva em conta o fato de que a extraordinária extensão mundial do imperialismo europeu clássico, do século XIX e começo do século XX, ainda lança sombras consideráveis sobre nossa própria época. Em nossos dias, não existe praticamente nenhum norte-americano, africano, europeu, latino-americano, indiano, caribenho ou australiano – a lista é bem grande - que não tenha sido afetado pelos impérios do passado (SAID, 2011, p. 37).

Ainda, de acordo com Said (2011, p. 41-42), "os cruzamentos entre cultura e imperialismo são irresistíveis. [...] e o vínculo entre cultura e a política imperial é absolutamente direto". Assim, o termo imperialismo serve para designarmos a "prática, a teoria e as atitudes de um centro metropolitano dominante governando um território distante; o 'colonialismo', quase sempre uma consequência do imperialismo, é a implantação de colônias em territórios distantes". Em outras palavras,

> o imperialismo moderno consistiu num aglomerado de elementos, nem todos de mesmo peso, que podem ser remontados a todas as épocas da história. Talvez suas causas últimas, ao lado da guerra, encontrem-se não tanto em necessidades materiais tangíveis e sim nas difíceis tensões de sociedades distorcidas por divisões de classe,

> refletindo em ideias distorcidas na mente dos homens" (KIERNAN,1974 p. 11, apud SAID, 2011, p. 45).

Isto posto, passamos para análise de dois conceitos de extrema importância para compreendermos a produção intelectual dos árabes-brasileiros inseridos na cultura ocidental dominante no Brasil ao longo dos últimos séculos e que até hoje refletem sobremaneira na relações sociais do país.

1.2 Hegemonia e contra-hegemonia midiática

Fundamentais para os estudos comunicacionais e pós-coloniais da cultura, um dos conceitos mais importantes da obra de Gramsci, que necessita ser discutido aqui, é o de *hegemonia*. De acordo com Coutinho (2011, p. 9), hegemonia significa, antes de tudo, a "direção política-ideológica fundada no consenso, enquanto diversa (mas complementar), da *dominação* fundada na *coerção*". Gramsci afirmava que é "na esfera político-ideológica, ou seja, no terreno das superestruturas, que se trava em última instância a batalha decisiva entre as classes sociais".

Porém, antes de prosseguirmos nas análises decorrentes, é necessário ressaltar que Gramsci não criou o termo *hegemonia,* pois, segundo Hall (2003), o líder e intelectual russo Vladmir Lenin (1870 -1924) já havia utilizado anteriormente em um sentido analítico para se referir à liderança que o proletariado russo deveria estabelecer sobre os camponeses nas lutas pela fundação de um estado socialista. No entanto, Gramsci emprega pela primeira vez o termo, no sentido de afirmar que o proletariado italiano somente poderia se tornar classe dirigente se conseguisse criar um sistema de alianças que permitisse mobilizar a maioria da população trabalhadora contra o capitalismo e o estado burguês, diferente de uma classe única e homogênea, mas de uma composição social complexa. Ou seja, pela conquista do consentimento. Nesse sentido, hegemonia se torna um termo geral, que pode ser aplicado à aliança de todas as classes, aplicado analiticamente às formações de todos os blocos de liderança histórica, não somente à estratégia do proletariado.

De acordo com Williams, em *Marxismo e Literatura* (1979), a definição tradicional de hegemonia seria de poder ou domínio político, especialmente nas relações entre Estados. Ainda, segundo o autor, o marxismo ampliou essa definição para as relações entre as classes sociais, especialmente para as definições de uma classe dominante. Porém, segundo Williams (1979, p. 111), a partir da obra de Gramsci, o conceito adquiriu outra significação ao "estabelecer uma distinção entre domínio e hegemonia". O domínio seria assim "expresso em

formas diretamente políticas em tempos de crise, pela coação direta ou efetiva". Mas o que se percebeu ao longo dos anos foi "uma complexa combinação de forças políticas, sociais e culturais" que seria a hegemonia, que se dá através das "forças sociais e culturais ativas, elementos necessários para sua existência".

Segundo Eduardo Coutinho (2014, p. 16), é no campo da ideologia, "acionadas/mobilizadas pela comunicação, que se dá a constituição das subjetividades coletivas". Assim, "a luta pela hegemonia", ou seja, "pela criação e difusão de uma determinada concepção de mundo", tendo como fim "a conservação ou transformação da estrutura socioeconômica, pressupõe a construção de um universo intersubjetivo de crenças e valores". O que implica, portanto, "a persuasão, o diálogo, a mediação da linguagem, o 'tornar comum' da práxis interativa comunicacional". Assim, o autor afirma que "é nessa perspectiva que se pode pensar a conexão entre mídia e poder, notadamente o papel dos meios de comunicação na luta pela cultura".

Ainda, para Coutinho (2014, p. 41), a hegemonia pode ser definida como a "capacidade de um grupo social determinar o sentido da realidade, exercer sua liderança intelectual e moral sobre o conjunto da sociedade". A luta pela hegemonia – pela organização da cultura - é, portanto, uma luta pela "articulação de valores e significações que concorrem para a direção político-ideológica dos indivíduos". No entanto, o autor ressalta que "essa batalha de ideias não pode deixar de ser pensada, dialeticamente, como uma luta pela sistematização de formas culturais, isto é, de linguagens que expressam tais representações e conteúdos".

Já Hall (2003, p. 311) enumera três pontos principais para compreendermos a hegemonia em Gramsci. Primeiro, segundo o autor, ela é um "momento histórico muito específico e temporário da vida de uma sociedade". Em segundo lugar, devemos atentar para o "caráter multidimensional que envolve as diversas arenas da hegemonia". Ou seja, ela não pode ser "construída ou sustentada sobre uma única frente de luta (por exemplo, a econômica)". Neste sentido, a hegemonia representa "um grau de autoridade exercido de uma só vez sobre uma série de posições". Em outras palavras, o "domínio não é simplesmente imposto, nem possui um caráter dominador. Efetivamente, resulta da conquista de um grau substancial de consentimento popular". Em terceiro lugar, o que lidera em um período de hegemonia não é mais a "classe dominante da linguagem tradicional, mas o bloco histórico". Assim, cada "formação hegemônica, terá, portanto, sua própria configuração e composição social", como poderá ser percebido nitidamente no terceiro capítulo desta tese, que tratará das narrativas históricas das sociedades árabes. Assim, para Gramsci,

> não existe um caso de coerção/consenso puro – somente diferentes combinações das duas dimensões. A hegemonia não seria assim exercida nos campos econômico e administrativo apenas, mas engloba os domínios críticos da liderança cultural, moral, ética e intelectual . É somente sob essas condições que em um "projeto" histórico de longo prazo – por exemplo, de modernizar a sociedade, de aumentar todo o nível de desempenho da sociedade ou de transformar a base da política nacional – pode ser efetivamente colocado na agenda histórica. Pode-se perceber com isso que o conceito de "hegemonia" é expandido em Gramsci pelo uso estratégico de uma série de distinções: por exemplo, aquelas entre dominação/direção, coerção/consentimento, econômico- corporativista/moral e intelectual (HALL, 2003, p. 315).

Já para Williams (1979, p. 111), a hegemonia seria um conceito que "inclui imediatamente, e ultrapassa, dois poderosos conceitos anteriores: o de cultura", observada aqui como "todo um processo social, na qual os homens definem e modelam todas as suas vidas", e também o conceito de ideologia, "em qualquer de seus sentidos marxistas, no qual um sistema de significado de valores é a expressão ou projeção de um determinado interesse de classe". Neste sentido, para o autor, hegemonia é

> então não apenas o nível articulado superior da ideologia, nem são as suas formas de controle apenas vistas habitualmente como manipulação ou doutrinação. É todo um conjunto de práticas e expectativas, sobre a totalidade da vida: nossos sentidos e distribuição de energia, nossa percepção de nós mesmos e nosso mundo. É um sistema vivido de significados e valores – constitutivo e constituidor – que, ao serem experimentados como práticas, parecem confirmar-se reciprocamente. Constitui assim um senso de realidade para a maioria das pessoas na sociedade, um senso de realidade absoluta, porque experimentada, e além da qual é muito difícil para maioria dos membros da sociedade movimentar-se, na maioria das áreas de sua vida. Em outras palavras, é no sentido mais forte uma "cultura", mas uma cultura que tem também de ser considerada como o domínio e subordinação vividos de determinadas classes (WILLIAMS, 1979, p. 113).

De fato, justamente nos *Cadernos de cárcere*, fica evidente que a cultura, para Gramsci, é um campo em eterna disputa na qual a supremacia de um grupo social se manifestaria de dois modos, *domínio* e *direção intelectual e moral.* Desta forma, o autor afirma que

> um grupo social pode, e aliás, deve ser dirigente já antes de conquistar o poder governamental (o que seria uma das condições principais para a própria conquista do poder), depois, quando o exerce o poder e mesmo se o mantém fortemente nas mãos, torna-se dominante mas deve continuar a ser "dirigente" (GRAMSCI, 2011, p. 290).

Assim, de acordo com Williams (1979, p. 114), dentro deste processo de superação, Gramsci está enfatizando que são necessários esforços para a formação de uma "hegemonia

alternativa", que se dá através da "conexão prática de muitas formas diferentes de luta, inclusive as que não são facilmente identificáveis como 'políticas' e 'econômicas', e na verdade não o são primordialmente". Com isso, leva, assim, um "senso mais profundo e ativo da atividade revolucionária numa sociedade altamente desenvolvida do que os modelos persistentes abstratos, derivados de situações históricas muito diferentes".

Williams (1979, p. 115) alerta aqui que, em certos usos, mas não em Gramsci, habita um problema dentro do conceito da própria hegemonia, que seria uma "tendência totalizadora do conceito", que, consequentemente, é "transformada numa totalização abstrata, forma em que se torna facilmente compatível com os sentidos sofisticados de superestrutura e até mesmo de ideologia". Em outras palavras, a hegemonia pode ser assim observada como "mais uniforme, mais estática e mais abstrata do que na prática, se for realmente compreendida". Assim, o autor ressalta que, como "qualquer outro conceito marxista, ele é particularmente suscetível de definição de época do que de definição histórica, e de descrição categórica, em distinção de descrição substancial".

Para Williams (1979, p.114), qualquer separação ou distinção dos princípios orgânicos e de características determinantes da hegemonia devem ser aprendidos na experiência. Segundo ele, "uma hegemonia vivida é sempre um processo", e não "um sistema ou uma estrutura", mas "um complexo realizado de experiências, relações e atividades, com pressões e limites específicos e mutáveis". Ou seja,

> suas estruturas internas são altamente complexas, e podem ser vistas em qualquer análise concreta. Além do mais (e isso é crucial, lembrando-nos o vigor necessário do conceito) não existe apenas passivamente como forma de dominação. Tem de ser renovada continuamente, recriada, defendida e modificada. Também sofre uma resistência continuada, limitada, alterada, desafiada por pressões que não são as suas próprias pressões (WILLIAMS, 1979, p. 115).

Estes pressupostos são de suma importância para a caracterização do que Williams (1979, p. 116) chama de *contra-hegemonia* e hegemonia alternativas, conceitos cunhados pelo o autor britânico a partir, principalmente, das ideias de Gramsci, que seriam "elementos reais e persistentes da prática". Aqui, vale salientar também que o pensador italiano *nunca* utilizou o termo *contra-hegemonia* em seus escritos e que ele aparece pela primeira vez justamente a partir da apropriação e desenvolvimento de Williams.

Por conseguinte, Williams (1979, p. 116) sugere que uma forma de expressar e explorar a distinção necessária entre os sentidos práticos e abstratos dentro do conceito é utilizarmos o termo "hegemônico" ao invés de hegemonia, e de "dominante" no lugar de

“dominação”, pois, “a realidade de qualquer hegemonia, no sentido político e cultural ampliado, é de que, embora por definição seja sempre dominante, jamais será total ou exclusiva”.

Desta forma, como observamos e detectamos nas práticas intelectuais árabe-brasileiras, que serão expostas nos capítulos a seguir, estas novas formas de política e cultura alternativas, ou diretamente opostas, passam a existir na sociedade, como elementos significativos. Com isso, tal como exposto por Williams (1979, p. 116), torna-se necessário “explorar suas condições e seus limites, mas sua presença ativa é decisiva, não só porque têm condições de ser incluídas em qualquer análise histórica, mas como formas que têm um efeito significativo no próprio processo hegemônico”, pressuposto metodológico adotado ao longo deste estudo. Ainda, a atenção às formas políticas e culturais contra-hegemônicas tornam-se essenciais pois, de acordo com o autor, são “indicativas daquilo que o processo hegemônico procurou controlar, na prática”.

No entanto, Williams (1979, p. 117) ressalta que seria uma armadilha reduzir todas as iniciativas e contribuições políticas e culturais aos termos da hegemonia. Essa seria a “consequência redutiva do conceito radicalmente diferente de superestrutura”. Ou seja, “as funções específicas do ‘hegemônico’, do ‘dominante’, têm sempre de ser ressaltadas, mas não de maneira a sugerir qualquer totalidade *a priori”*. Em outras palavras, o principal problema de análise é discernir, entre iniciativas e contribuições, alternativas opostas, produzidas dentro ou contra uma hegemonia determinada. Neste sentido, ainda de acordo com o pensador inglês, poderíamos argumentar de forma persuasiva e, por vezes, convincente, que praticamente todas as “iniciativas e contribuições mesmo quando adquirem formas manifestamente alternativas ou oposicionais, estão na prática ligadas ao hegemônico”. Ou seja, “que a cultura dominante produz e limita, ao mesmo tempo, suas formas de contracultura”. No entanto, conclui, seria um erro ignorar e não atentar para a importância de obras e ideias que, embora visivelmente balizadas pelos limites e influências hegemônicas, são, ao menos em parte, “rompimentos significativos” e podem, em parte, ser neutralizadas, reduzidas ou incorporadas, mas que, “em seus elementos mais ativos, surgem como independente e originais”. Em suma, o processo cultural não deve ser considerado como “simplesmente adaptativo, extensivo ou incorporativo”, mas orgânicos, vivos, dialéticos e produtores de novas formas de pensar e refazer o mundo.

Muniz Sodré (2014, p. 1), ao trazer a discussão para dentro da análise comunicacional contemporânea, propõe a atualização dos conceitos de hegemonia e contra-hegemonia na mídia, ao considerar a transformação dos “tradicionais meios de comunicação

num complexo industrial, em que se cotejam impressos, audiovisuais e algoritmos". Segundo o autor, desponta aí a ideia de "hegemonia como extensiva a um novo modo de vida e de consciência", além, também, de se ser possível detectar possíveis efeitos sobre a própria teoria da comunicação.

De acordo com Sodré (2014, p. 3), o que muda na sociedade contemporânea é "a profunda afetação da experiência do atual pela acessibilidade imediata das novas tecnologias da comunicação, que acaba transformando a 'ferramenta' (o dispositivo técnico) numa espécie de morada permanente da consciência", fazendo com que temporalidade se acelere, "comprimindo o espaço e criando efeitos de simultaneidade e sensações de imediatismo dos acontecimentos".

> O que aí se põe em jogo não é mais a pura e simples transmissão de algo — o "mundo da vida" ou a "cultura", por exemplo — e sim a comunicação em si mesma como presença ubíqua do código. Na rede eletrônica, as pessoas se conectam, não para "comunicar" um importante conteúdo, mas pelo êxtase da conexão, que não deixa de ser uma antecipação futurística daquilo já vislumbrado pela neurociência atual: a submersão virtual como contato à distância do cérebro com as máquinas (SODRÉ, 2004, p. 4).

No entanto, Sodré (2014, p. 5-6) afirma que, mesmo modificado em sua "incidência prática pela magnitude da realização histórica da tecnologia e do mercado", neste deslocamento de tempo e espaço descrito acima, o conceito de hegemonia gramsciano ainda é de suma importância para análise da vida social. Tal fato dá-se, pois, ao aplicá-lo, torna-se assim possível o entendimento crítico das "formas reguladoras, de forças coercitivas e de estruturas de dependência, para além da explicação reducionista da predominância de uma estrutura social apenas pela determinante econômica". Segundo o autor, isto equivale a "lançar uma luz crítica sobre a coexistência de outras determinações" como a cultura, a arte, a religião, a filosofia e a ciência, "que se articulam à política e à economia para a produção de um pensamento determinante e dominante". E, consequentemente, "sobre a questão da comunicação, com seus dispositivos técnicos e suas produções ideológicas".

Sodré (2014, p. 5-6) ainda alerta que a abrangência do alcance hegemônico seria "muito maior do que aquele subsumido nas análises de mídia que o limitam a visões parciais, a exemplo da teoria do 'agendamento'— uma característica elementar do jornalismo", compreendido como "o poder de pautar os temas" do debate público. Essa ideia permite, afirmar, obviamente, que "todo jornal é veículo de luta por poder e por hegemonia", algo que é óbvio, já que "todo jornal é instrumento de seus proprietários".

Nesta mesma linha de raciocínio, pontua Sodré (2014, p. 7), na conjuntura política e econômica em que se institucionalizaram os direitos sociais, a mídia já surgia como "parceira irreversível do capital financeiro (o mercado) e do Estado empenhado em políticas de ajuste fiscal típicas do modelo neoliberal". A cidadania, dessa forma, "que serve de referência para essa nova qualificação histórica da existência pela mídia é basicamente a cidadania consumidora". O social, assim, passa a ser qualificado a partir da capacidade de consumo de cada cidadão, algo que passa a definir a agenda pública. Ou seja, "a socialização como consumo é, assim, um efeito hegemônico". Em outras palavras, "a cultura, que havia despontado na modernidade clássica como um campo autônomo de sentido, é o álibi da hegemonia para as classes dirigentes".

Dessa forma, podemos aqui traçar um primeiro paralelo entre uma importante contribuição nos estudos migratórios e a possível aplicação do conceito de hegemonia neste campo. Abdelmalek Sayad (1998, p.54), em seu trabalho basilar *Imigração ou os paradoxos da alteridade*, aponta que o "imigrante é essencialmente uma força de trabalho, e uma força de trabalho provisória, temporária, em trânsito".

> Em virtude desse princípio, um trabalhador imigrante (sendo que trabalhador e imigrantes são, nesse caso, quase um pleonasmo), mesmo se nasce para vida (e para imigração) na imigração, mesmo se é chamado a trabalhar (como imigrante) durante toda a sua vida no país, mesmo se está destinado a morrer (na imigração), como imigrante, continua sendo um trabalhador definido e tratado como provisório, ou seja, revogável a qualquer momento. A estadia autorizada ao imigrante está inteiramente sujeita ao trabalho, única razão de ser que lhe é reconhecida: ser como imigrante, primeira, mas também como homem – sua qualidade de homem estando subordinada à sua condição de imigrante. Foi o trabalho que fez "nascer" o imigrante, que o fez existir; é ele, quando termina, que faz "morrer" o imigrante, que decreta a sua negação ou que empurra para o não-ser. E esse trabalho, que condiciona toda a existência do imigrante, não qualquer trabalho, não se encontra em qualquer lugar; ele é o trabalho que o "mercado de trabalho para imigrantes" lhe atribui e no lugar em que lhe é atribuído (SAYAD, 1998, p. 55).

Em outras palavras, a cidadania plena do imigrante só será válida enquanto consumidor e não como um agente social. A sua autonomia cultural somente existirá caso ele se torne força de trabalho, do contrário, na maioria das vezes, será no mínimo mal visto pela sociedade receptora, ou, nas palavras de Sayad (1998, p. 55), "ser imigrante e desempregado é um paradoxo". Assim, praticamente toda burocracia internacional que se refere à mobilidade humana é voltada para a subserviência capitalista, ao caráter provisório e precário, que condiciona a vida dos imigrantes, principalmente àqueles que provém de países subdesenvolvidos, à margem do *mercado global*.

Neste sentido, a pergunta que comumente se faz é: quais as vantagens de se recorrer à mão-de-obra imigrante e quais os custos que se pagam pela utilização dessa mão-de-obra? O que demonstra, de acordo com Sayad (1998, p. 50), a imigração e imigrantes somente "têm sentido e razão de ser se o quadro duplo erigido com o fim de contabilizar os 'custos' e os 'lucros' apresentar saldo positivo – idealmente, a imigração deveria comportar apenas 'vantagens' e, no limite, nenhum custo".

Por isso, muitas vezes, ouvimos o discurso reproduzido pelas mídias coorporativas e hegemônicas sobre a imigração como "um problema social", ou, muito comumente, como a "grande crise imigratória", ou a "crise dos refugiados", quando, na verdade, como bem sabemos, o que está em constante crise - outra característica latente do capitalismo - é o próprio sistema e não a imigração ou o refúgio em si.

Neste sentido, Bhabha (2014, p. 48) se diz convencido de que, "na linguagem da economia política, torna-se legítimo representar as relações de exploração e dominação na divisão discursiva entre Primeiro e Terceiro Mundo, entre Norte e Sul" e de que essa dominação reflete "uma profunda influência e impacto hegemônico sobre as ordens de informação do mundo ocidental, nas mídias corporativas e de massa e, ainda, nas instituições acadêmicas e educacionais".

Tais considerações serão melhores discutidas no próximo capítulo, que tratará justamente das causas e consequências das representações e discursos produzidos sobre o imigrante dentro do sistema capitalista atual, levando em conta este trajeto teórico proposto até aqui, que busca responder à questão inicial deste capítulo: afinal, de que cultura estamos falando?

1.3 Sociedade civil e os intelectuais orgânicos

Dentro desse mesmo contexto, concomitante ao complexo conceito de *hegemonia* e suas configurações contemporâneas, está também a questão da *sociedade civil*, desenvolvida por Gramsci a partir das teorias de Marx, que a definiu, em a *História dos Homens*, texto escrito com Friedrich Engels (1820-1895)[14], ao afirmar que nela habitaria o verdadeiro palco e foco de toda a história. Assim,

[14] O presente texto integra o primeiro capítulo de *A ideologia alemã,* intitulado *Feurbach*, escrito originalmente entre os anos de 1845 e 1846.

> A sociedade civil abrange o conjunto do intercâmbio material dos indivíduos dentro de um determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas. Abrange o conjunto da vida comercial e industrial de um estágio e nesta medida ultrapassa o Estado e a nação, embora por outro lado ela novamente se faça valer para fora como nacionalidade e tenha que se estruturar como Estado para dentro. A expressão sociedade civil veio do século XVIII, quando as relações de propriedade já haviam se destacado da coletividade antiga e medieval. A sociedade civil como tal só se desenvolve com a burguesia; a organização social que se desenvolve imediatamente da produção e do intercâmbio, que em todos os tempos forma a base do Estado e da superestrutura idealista restante, foi entretanto constantemente designada com o mesmo nome (MARX e ENGELS, 1989, p. 202).

Já nas primeiras décadas do século XX, Gramsci, ao interpretar e renovar este conceito, segundo Coutinho (2011, p. 24-25), afirma que a sociedade civil englobaria agora "todo um tecido complexo de organizações sociais e políticas, envolvendo também as camadas médias e a própria burguesia", entre a "sociedade política" e "sociedade econômica", ou seja, "aparelhos executivos (civis e militares) do Estado e o mundo das relações sociais de produção". O conceito de sociedade civil remete, assim, para o filósofo italiano, a uma esfera social, na qual habitaria o "conjunto de organizações responsáveis pela elaboração ou difusão das ideologias, compreendendo o sistema escolar, os parlamentos, as igrejas, os partidos políticos, as organizações profissionais, os sindicatos e os *meios de comunicação*"[15], além também das atividades de caráter científico e *artístico*. E diferente do que fazem muitos pensadores liberais e sociais democratas, Gramsci não observa a sociedade civil com uma "zona neutra situada para além do Estado e do mercado", mas sim como "parte do Estado, como uma decisiva arena de luta de classes, na qual os diferentes grupos sociais lutam para conservar ou conquistar hegemonia".

Essa expansão e desenvolvimento do conceito, de acordo com Hall (2003, p. 315-316) é sustentada pela distinção gramsciniana entre estado e sociedade civil, no qual esta última estaria em uma "constante guerra de manobras para obtenção do consenso sútil". Em outras palavras, "as classes buscam exercer sua hegemonia, isto é, buscam ganhar aliados para suas posições através da direção político-intelectual e do consenso".

De acordo com a historiadora brasileira Sonia Regina Mendonça (2011, p. 2), o cerne do conceito de sociedade civil em Gramsci refere-se à "organização e à produção de vontades coletivamente organizadas, implicando em visões de mundo, em consciências sociais e em formas de ser adequadas – ou opostas – aos interesses burgueses".

Portanto, o conjunto de organizações responsáveis pela elaboração ou difusão das ideologias, mencionado por Gramsci, nas quais estariam as instituições de ensino, os partidos

[15] Grifo nosso.

políticos, as igrejas, as produções artísticas, e os veículos de imprensa**,** consistem, segundo Mendonça (2011, p.3), na "materialidade institucional da sociedade civil", ou seja, "um conjunto de aparelhos privados de hegemonia [...] dotadas de formatos variados" que, em última instância, "espelham a própria complexificação da sociedade capitalista e a pluralização dos interesses nela presentes, tanto de grupos dominantes quanto de grupos dominados". Ainda, segundo a historiadora, o que os unifica é o fato de que todos estes mencionados são formatos organizativos que remetem às "formas de produção econômica (infraestrutura) e política (Estado), ainda que sua atuação seja basicamente cultural [...] em prol da afirmação de projetos de mudança ou conservação, que se tornem hegemônicos".

Neste sentido que habita a importância de uma categoria muito cara aos estudos de Gramsci, que seriam, os intelectuais, "responsáveis tanto pela organização das vontades coletivas, quanto pela estruturação do convencimento para o exercício da hegemonia ou contra-hegemonia" (MENDONÇA, 2001 s/p).

A partir desta concepção de disputas e lutas culturais dentro da sociedade civil que deriva um importante conceito, de suma importância para esta tese, que é o de *intelectual orgânico*. Nas palavras de Gramsci (2011, p. 212), os intelectuais orgânicos teriam como característica principal "a utilização de revistas e jornais como meios para organizar e difundir determinados tipos de cultura". Ainda, os intelectuais de tipo orgânico, ao se desenvolverem, deparam-se com os de tipo *tradicional*, herdados de formações histórico-sociais anteriores: clérigos, juristas, filósofos, escritores e outros. Estes intelectuais tradicionais têm um forte sentimento de continuidade através do tempo e se veem como independentes em relação às classes sociais em luta. De um certo modo, as classes sociais em luta tentam capturar para si tais intelectuais tradicionais no processo da luta pela hegemonia. A luta, então, seria no sentido de afirmar um novo intelectual, não mais afastado do mundo produtivo ou encharcado de retórica abstrata, mas capaz de ser, simultaneamente, especialista e político. Em outras palavras, capaz de exercer uma função dirigente no novo bloco histórico, neste caso, mesmo fora de seu país de origem, fato que aconteceu com o próprio Gramsci em seu período de exílio, na Rússia.

Desta forma, Gramsci (2011, p. 202) afirma que, se a relação entre intelectuais e nação, dirigente e dirigidos, entre governantes e governados, seria resultante de "uma adesão orgânica". Ainda, o filósofo italiano questiona se os intelectuais são um grupo autônomo e independente, ou se cada grupo social tem sua própria categoria especializada de intelectuais. Para Gramsci, o problema é complexo devido às várias formas que todo o processo histórico

havia assumido até o presente momento, na formação de diferentes categorias de intelectuais, as quais, segundo ele, destacam-se duas.

> Todo o grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica cria, para si, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político: o empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito etc. (GRAMSCI, 2011, p. 203).

Ainda, para o escritor italiano, todos os homens são intelectuais. No entanto, nem todos os homens têm, na sociedade, a função de intelectuais. Isso explica, de certa forma, o porquê, no mundo moderno e contemporâneo, dentro de uma sociedade civil diversificada e midiatizada, de a categoria de intelectuais, assim compreendida, ter se expandido.

Em suma, para Gramsci, a cultura é um processo em construção, campo em eterna disputa, campo das práticas políticas, na qual os "intelectuais orgânicos" árabes no Brasil, como veremos no quinto capítulo, estão dispostos a refazer e reinterpretar suas questões étnicas em prol de determinadas causas, que serão demonstradas e discutidas neste trabalho.

1.4 O lugar da etiniciade

Mas, qual seria o legado de Gramsci e sua aplicação teórico-prática nos estudos culturais e, consequentemente, nos deslocamentos humanos e toda a complexa conjuntura social e cultural que os entrecruzam? Tal questionamento nos traz ao próximo tópico que será discutido neste capítulo, que trata de etnicidade na experiência pós-colonial moderna e contemporânea, totalmente vinculada às questões identitárias no mundo globalizado e midiático.

Por hora, uma das respostas mais convincentes talvez esteja no artigo *A relevância de gramsci para o estudo de raça e etnicidade*, de Stuart Hall, na qual o autor aborda como a perspectiva gramsciana pode ser utilizada para trabalhar e transformar algumas teorias e paradigmas existentes na análise do racismo e outros fenômenos sociais relacionados, como, possivelmente, ao nosso ver, as questões de cunho étnico.

Hall (2003, p. 326), destaca oito pontos fundamentais para a realização desta tarefa. O primeiro seria a "ênfase sobre a especificidade histórica". Ou seja, "as formas pelas quais as características gerais" de determinado tipo de racismo são "modificadas e transformada pela especificidade histórica dos contextos e ambientes nos quais elas se tornam ativas".

Desta forma, observa o autor, seria mais apropriado trabalharmos "em um nível mais concreto e historicizado de abstração (isto é, não o racismo em geral mas os racismos)". Conclui ao sugerir que "Gramsci nos ajuda a interromper decisivamente essa homogeneização". As formações étnicas, como poderemos perceber com mais atenção posteriormente, também acontecem e existem de forma diversificada e heterogênea. Assim, sugerimos que, em vez de falarmos em uma única etnicidade árabe, deveríamos falar em várias, no plural. São culturas árabes, sociedades árabes, povos árabes. Obviamente algo os conecta, os concatena, mas este mesmo *algo* os divide, vide a fusão do islã, como será analisada no segundo capítulo, por exemplo.

Seguindo esta lógica, de acordo Hall (2003, p. 327), estaria a ênfase de Gramsci, "advinda da experiência histórica da Itália", que levou o filósofo italiano a dar o "devido peso às características nacionais percebidas, como um nível importante de determinação, e às irregularidades regionais". Neste sentido, ele afirma que "não há lei de desenvolvimento homogênea que afete da mesma forma cada faceta de uma formação social". Precisamos, assim, "compreender melhor as tensões e contradições geradas pelos compassos e direções irregulares do desenvolvimento histórico". Em outras palavras, "o racismo e as práticas e estruturas racistas ocorrem geralmente em alguns setores da formação social, mas nem todos", ou seja, "seu impacto é penetrante porém irregular; e a própria irregularidade desse impacto pode ajudar a aprofundar a exacerbar os antagonismos setoriais contraditórios".

Em um terceiro momento, Hall (2003, p. 327-328) sublinha a abordagem "não redutiva das questões que concernem aos inter-relacionamentos de classe e raça". Segundo o pensador jamaicano, ao longo dos anos, este provou ser um dos "problemas teóricos mais difíceis e complexos de se abordar" e que tem conduzido com certa frequência à adoção de posições extrema: por um lado se "privilegiam os relacionamentos de classe subjacentes, enfatizando que todas as forças de trabalho étnica ou racialmente diferenciadas estão submetidas à mesma relação de exploração no capital"; de outro, é enfatizado a "centralidade das categorias e divisões de classe fundamental à sociedade". Para ele, embora "esses dois extremos pareçam construir polos opostos, de fato, eles são imagens em reflexo um do outro, no sentido de que ambos se sentem compelidos a produzir um único e exclusivo princípio determinante de articulação". Com isso, o autor ressalta que o fato de Gramsci adotar uma abordagem não redutiva "para as questões de classe, junto com sua compreensão da conformação profundamente histórica de qualquer formação social específica, ajuda a apontar o caminho para uma abordagem não reducionista da questão raça/classe", a quais poderíamos sugerir também etnia/classe. Tal fator confirma-se ainda mais pela atenção que Gramsci

dedica “àquilo que poderíamos chamar de qualidade culturalmente específica das formações de classe em qualquer sociedade historicamente definida”.

Em quarto lugar, em uma acepção semelhante, está a questão do caráter não homogêneo do “sujeito de classe”. De acordo com Hall (2003, p. 329), a análise de Gramsci que diferencia “o caráter contingente de passagem de uma ‘classe em si’ a uma ‘classe por si’ ou dos momentos do desenvolvimento ‘econômico-corporativo’ ao ‘hegemônico’, problematiza radicalmente as noções simplistas de unidade”. Ainda, ele sugere que “mesmo o momento ‘hegemônico’ não é mais concebido como um momento de unidade simples, mas como um processo de unificação” que é nunca totalmente alcançado, “fundado nas alianças estratégicas entre os setores, não em sua identidade predeterminada”. Para o autor, “seu caráter é dado pela hipótese fundadora de que não há identidade ou correspondência automática entre práticas econômicas, políticas e ideológicas”. Tal fator, pode servir para começar a “explicar como a diferença étnica e racial pode ser constituída como um conjunto de antagonismos econômicos, políticos e ideológicos, dentro de uma classe que é submetida a formas mais ou menos semelhantes de exploração”, que se refere à “propriedade dos ‘meios de produção’ e à expropriação dos mesmos”. Para ele, esta última passou a ser uma espécie de “talismã mágico”, ao “diferenciar a definição marxista de classe dos modelos de estratificação e definição mais pluralísticos”, que tem, em última instância, “sua utilidade teórica quando vem explicar a dinâmica histórica concreta e atual dentro ou entre os setores e segmentos de classes”.

Por conseguinte, Hall (2003, p. 330-331) refere-se às consequências políticas pela falta de correspondência, no modelo gramsciano, entre as dimensões econômica, política e ideológica. Ele enfatiza que as consequências desta “não-correspondência” possuem um efeito teórico de “nos forçar a abandonar as construções esquemáticas de como as classes *deveriam* se comportar politicamente, num nível ideal e abstrato”, em vez do estudo concreto de “como eles *de fato* se comportam em condições históricas reais. Neste sentido, segundo o autor, como uma das consequências do “velho modelo de correspondência” estaria a “análise das classes e de outras forças sociais enquanto forças políticas e estudo do terreno da própria política tornam-se uma atividade um tanto automática, esquemática e residual”. E faz o seguinte questionamento: “Se há correspondência e a ‘primazia’ do econômico sobre os outros fatores determinantes, por que então gastar tempo analisando o terreno da política quando esta reflete [...] as determinações do econômicas?” Segundo Hall, Gramsci não cogitou sobre “este tipo de reducionismo” e tinha consciência que estava analisando “formações estruturalmente complexas, não algo simples e transparente”; que a política

“possui suas próprias formas, compassos, trajetórias relativamente autônomas”, estudadas em seus “próprios termos” e “conceitos distintivos”, além da atenção sobre seus “efeitos concretos e retroativos”. Para ele, Gramsci utiliza conceitos-chave como hegemonia, bloco histórico, intelectual orgânico etc., que constituem apenas o começo de uma gama distintiva e original. O legado de Gramsci para nós pesquisadores estaria, então, em desenvolver estes preceitos conceitos, ou, assim explícito nas palavras de Hall (2003, p. 331), "demonstrar como o estudo da política em situações racialmente estruturadas e dominadas pode ser positivamente iluminado pela rigorosa aplicação desses conceitos formulados novamente”. Traduzindo para as questões étnicas, neste sentido, as produções contra-hegemônicas dos intelectuais árabe-brasileiros - que serão analisadas no último capítulo desta tese - parecem trazer à luz a ressignificação positiva destes conceitos propostos aqui por Hall, e são tidas como o resultado concreto, uma resposta às possíveis confinações culturais hegemônicas as quais os imigrantes são constantemente submetidos.

Dando continuidade, em sexto lugar, em confluência com o que acabou de ser exposto, estariam os argumentos sobre o Estado. De acordo com Hall (2003, p. 331), o Estado tem sido “constantemente definido de forma exclusivamente coercitiva, dominador e conspiratória”, em relação “às lutas raciais e étnicas”. Para ele, Gramsci “rompe irrevogavelmente” com esta definição, a partir de sua “posição nas construções estratégicas hegemônicas” ao efetuar a “distinção entre dominação e direção”, aliada ao “papel ‘educativo’ do estado”, seu caráter ‘ideológico”, e fornece sólidas bases para as análises das “práticas racistas quanto dos fenômenos relacionados aos “estado pós-colonial”. Segundo o autor, o “uso sutil que Gramsci faz da distinção entre Estado e sociedade civil [...] é uma ferramenta teórica extremamente flexível” que pode acarretar em estudos bem mais atentos sobre as “instituições e processos da chamada ‘sociedade civil’ em formações sociais racialmente estruturadas”. Em outras palavras,

> a educação escolar, as organizações culturais, a família, a vida sexual, os padrões e modos de associação civil, as igrejas e religiões, as formas comunitárias e organizações, as instituições etnicamente específicas e muitos outros locais desse tipo exercem um função vital de produção, sustentação e reprodução racialmente estruturada das sociedade. Em qualquer análise de inspiração gramsciana deixam de ser relegados a um plano superficial (HALL, 2003, p. 332).

Seguindo este raciocínio, está a centralidade da análise de Gramsci no fator *cultural* do desenvolvimento social. Cultura aqui definida, mais uma vez, como “o terreno das práticas, representações, linguagens, costumes concretos de qualquer sociedade

historicamente específica", segundo Hall (2003, p. 332). Ainda, podemos incluir, de acordo com o autor, as "formas contraditórias do 'senso comum' que se enraízam e ajudam a moldar a vida popular" e "toda gama de questões distintivas que Gramsci associa ao termo nacional-popular". Para o autor, o filósofo sardo compreende que estes constituem o "sítio crucial da construção de uma hegemonia popular [...] referências-chave enquanto objetos de luta e da prática política e ideológica" que podem constituir uma "fonte nacional de mudança, bem como uma barreira em potencial ao desenvolvimento de uma vontade coletiva". Como exemplo, ele cita o fato de Gramsci ter atentado para como o catolicismo popular na Itália poderia influenciar enquanto uma alternativa ao desenvolvimento de uma cultura secular e progressista do "nacional-popular", ou seja, como esse catolicismo "deveria ser engajado e não simplesmente negado diante outras prioridades", fator este detectado nas formações arabistas analisadas a seguir.

Por fim, Hall (2003, p. 332) atenta para o legado de Gramsci sobre as questões referentes à "formação e transformação a partir do campo ideológico", ou seja, da "consciência popular e de seus processos de formação", que se confrontam "decisivamente às concepções reducionistas". Segundo Hall, a dimensão da análise "tem sido reduzida por uma concepção homogênea e não contraditória de consciência e ideologia". Em contrapartida, Gramsci demonstra que "as ideologias subordinadas são necessárias e inevitavelmente contraditórias". Neste viés, o pensador italiano demonstra como o "'eu', que escora essas formações ideológicas, não é um sujeito unificado, mas contraditório, uma construção social". Ainda, demonstra também como "elementos distintos e frequentemente contraditórios podem se entrelaçar e se integrar aos distintos discursos ideológicos", além também de destacar, de forma incisiva, a "natureza e o valor da luta ideológica que busca transformar as ideias populares e o 'senso comum' das massas". Tais processos serão evidenciados no segundo capítulo, principalmente quando analisarmos os eventos políticos nas sociedades árabes nas primeiras décadas do século XX.

Antes de avançarmos na discussão, que tem como finalidade compreendermos a questão étnica na contemporaneidade, é preciso esclarecer que o conceito de etnia surge, entre outros fatores, para substituir justamente o conceito de raça, ideia muito difundida até o início do século XX. A diferenciação a partir da raça era utilizada, além do senso comum, também nos ambientes científicos e políticos, com o pretexto de que os grupos étnicos possuíam diferenças genéticas, biológicas e intelectuais, algo, que, como veremos no quarto capítulo, marca, de certa forma, a imigração sírio-libanesa no Brasil também nesta mesma época e toda o imaginário racial brasileiro, que, de certa forma, até hoje perpetua, principalmente com

relação à população negra. Na obra *Claros e escuros*, Muniz Sodré descreve tal fato de forma elucidativa.

> É certo que, meio século atrás, não era tão divulgada a certeza, agora corrente na aprendizagem da ciência biológica, de que o conceito de raça é inviável se aplicado a seres humanos. Raça, que implica indivíduos com patrimônios genéticos diferentes, não existe (a menos que se fale em "raça humana"). Hoje começa ter curso a expressão "espécie humana", que é única e abrange todos os seres humanos. Equivale mais ou menos ao que os zulus, na África do Sul, denominam Ubuntu, ou seja, o conceito de Humanidade enquanto reconhecimento dos outros como companheiros da espécie humana (SODRÉ, 1999, p. 193).

Nesta mesma obra, Sodré é enfático ao observar que, mesmo com essa desconstrução conceitual de raça, em torno das diferenças da cor da pele, mantêm-se privilégios de classe social, levantam-se barreiras imigratórias, construíram-se e se constroem identidades culturais ou nacionais.

Neste sentido, de fato, somos obrigados a concordar também com Stuart Hall[16] ao afirmar que a "raça" é "uma construção discursiva" e um "significante deslizante". Segundo Hall (1995 p. 3), "raça é um dos principais conceitos que organiza os grandes sistemas classificatórios da diferença que operam em sociedades humanas". Afirmar que ela é categoria discursiva é "reconhecer que todas as tentativas de fundamentar esse conceito na ciência, localizando as diferenças entre as raças no terreno da ciência biológica ou genética, se mostraram insustentáveis". Assim, torna-se mais do que necessário substituirmos "a definição biológica de raça pela sócio-histórica ou cultural".

Hall (1995, p. 5) é incisivo ao defender que raça funciona a todo tempo como uma linguagem e que seus significantes "referem-se a sistemas e conceitos da classificação de uma cultura, e suas práticas de produção de sentido". Para ele, estas construções discursivas justamente ganham sentido não por causa "do que contêm em suas essências, mas pelas "relações mutáveis de diferença que estabelecem com outros conceitos e ideias num campo de significação". Ainda, esse sentido, por ser "relacional e não essencial, nunca pode ser fixado definitivamente, mas está sujeito a um processo constante de redefinição e apropriação". Ou seja, está sujeito a um "processo de perda de velhos sentidos, apropriação, acúmulo e contração de novos sentidos; a um processo infindável de constante ressignificação".

---

[16] Trechos e declarações extraídos de uma conferência proferida por Stuart Hall, traduzida por Liv Sovik, em 1995 em Goldsmiths College — University of London e reproduzida, em documentário por Sut Jhally © Media Education Foundation, 1996. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=SIC8RrSLzOs&list=PL9DB8464B43CFAC14>. Acesso em: mar. 2015.

Desta maneira, para o pensador jamaicano, não seria possível "fixar o sentido de um significante para sempre ou trans-historicamente". Ou seja:

> Há sempre um certo deslizamento do sentido [...] uma margem ainda não encapsulada na linguagem e no sentido, algo relacionado com raça que permanece não dito, alguém é sempre o lado externo constitutivo, de cuja existência a identidade de raça depende, e que tem como destino certo voltar de sua posição de expelido e abjeto, externo ao campo da significação, para perturbar os sonhos de quem está à vontade do lado de dentro (HALL, 1995, p. 6).

Seguindo esta mesma linha de raciocínio, de acordo com o antropólogo brasileiro-congolês Kabengele Munanga (2014, p. 6), o conceito de raça em nada tem de biológico, mas sim "carregado de ideologia, pois como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação". Para ele, a raça apresentada como categoria biológica, ou seja, natural, é de fato uma categoria etno-semântica. Em contrapartida, no campo semântico, o conceito é determinado pela "estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam". Assim, exemplifica o autor os conceitos de "negro, branco e mestiço não significam a mesma coisa nos Estados Unidos, no Brasil, na África do Sul, na Inglaterra, etc. Por isso que o conteúdo dessas palavras é etno-semântico, político-ideológico e não biológico".

Isto posto, voltamos à indagação inicial deste subcapítulo: afinal, de que formações étnicas estamos falando? Para Munanga (2014, p. 12), o conteúdo da raça seria "morfo-biológico" e o da etnia é "sociocultural, histórico e psicológico". Ainda, para o autor, "um conjunto populacional dito raça 'branca', 'negra' e 'amarela', pode conter em seu seio diversas etnias". Assim, uma etnia pode ser observada como um "conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão; uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território".

Já os sociólogos franceses Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, ambos com suas pesquisas dedicadas aos estudos migratórios globais, na abrangente e salutar obra *Teorias da etnicidade*, trazem interpretações mais próximas e totalmente dedicadas ao objetivo maior desta tese - que é a compreensão conjuntural e dialética dos árabes-brasileiros - e que também nos levará à última parte deste capítulo, que tratará de uma questão de suma importância para o assunto abordado, a saber: as identidades transnacionais resultantes dos deslocamentos humanos modernos e atuais, nas quais os sírios e libaneses no Brasil estão situados.

Assim, Poutignat e Streiff-Fenart (1997, p. 21-22) ressaltam que o termo etnicidade só irá realmente impor-se nas ciências sociais americanas a partir da década de 1970, com a criação de uma revista especializada - *Ethnicity*, criada em 1974. Já na literatura francesa, afirmam os autores, é mais recente ainda. Uma de suas primeiras ocorrências no meio acadêmico acontece em 1981, durante um seminário de antropólogos franceses, mas permanece praticamente fora das principais discussões até o começo da década de 1990. Neste sentido, os autores afirmam que, se o conceito de etnicidade se impõe somente neste período, tal fato acontece "para abranger o que têm em comum todos esses fenômenos de competição e de conflito nos quais os grupos se opõem em nome de sua pertença étnica". Em outras palavras, "tratava-se de levar em conta algo novo, que era a emergência da presença étnica como categoria pertinente para ação social, a crescente tendência de fazer derivar dela lealdades e direitos coletivos". Assim, para eles, as manifestações da retomada étnica no mundo contemporâneo revelam a "emergência de uma nova categoria social igualmente importante para análise do século XX em diante, tanto quanto foi a categoria de classe social para o século XIX".

Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 24) afirmam ainda que a etnicidade é percebida, por alguns autores, como um fenômeno "universalmente presente na época moderna precisamente por tratar-se de um produto do desenvolvimento econômico, da expansão industrial capitalista e da formação e do desenvolvimento dos Estados-nações". Além disso, assim também percebido, devemos acentuar a acessibilidade imediata provida pelas novas tecnologias da informação e comunicação como elemento-chave para a difusão da universalização dos sentimentos nacionalistas e étnicos, particularistas. Ao mesmo tempo que as mídias permitem certa forma de integração, elas também aceleram a composição de determinadas fronteiras entre diferentes grupos étnicos. Os autores ainda ressaltam que essas mudanças possibilitaram não apenas a difusão de diferentes "formas de organização, dos slogans e das reinvindicações de grupos, como foi o caso em relação aos negros americanos e aos palestinos ao fazer o papel de modelos", mas também permitem "a constituição de redes internacionais de militantes nacionalistas". Tal fator será observado quando analisarmos, no segundo capítulo, a relação da Primavera Árabe com as novas mídias e, principalmente, as redes sociais.

No entanto, os autores ressaltam, que, por outro lado, esta retomada do conceito de etncidade pode ser observado, também, não como um fenômeno novo, mas "fenômenos ocultados pela grade de análise dos pesquisadores da época anterior como a dos 'teóricos funcionalistas'" - que, ao realçarem o "consenso, a adaptação e o equilíbrio, introduziram um

expediente na análise da relação entre grupos" - e as dos "teóricos da modernização", que notaram nas conexões tribais e nas formas sociais tradicionais "apenas arcaísmos ou obstáculos para planificação social" (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 25).

Nesta acepção, abordar uma reflexão sobre a etnicidade a partir de apresentação de ideias dos dois séculos passados não sucederia, segundo Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 33), de "uma reverência obrigatória aos Pais Fundadores" das ciências sociais. Trata-se antes de observar o "modo como, desde sua criação no início do século XIX, a noção de etnia se encontra mesclada a outras noções conexas", como as de povo, raça e nação, "com as quais mantém relações ambíguas cujo rastro encontramos nos debates contemporâneos".

Entretanto, a releitura do filósofo alemão Max Weber (1864-1920) faz-se relevante para o debate em questão, devido, principalmente, à prominência e o legado das teorias weberianas no pensamento ocidental político moderno, e devido, também, às concepções sobre etncicidade que viriam a seguir ao longo do século XX em diante. De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 37), em *Economie e Societé*, no capítulo dedicado às relações comunitárias étnicas, Weber distingue nitidamente as "três entidades que são a raça, a etnia e a nação". Segundo eles, o que distinguiria a pertença racial da pertença étnica, é que a primeira funda-se "na comunidade de origem", já o grupo étnico é estabelecido justamente a partir da "crença subjetiva na comunidade de origem". Quanto à nação, ela é, assim como grupo étnico, "baseada na crença da vida comum, mas se distingue deste último pela paixão (*pathos*) ligada à reivindicação de um poderio político".

Mas o que seriam grupos étnicos para Weber?

> São esses grupos que alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou dos dois, ou nas lembranças da colonização ou da migração, de modo que esta crença torna-se importante para a propagação da comunalização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente" (WEBER 1971, p. 41, apud POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 33).

Ao definir o grupo étnico a partir da crença subjetiva na origem comum, de acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 37), Weber sublinha algo que será desenvolvido até hoje por pensadores contemporâneos, que "não é na posse de trações, quaisquer que sejam, que é conveniente procurar a fonte da etnicidade", mas sim na "atividade de produção, de manutenção e de aprofundamento de diferenças cujo objetivo não pode ser avaliado independentemente da significação que lhes atribuem os indivíduos nas relações sociais". Em outras palavras, grupo étnicos são, para Weber, "uma construção social cuja a existência é,

muitas vezes, problemática". Já a identidade étnica, que seria "a crença na vida em comum étnica", será construída a partir da diferença. Ou seja, "a atração entre aqueles que se sentem como de uma mesma espécie é indissociável de repulsa diante daqueles que são percebidos como estrangeiros". Esta ideia implica que não é o "isolamento que cria a consciência de pertença, mas, ao contrário, a comunicação das diferenças das quais os indivíduos se apropriam para estabelecer fronteiras étnicas".

Diante deste contexto, de acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 41), eis que a conceptualização de etnicidade, no campo da sociologia, encontra seu "fundamento teórico" baseado uma tradição de pesquisa que ocupou um "lugar considerável", principalmente nas ciências sociais americanas, na qual encontra-se a Escola de Chicago e "o estudo pioneiro de Thomas e Znaniecki sobre a adaptação dos poloneses, publicado em 1918", que se dedicou, "através de estudos empíricos e monográficos", a construir a "teoria do processo de incorporação dos imigrantes nas cidades americanas. Assim, "a teoria das relações cíclicas estabelecidas pela Escola de Chicago, traça desde o início do século, as etapas desse processo de integração [...] na configuração ecológica das cidades". O foco na assimilação, marca do pensamento destes intelectuais, representa o "último estágio do ciclo das relações étnicas e raciais, depois da competição, do conflito e da adaptação", ou seja, na época vigente "ela é concebida como uma interpretação e uma fusão que permite a integração de diferentes grupos a uma vida cultural comum". No entanto, na concepção de dois outros cientistas sociais, extremamente importantes tanto para os estudos relativos à imigração quanto a ciências da comunicação, Robert Park (1864-1944) e Ernest Burgess (1886–1866), a assimilação não se resumiria na "destruição das culturas minoritárias", ou seja, não consiste para o imigrante, um repúdio aos seus valores e aos "seus modos de vida tradicional em prol das normas culturais da sociedade de acolhimento", mas significa "tornar-se implicado em grupos cada vez mais amplos e inclusivos". De modo geral, de acordo com os pensadores franceses, "os pesquisadores da Escola de Chicago não enxergam na constituição de enclaves étnicos um fenômeno negativo, mas uma etapa necessária da adaptação dos imigrantes na sociedade americana". Em outras palavras, "a diferenciação étnica na cidade permite aos imigrados e seus descendentes que experimentem a pluralidade dos estilos de vida dos ambientes morais", que, em última instância, irá lhes fornecer "recursos políticos, econômicos e psicológicos da vida comunitária". Portanto, para os intelectuais da Escola de Chicago, o desenvolvimento de atividades étnicas, nas quais estariam a imprensa em língua estrangeira - processo que será elucidado e analisado no último capítulo desta tese a partir da produção da mídia escrita árabe migrante no Brasil - e a participação na sociabilidade comunitária "não

representam obstáculos, mas formam a base de aprendizagem e do comprometimento da sociedade", o que de fato foi percebido, pois as organizações étnicas "serviram de trampolim a muitos descendentes de imigrantes para conseguir um lugar nas instituições americanas, na política, ou nos negócios".

No entanto, Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 42-43) ressaltam que, para a maioria dos autores posteriores à Escola de Chicago, a assimilação dos imigrantes "acompanha o desaparecimento dos grupos minoritários". Segundo eles, nas teorias funcionalistas hegemônicas na década de 1950, a "questão central no estudo dos grupos imigrantes e minoritários é da integração", definida como "o processo segundo o qual uma sociedade é capaz de absorver um novo elemento sem comprometer sua estrutura fundamental", ou seja, a assimilação é compreendida cada vez mais como "um processo de uniformização cultural via transformação dos imigrados". Os autores ainda afirmam que, neste momento, a transição entre adaptação é concebida em termos "extremamente redutores, que apagam todos os aspectos potencialmente integradores que os pesquisadores da Escola de Chicago atribuíam às agências de mediações comunitárias".

Já desde o começo da década de 1960, segundo Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 69), alguns autores começam a colocar em dúvida as "hipóteses progressistas do pensamento social", principalmente através do pensamento de Milton Gordon, Nathan Glazer, ambos ainda vivos, e Daniel Patrick Moynihan (1927–2003), na obra *Beyond the melting-pot* - *Além da Mistura, tradução nossa* - de 1963, que trata sobre os principais grupos étnicos na cidade de Nova York (negros, latinos, judeus, italianos, irlandeses e judeus) e na qual descobrem a *emergência* da, assim chamada pelos estudiosos franceses, "nova etnicidade". Esta seria a "criação de identidades étnicas distintivas baseadas na experiência da vida nos Estados Unidos mais que na manutenção das antigas culturas étnicas", algo que será percebido também em certos setores da comunidade sírio-libanesa no Brasil, principalmente também a partir da mesma década, nas grandes metrópoles brasileiras da época, como Rio de Janeiro e São Paulo, como veremos nos capítulos seguintes.

No decorrer de 1970, Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 70) afirmam que "torna-se cada vez mais evidente", ao contrário das previsões da Escola de Chicago, que os grupos étnicos "mantém-se na sociedade americana como coletividades caracterizadas por uma 'solidariedade difusa persistente'". Segundo eles, Parsons, depois de ter contribuído para "impor a ideia de que a sociedade moderna emancipava os indivíduos das solidariedades particularistas", foi obrigado a reconhecer, alguns anos depois, que a "absorção das identificações étnicas em uma única categoria de 'americanos' não se produziu" (PARSONS,

1975, p. 13, apud POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 71). Igualmente, as "previsões de Glazer e Moynihan sobre aculturação dos imigrantes e a uniformização progressiva dos estilos de vida nas sociedades urbanas contemporâneas não se realizaram". De fato, afirmam Poutignat e Streiff-Fenart "as especificidades culturais" dos diferentes grupos que compunham a sociedade americana na época, "perderam sua nitidez". No entanto, "o imprevisível quadro de análises das teorias da modernização era que, a despeito desse processo de uniformização cultural, as antigas distinções étnicas não somente não foram abolidas, mas se tornaram fontes de mobilização coletiva". Isso demonstrou que, ao contrário das hipóteses das teorias assimilacionistas, não é o dobramento sobre e o isolamento mas a implicação nas atividades e nos papéis da sociedade global que torna saliente a consciência étnica "e também que suas especificidades culturais tornam-se fontes de mobilização coletiva", as quais chamaremos de contra-hegemônicas, processo esse analisado e justificado na parte final desta tese.

Tais mudanças foram denominadas pelo sociólogo alemã-americano Herbert Gans, na década de 1980, de "etnicidade simbólica". Para Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 72-73), essa inversão de perspectiva não significa a negação da influência das variáveis associadas à hipótese da assimilação, "mas a invertem o valor preditivo", ou seja, "a aculturação", aqui concebida como a "aquisição das competências cognitivas e dos valores modernos", ainda é o processo central da "transformação das identidades étnicas, mas longe de levar a assimilação, ela tem como efeito aumentar a consciência e a significação da etnicidade". Este deslocamento também resulta na mudança da terminologia aplicada aos grupos minoritários. Esses não são mais nomeados como *imigrantes* mas como *grupos étnicos*. Ou seja, "uma mudança que significa que eles devem ser mais considerados como hóspedes em uma sociedade de acolhimento, cuja presença é menos legítima que dos nativos, mas como um componente entre outros da população americana". Nessa onda, os ideólogos do "novo pluralismo", ou a "revitalização da etnicidade", assim denominada pelos autores franceses, "acentuam a importância dos grupos étnicos na definição das identidades sociais e o valor que a pertença étnica representa para os indivíduos". Dessa forma, a pertença étnica não é mais tida como um "obstáculo para igualdade dos cidadãos", mas como a "base de sua de sua participação na vida política e social". A hifenização é a consequência simbólica mais latente deste processo. A partir do hífen, o indivíduo ítalo-americano, assim como o árabe-brasileiro, não é mais tido como "meio-americano mas representa a 'própria essência da *americanicidade"*' ou da *brasilianedade*. Tal discussão será debatida com maior atenção no quarto capítulo desta tese, que tratará sobre a diáspora árabe no Brasil, a partir,

principalmente, da abordagem do historiador americano Jeffrey Lesser e sua obra *A negociação da identidade nacional*: *imigrantes, minorias e luta pela etnicidade no Brasil*.

Logo, no campo teórico, a constatação da revitalização dos laços étnicos, de acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 75-76) leva à descoberta de "uma natureza totalmente diversa". Ou seja, "longe de ver na etnicidade uma identidade social essencial e universal", agora, a maioria dos pesquisadores americanos a percebem como "um comportamento estratégico de atores racionais que deve ser situado nas condições de competições próprias das sociedades modernas ou como uma forma de organização social" relacionada às "mudanças estruturais macrossociais do mundo contemporâneo". Assim, impõe-se a ideia de que a questão focal não mais se trata do "estudo do processo de integração dos imigrados", mas "dos fatores que explicam a permanência ou a revitalização dos laços étnicos na sociedade". Em outras palavras, é na própria sociedade, e não somente nas particularidades dos imigrantes, "que deve se procurar a explicação da ressurgência étnica".

Para Gans, (1979, p. 16, apud POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 77), "a etnicidade agora que se tornou respeitável e não é mais motivo de conflito maior, parece, então, particularmente, em condição de servir de característica distintiva". A etnicidade simbólica, afirma o autor, "pode declinar com a sequência do processo de assimilação, mas é igualmente possível que ela prossiga na quinta, até mesmo na sexta geração". Assim, "não podemos considerá-la um fenômeno permanente, mas nada permite que se preveja sua duração nem as condições que irão acarretar seu desaparecimento".

Para Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 78), a maioria dos autores desta geração, as quais estamos também de acordo, interpretam esta mudança do paradigma étnico como uma resposta às "disfunções das sociedades moderna". Os autores observam as acepções do antropólogo americano Abner Coen (1921-2001) sobre o fenômeno. Segundo eles, a etinicidade, na perspectiva de Cohen, surge "como um "resíduo das sociedades burocráticas". Ou seja, "nas sociedades industriais avançadas, quando um grupo de interesse não pode organizar-se em bases formais, ele irá utilizar-se da etnicidade para articular sua organização nas atividades simbólicas". Poutignat e Streiff-Fenart afirmam também que, para alguns autores, "o que seria explicar não é a manutenção dos vínculos étnicos mas o processo de etnização dos imigrados, isto é, a passagem dos imigrados para os grupos étnicos".

Ainda, de acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p.79) estes pesquisadores, entres eles o historiador Jonathan Sarna, a etnicidade contemporânea não deve ser analisada

como “a marca de uma herança tradicional” mas como “uma resposta a necessidade de organização nascidas da situação atual dos imigrados na sociedade”.

Tal concepção é refutada dialeticamente neste trabalho pois concebemos a etnicidade como uma resposta temporal, no entanto, a tradição não se opõe a isto, pelo contrário, ela é viva e não estática ou fossilizada. A tradição, aqui, é percebida como algo que se inventa e se refaz, “entendida como articulação orgânica entre sujeito e objeto, entre um grupo e seu patrimônio histórico cultural“ (COUTINHO, 2011, p.28), em constante movimento, ressignificada e reinterpretada. Ou, como afirma Hall (2003, p. 44) “não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições”.

Algo ainda mais reforçado quando nossa análise atenta para o sentido filosófico de *tradição* na cultura árabe, *a turãth,* algo que será melhor abordado no capítulo dedicado às análises das produções dos intelectuais árabe-brasileiros. Por hora, somente destacamos que, de acordo com o filósofo marroquino Mohammed Abed al-Jabri (1994, p. 13) em *Introdução à crítica da razão árabe*, o *turãth* não é “apenas uma coleção de rastros do passado, mas antes um todo cultural [...] uma mentalidade, um apego ao passado, uma projeção para o futuro [...] não é a herança de um pai morto para o filho, mas sim um pai sempre presente, vivo no filho”.

Em sentido similar, seguindo esta linha de raciocínio crítica e dialética, emerge aqui uma das principais concepções de etnicidade na ciências sociais contemporânea, basilar para a discussão proposta, que é abordagem do antropólogo norueguês, Frederik Barth (1928-2016). Ele inovou e rompeu com determinadas teorias com tendências a instrumentalizar as relações socioculturais, ao afirmar que as divisões étnicas estão constantemente se estabelecendo e se reproduzindo, atentando para seu caráter dinâmico, baseado nas relações sociais estabelecidas. De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 122), a principal contribuição de sua teoria é “enfocar os aspectos generativos e processuais dos grupos étnicos”, considerados não como “grupos concretos”, mas como “tipos de organização baseados na consignação e autoatribuição dos indivíduos a categorias étnicas”. Ainda, segundo Poutignat e Streiff-Fenart, a abordagem de Barth pressupõe o “contato cultural e mobilidade das pessoas e problematiza a emergência e a persistência dos grupos étnicos como unidades inidentificáveis pela manutenção de suas fronteiras”, uma de suas principais inovações epistemológicas. Para o antropólogo, é a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange. Ou seja,

> as fronteiras as quais devemos consagrar nossa atenção são, é claro, as fronteiras sociais, se bem que elas possam ter contrapartidas territoriais. Se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com os outros, isso implica critérios

> para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão. Os grupos étnicos não são simples ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e os diferentes modos pelos quais eles se conservam, não só por meio de um recrutamento definitivo, mas por uma expressão e validação contínuas, precisam ser analisados (BARTH, 1998, p. 195-106).

Essa inversão de ótica proposta por Barth coloca, segundo Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 122), "o processo de atribuição categorial e de interação no centro da análise", pois na medida em que a "existência dos grupos étnicos depende da manutenção de suas fronteiras, a questão é saber de que modo as dicotomizações entre membros e *outsiders* são produzidas e mantidas", além também de "discernir seu efeito próprio nos comportamentos efetivos".

Para Barth (1998, p. 196), "situações de contato social entre pessoas de culturas diferentes também estão implicadas na manutenção da fronteira étnica". Ou seja, "grupos étnicos persistem como unidades significativas apenas se implicarem marcadas diferenças no comportamento, isto é, diferenças culturais persistentes". Assim, "a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas critérios e sinais de identificação, mas igualmente uma estruturação da interação que permite a persistência das diferenças culturais".

Nessa concepção, de acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 152-153), para que "a noção de grupo étnico tenha sentido", é preciso que os indivíduos possam "se dar conta das fronteiras que marcam o sistema social ao qual acham implicados em um outro sistema social". Em outras palavras, as *identidades étnicas*, termo este cunhado por Barth, "só se mobilizam com referência a uma alteridade, e etnicidade implica sempre a organização de agrupamentos dicotômicos Nós/Eles". No entanto, o caráter inovador barthesiano consiste em focar na sua dimensão processual, ou seja, observar que estas fronteiras estão em constante transformações ao mesmo tempo que a "manutenção destas fronteiras étnicas necessita de organização das trocas entre os grupos e da ativação de uma série de proscrições e prescrições regendo suas interações".

Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 112) afirmam ainda que "a etnicidade assegura a unidade efetiva do grupo tanto quanto pressupõe seu caráter construído". Desta maneira, "a especificidade da organização social étnica", destacada por Barth, provém "do papel que nela desempenham os contrastes culturais". No entanto, "esse papel não pode ser dissociado dos processos de manifestações de identidades", como veremos a seguir. Em outras palavras, o grupo se organiza para interagir e categorizar a si mesmo e os outros.

Em suma, um dos principais legados de Barth é que devemos sempre levar em conta o caráter de variabilidade que a etnicidade possui. Em outras palavras, como percebido por Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 124-125), "a etnicidade não se define como uma

qualidade ou uma propriedade ligada de maneira inerente a um determinado tipo de indivíduos ou de grupos", mas como uma "forma de organização ou um princípio de divisão do mundo social cuja importância pode variar de acordo com as épocas e as situações".

1.5 Como pensar as identidades na diáspora?

Atrelado à concepção de etnicidade, está o conceito de identidade, questão muito presente e controversa no debate sociológico sul-americano contemporâneo, no qual está inserido o peruano Anibal Quijano,

De fato, essa importância para Quijano (1992 s/p) dá-se pelo fato de que a identidade seria o cerne da luta decolonial, observada a "categoria relacional, intersubjetiva e histórica". Ou seja, "uma parte e um modo das relações que na história se estabelecem, se modificam ou se cancelam, entre as diversas formas organizadas de existência social". Assim, identidade não seria uma "propriedade ou atributo de entidades isoladas; nem é algo dado, pré-existente à sua própria história, que deveria ser descoberto e assumido", pois

> a questão da identidade foi estabelecida na América Latina desde a violenta destruição das sociedades/culturas aborígenes pelos invasores europeus. Sobre os escombros daquelas sociedades e sobre a população sobrevivente, os conquistadores impuseram sua dominação colonial, e foi dessa matriz que emergiu uma nova sociedade colonial, a qual logo obteve sua independência política, sem que isso implicasse semelhante descolonização das relações de poder dessa sociedade. Todavia, o tema não se esgota nesse ponto, pois a base da questão da identidade ainda é a colonialidade das relações entre o europeu e o não-europeu, ou seja, a desigualdade no poder em favor do europeu. Quer se trate de diferenças físicas (raça, cor); ou de orientações culturais (etnicidade, modernidade) cotidianas, a colonialidade implica, desde seu princípio, que a diferença entre o europeu e o não-europeu é equivalente à desigualdade no poder (QUIJANO, 1992 s/p).

Sem dúvida, a partir dessa questão paradoxal apontada pelo sociólogo peruano, está também a construção idenitária do árabe-brasileiro, envolto e imerso neste complexo campo de disputas culturais, que traz consigo toda uma narrativa histórica - que será abordada no próximo capítulo - para um contexto latino-americano, no qual, segundo Quijano (1992 s/p), "o eurocentrismo ainda mantém sua *hegemonia*[17] na orientação da perspectiva cognoscitiva e cultural", principalmente nas "classes dominante e média" nas quais se incluem os "grupos intelectuais"; mas muito intensamente também, entre "os dominados", o que acarreta, a todo momento, "implicações trágicas em nossa história".

[17] Grifo nosso.

Neste sentido, Hall (2008, p. 108-109), observa que, na contemporaneidade, identidades não são "nunca unificadas" mas "cada vez mais fragmentadas e fraturadas [...] nunca singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas". As identidades, assim, "parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuam a manter uma certa correspondência". Porém, elas têm a ver com a questão da "utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos". Elas respondem menos às questões sobre "'quem nós somos' ou 'de onde nós viemos, mas muito mais às questões 'quem nós podemos nos tornar', 'como nós temos sido representados' e como essa representação afeta a forma como a nós próprios". Ou seja, elas têm a ver com a "*invenção* da tradição quanto a própria tradição", a qual elas obrigam a ler "não como uma incessante reiteração mas como o mesmo que se transforma". Ou seja, "não no assim chamado 'retorno às raízes' mas uma negociação com nossas rotas" (GILROY, 1994, apud HALL, 2008, p. 109).

As identidades, para Hall (2008, p. 110), assim, estão sujeitas a uma "historização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação". Ele afirma que é precisamente porque as identidades são construídas "dentro e não fora do discurso" que precisamos "compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas". Portanto, elas são "construídas por meio da diferença e não fora dela", o que implica o reconhecimento "radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu *exterior constitutivo*". Em outras palavras, "toda identidade tem à sua margem um excesso, algo mais".

Hall (2008, p. 111-112), utiliza assim o termo identidade para significar o "ponto de encontro, o ponto de *sutura*" no qual, por um lado, habita "os discursos e as práticas que tentam 'interpelar', nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares". Por outro, ele utiliza o mesmo termo para falar sobre os "processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode 'falar'". As identidades são, portanto, "pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós", ou seja, elas são "o resultado de uma bem-sucedida articulação ou 'fixação' do sujeito ao fluxo dos discursos".

Destarte, de acordo com a socióloga britânica Kathryn Woodward (2008), faz-se necessário examinarmos como identidade e diferença se relacionam com a discussão sobre

representação, tarefa esta que será abordada no terceiro capítulo desta tese, no qual discutiremos sobre o fardo das representações na cultura árabe. Por hora, é necessário ressaltar que, segundo Woodward (2008, p. 17), ao examinarmos os sistemas de representação, é necessário analisarmos a relação entre a cultura e significado. Somente assim "poderemos compreender os significados envolvidos nesses sistemas se tivermos alguma ideia sobre quais posições-de-sujeito eles produzem e como nós, como sujeitos, podemos ser posicionados em seu interior".

Já Bhabha (2014, p. 20), sugere que "o afastamento das singularidades de 'classe' ou 'gênero' como categorias conceituais e organizacionais básicas resultou em uma consciência de posições de sujeito – de raça, gênero, geração, local institucional, localidade, geopolítica, orientação sexual" que, por sua vez, "habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno". Assim, o que seria teoricamente novo e politicamente decisivo, segundo o autor, é a "necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais". Para ele, "esses *entre-lugares*[18] fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva", que promovem, assim, "novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade".

Assim, o árabe, como veremos nos próximos capítulos, habitará este *entre-lugares*, pois, ao mesmo tempo, não é europeu, tampouco latino-americano, algo que irá influenciar transversalmente a (re)construção de sua identidade no Brasil a partir da reinterpretação de sua tradição.

Nesta acepção, Bhabha (2014, p. 21) afirma que "o reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição". Esse processo, por sua vez, "afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma 'tradição recebida'". Como consequência, "os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos".

Bhabha (2014, p. 24) procura assim quebrar a lógica binária negro/branco, eu/outro, através da qual as identidades de diferença são frequentemente construídas. Para ele, "o imaginário da distância espacial – viver de algum modo além da fronteira de nossos tempos – dá relevo a diferenças sociais, temporais, que interrompem nossa noção conspiratória da

[18] Grifo nosso.

contemporaneidade cultural". Assim, segundo o autor o "presente não pode mais ser encarado simplesmente como uma ruptura ou um vínculo com o passado e o futuro, não mais uma presença sincrônica". Em outras palavras, "nossa presença mais imediata, nossa imagem pública, vem ser revelada por suas descontinuidades, suas desigualdades, suas minorias". Algo que, segundo o autor, o filósofo alemão Walter Benjamin (1882-1940) descreve "como a explosão de um momento monódico desde o curso homogêneo da história estabelecendo uma concepção do presente como o 'tempo do agora'".

Neste sentido, Stuart Hall (2003, p. 33) traz uma fundamental observação teórica ao salientar que o conceito fechado e hermético de *diáspora* se apoia sobre uma concepção binária de diferença, "uma espécie de fronteira de exclusão, dependente da construção de um outro ou de uma oposição rígida entre o dentro e o fora". Segundo Hall, o conceito de *différance* do filósofo francês Jaques Derrida (1930-2004) torna-se de extrema utilidade para uma melhor compreensão das formas diaspóricas contemporâneas, pois atenta para um processo que não funciona através de "binarismos, fronteiras veladas que não separam [...], mas também lugares de passagem *(places de passage)* e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim". Ainda, segundo Hall (2003, p. 61) *différance* caracteriza um sistema em que cada "conceito (ou significado) está inscrito em uma cadeia ou em um sistema, dentro do qual ele se refere ao outro e aos outros conceitos (significados), através de um jogo sistemático de diferenças" (DERRIDA, 1972, p.13 , apud HALL, 2003, p. 61). O significado aqui, afirma, "não possui origem nem destino final, não pode ser fixado, está sempre em processo e posicionado" ao longo de um espectro". Ou seja, "seu valor político não pode ser essencializado, apenas determinado em termos relacionais".

Algo semelhante à proposta de Nicholas Mirzoeff, ao observar que a diáspora gera "múltiplos pontos de vista, no qual o observador está localizado entre indivíduos, comunidades e culturas em um processo de interação dialógica [...] que vai além da perspectiva cartesiana racional e positivista" (MIRZOEFF, 2000, p. 6, tradução nossa). Para ele, devemos nos referir a diásporas sempre no plural e nunca compreendida como um processo isolado na qual sua natureza e sua origem podem ser conferidas.

Em um argumento teórico análogo, o sociólogo Paul Gilroy, na obra *O atlântico negro*, ao analisar os processos da diáspora africana, firma que as identidades diaspóricas são produzidas através de "ciclos de chamada e resposta na qual elas podem ser perdidas, encontradas e novamente renovadas com vitalidade" (GILROY, 1993, p. 38). Segundo o autor, os fenômenos diaspóricos nos desafiam a "compreender a cultura como algo mutável e

itinerante pois proporciona uma complexa potência de dinâmicas de memórias vivas" (GILROY, 1993, p. 202, Tradução nossa). Portanto, Woodward (2008, p. 22), sugere que essa dispersão de pessoas ao redor do mundo produz identidades que são "moldadas e localizadas em diferentes lugares e por diferentes lugares. Para ele, essas novas identidades podem ser "desestabilizadas quanto desestabilizadores", ao criar diferentes formas de resistência. Assim, a autora afirma que o conceito de diáspora de Gilroy "nos permite compreender essas identidades que não possuem uma única pátria", no sentido geopolítico, "e que não podem ser simplesmente atribuídas a uma única fonte", que é, na maioria das vezes, imaginada, recriada.

Em acepção similar, Hall (2003, p. 29-30) afirma que possuir uma identidade cultural em situação de diáspora é "estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta". E "esse cordão umbilical", para o autor, é o que chamamos de "tradição", cuja sua "fidelidade às origens" é a sabatina a ser enfrentada, ou seja, sua "presença consciente diante de si mesma, sua autenticidade". Além, também, de ser um "mito – com todo o potencial real de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significados às nossas vidas e dar sentido à nossa história".

Já a comunicóloga Denise Cogo (2012) compreende a diáspora como uma identidade coletiva que não se limita a um contexto pós-colonial, mas que pode insurgir de qualquer situação de dispersão da população migrante ao redor do mundo e no interior do próprio país de imigração. Segundo a pesquisadora, "sua tessitura comporta uma multiplicidade de identificações, vínculos, cruzamentos culturais e não apenas a polarização entre identidades nacionais homogêneas dos países de origem e de migração" (COGO, 2012, p. 47), algo também percebido por Hall (2003, p. 28), ao afirmar que, nas situações das diáspora, "as identidades se tornam múltiplas" aonde existem "elos que as ligam a uma ilha de origem específica", mas também "outras forças centrípetas".

Diante desta conjuntura, Bhabha (2014, p. 25) alega que a condição mais ampla da contemporaneidade reside justamente "na consciência de que os 'limites' epistemológicos daquelas ideias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes", nas quais estão os imigrantes, os refugiados, as mulheres, colonizados, grupos minoritários, os gays etc. Tal fato dá-se porque "a demografia do novo internacionalismo é a história da migração pós-colonial, as narrativas da diáspora cultural e política", além dos "grandes deslocamentos sociais de comunidades camponesas e aborígenes, as poéticas do exílio, a prosa austera dos refugiados políticos e econômicos". É nesse sentido, afirma, "que a fronteira se torna o lugar a partir do qual algo começa a se fazer

presente em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente, do além que venho traçando". Com isso, o autor sugere que os "próprios conceitos de culturas nacionais homogêneas, a transmissão consensual ou contígua de tradições históricas ou comunidades étnicas 'orgânicas'- enquanto base do comparativismo cultural" estão em um intenso processo de redefinição.

Para Bhabha (2014, p. 26-27), cada vez mais as culturas *nacionais* são "produzidas a partir da perspectiva de minorias destituídas", o que faz com que a "metrópole ocidental" seja obrigada a se confrontar com sua história pós-colonial, "contada pelo influxo de migrantes e refugiados do pós-guerra, como uma narrativa indígena ou nativa interna a sua identidade nacional".

Assim, no intuito de captarmos estas formações identitárias nesses *entre-lugares*, além das formas de resistência produzidas nesses ambientes contemporâneos, Bhabha (2014, p. 28) propõe um modo epistemológico de se posicionar no mundo que seria o "estar no além", ou seja "habitar um espaço intermédio", e, assim, ser participante de "um tempo revisionário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural; reinscrever nossa comunalidade humana; tocar no futuro em seu lado de cá". Assim, "o espaço intermédio 'além' torna-se um espaço de intervenção no aqui e no agora". Desta forma,

> o trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com "o novo" que não seja parte do contínuo do passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado com causa social ou precedente estético; ele renova o passado reconfigurando-o como um "entre-lugar" contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O passado-presente torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver (BHABHA, 2014, p. 29).

Neste contexto, a pós-colonialidade, para Bhabha (2014, p. 27) é vista como um "salutar lembrete das relações 'neocoloniais' remanescentes no interior da 'nova' ordem mundial e da divisão de trabalho multinacional". Tal perspectiva permite assim a "autenticação de histórias de exploração e o desenvolvimento de estratégias de resistência". Tal percepção dialoga também com a ótica de Santos (2018, s/p.), abordada no começo deste capítulo, sobre a ambiguidade da questão fronteiriça, ao ressaltar que os povos "muitas vezes desconhecem as fronteiras nas suas relações econômicas, familiares ou étnicas". Para ele, "a maior turbulência na realidade da fronteira" talvez decorra do fato "de a continuidade territorial ter deixado de ser determinante" nos dias de hoje. Assim, segundo o autor, as fronteiras sempre criam uma forma de "sociabilidade fugaz enquanto lugar de trânsito,

bloqueado ou não. Hoje há que vê-las como lugar de passagem e como lugar de permanência. Em ambos os casos, a sociabilidade de fronteira constitui em muitos aspectos a fronteira da sociabilidade", processo este percebido por artistas contemporâneos, os quais, ainda segundo Santos, devemos dar devida atenção em nossas análises, como na canção "*Frontera*[19]", do músico uruguaio Jorge Drexler, na qual o artista reflete sobre a sua própria identidade: "*Yo no sé de dónde soy,/Mi casa está en la frontera./ Y las fronteras se mueven/Como las banderas"*.

Propomos assim observar a produção intelectual árabe-brasileira a partir desta fronteira concebida, deste espaço a ser preenchido, dentro de um campo de disputa cultural ocidental, em um país latino-americano colonizado, exposto às influências eurocêntricas práticas e discursivas.

Deste mesmo modo, tendo em mente todos estes preceitos teórico-metodológicos propostos até aqui, passamos para o próximo capítulo, que tratará das questões sócio-históricas que contribuíram para as construções narrativas das identidades culturais árabes contemporâneas em contextos de diáspora no mundo moderno e globalizado, com especial atenção para trajetória cultural, social e política da Síria e do Líbano.

[19] Música que dá título ao álbum homônimo, sexto disco de estúdio do compositor Jorge Drexler, lançado em 1999.

2 HISTÓRIA E GEOGRAFIA DA IDENTIDADE ÁRABE CONTEMPORÂNEA

Ser contemporâneo e compreender como as identidades culturais são construídas no tempo presente, lugar de fala único e inevitável, requer um esforço intelectual e metodológico cético, árduo, intenso e, por vezes, doloroso, pois aquilo que acreditamos existir é fruto de uma negociação imaginária conflitante e nebulosa. Não habita somente as luzes - que muitas vezes cegam - mas a escuridão, que também pode iluminar, trazer à tona algo despercebido aos olhos nus, nos obrigando a indagar sobre a própria existência humana.

Eis o mito da caverna de Platão e a ignorância que nos aflige diariamente. Assim como escreveu o filósofo italiano Giorgio Agambem (2009, p. 59), a contemporaneidade é uma singular relação como o próprio tempo, ou seja, ela "adere a este, e ao mesmo tempo, dele toma distâncias". Em outras palavras, para o autor, "essa relação com o tempo que adere através de uma dissociação e um anacronismo". Assim, "aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter o olhar fixo sobre ela".

Neste sentido, para Agambem (2009, p. 65) ser contemporâneo é, antes de tudo, uma questão de coragem, porque significaria ser capaz de enfrentar o próprio tempo e "não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época mas também de perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós". Ou ainda, "ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar". Por esta razão, ele afirma que

> o presente que a contemporaneidade percebe tem as vértebras quebradas. O nosso tempo, o presente, não é de fato, apenas o mais distante: não pode em nenhum caso nos alcançar. O seu dorso está fraturado, e nós nos mantemos exatamente no ponto da fratura. Por isso somos, apesar de tudo, contemporâneos a esse tempo. Compreendam bem que o compromisso que está em questão com contemporaneidade não tem lugar simplesmente no tempo cronológico: é, no tempo cronológico, algo que urge dentro deste e que o transforma (AGAMBEM, 2009, p. 66).

Portanto, investigar o contemporâneo, perceber estas vértebras quebradas, é desconfiar, questionar, indagar a si próprio, combater os vícios da mente, das imagens e estereótipos contínuos, fugir das armadilhas que a nossa própria cultura desenha, desviar de caminhos óbvios e traçar novas trilhas a partir de uma leitura histórica crítica do presente. Em outras palavras, assim como ressalta o historiador brasileiro, Manoel Maurício de Albuquerque (1979, p. 9), indagar a própria história seria "levantar todo um questionamento e

aceitar o desafio implícito que se contém na revisão de valores e atitudes que até aquele momento nos definiam perante nós mesmos enquanto individualidades e agentes sociais articulados no coletivo". Ele também ressalta que, "ao obstáculo das resistências individuais, quase sempre se alia o revide das forças repressivas da sociedade, até então, apaziguadas e protetoras".

É este mesmo presente que refaz a história. Como muito bem apontou o historiador Eric Hobsbawm (2013, p. 54), "toda a história é a história contemporânea disfarçada". Somos assim capazes de reler o tempo, a partir dos fatos que nos são apresentados hoje. Não existe história sem presente, ela é viva e orgânica. Ideia esta também explicitada nas palavras do filósofo martiniquense Frantz Fannon (1925-1961), ao afirmar, na introdução de seu livro seminal *Pele negra, máscaras brancas*, que a arquitetura de seu trabalho estaria enraizada no temporal. Pois "todo problema humano deve ser considerado do ponto de vista do tempo". Em outras palavras, a história percebida a partir de sua tradução entomológica grega "*historie*", ou seja, "conhecimento através da investigação" (FANON, 1986, p. 13, apud BHABHA, 2014, p. 17).

Nesse sentido, este segundo capítulo é dedicado às questões sócio-históricas que contribuíram para a construção narrativa das identidades culturais árabes contemporâneas em contextos de diáspora no mundo moderno e globalizado, com especial atenção para trajetória cultural, social e política da Síria e do Líbano. Também serão apresentadas questões de cunho ideológico, representadas, reinventadas e ressignificadas discursivamente até os dias de hoje, marcadas pela poesia oral e depois escrita, atravessadas pelas mídias e mediações socioculturais, desde a oralidade, passando por periódicos impressos, rádio, televisão, até a internet, relevante desde sempre na formação e construção identitária árabe, como veremos.

Entende-se assim que, para compreender a construção da identidade árabe-brasileira, a produção contra-hegemônica dos intelectuais que aqui chegaram e as gerações seguintes que aqui permanecem e fazem parte daquilo que também chamamos de *nação*, a partir, principalmente, da trajetória da comunidade sírio-libanesa no Brasil, faz-se necessário, antes de tudo, analisarmos as principais características históricas e geográficas que marcam estas comunidades e toda a heterogeneidade complexa que as constituem, a partir do olhar de historiadores que, de forma crítica e atenta, descreveram o tema. O que nos interessa aqui não é a veracidade dos fatos, a busca por uma única e exclusiva *verdade*, mas sim as formas pelas quais eles são contados até hoje e os principais eventos históricos que marcam esta trajetória discursiva.

Eis o desafio deste capítulo, compreender e destacar as principais narrativas contemporâneas que procuraram delinear e representar a cultura árabe através dos séculos, a forma como ela foi concebida e se desenvolveu através dos tempos em determinados espaços territoriais. Tal empreitada, em linhas bem gerais, trata-se ainda de uma questão pertinente à geografia enquanto campo científico, sua relação com a história humana e sua pontual e importante contribuição com a ciências da comunicação, o que também justifica a escolha do título deste capítulo, assim como nos lembra o geógrafo brasileiro Milton Santos:

> se a geografia deseja interpretar o espaço humano como fato histórico que ele é, somente a história da sociedade mundial, aliada à da sociedade local, pode servir como fundamento à compreensão da realidade espacial e permitir a sua transformação a serviço do homem. Pois a história não se escreve fora do espaço e não há sociedade a-espacial. O espaço, ele mesmo, é social (SANTOS, 1982, p. 9-10).

Diante disso, indagamos: como é possível entender e interpretar a identidade árabe de diáspora e sua consequente produção intelectual em países estrangeiros? Em outras palavras, o que é ser árabe no mundo contemporâneo a partir das narrativas até agora elaboradas?

2.1 Uma genealogia idealizada: passado/presente da identidade árabe

Assim como muitas etnias, ou seja, coletivos de indivíduos que se diferenciam por suas especificidades socioculturais, mediadas a partir de uma ou mais línguas e dialetos, religião e modos de agir, o árabe é um conceito discursivo que se refere, ao mesmo tempo, à cultura, à sociedade e à língua, ou seja, um conceito *etnolinguístico*, construído, imaginado e ressignificado. A própria complexidade do conceito, encontrada em diferentes referências que buscam compreender e descrever a história dos povos árabes, que por si só é heterogênea e plural, gera um vasto conjunto de interpretações, compreensões críticas, entendimentos e representações.

A antropóloga árabe-brasileira, Patrícia El-moor Hadjab (2014, s/p.)[20] afirma que a palavra "árabe", embora pareça simples, carrega em si "um conjunto de significados e representações sociais". Ela pode ser compreendida a partir de diversos pontos de vista, tais como o geográfico, o linguístico e o histórico. No entanto, e muitas vezes, "é associada a

[20] Texto de abertura página Presença Árabe no Brasil. Disponível em: <https://www.presencaarabe.com/>. Acesso em: jul. 2016.

assuntos religiosos e políticos", sendo "recorrente encontrarmos generalizações e confusões em torno da palavra árabe".

Nesta mesma acepção, é válido ressaltar também que a própria palavra árabe, em sua etimologia, significa nômade que vive sob a sua tenda no deserto. No entanto, como ressaltado por El-moor Hadjab (2014), esta definição é refutada por muitos estudiosos do assunto, tais como a constatação da historiadora brasileira Maria Yedda Linhares, que afirma:

> A própria língua árabe, que se difundiu, arabizou populações e gerou mais arabizados do que árabes propriamente ditos, povos que passaram a se identificar pela língua, pela religião e pelos hábitos sociais. Assim como os povos, a língua sofreu transformações e apresenta hoje variações acentuadas segundo o país e o grau maior ou menor de assimilação com populações e culturas preexistentes (LINHARES, 2004, p12. ,, apud EL-MOOR HADJAB, 2014, p. 63).

A complexidade do conceito é também observada pelo jornalista e historiador José Abex Junior (2009, p. 10), ao afirmar que a história dos povos árabes tem muito pouco a ver com o "resultado cristalizado no mapa contemporâneo". Segundo o autor, seria um erro imaginar "um passado homogêneo e glorioso, um suposto tempo mítico, quando a identidade árabe era plena entre todos os povos que, de alguma forma, participam dessa história".

Já de acordo com a Liga Árabe, em texto publicado no site da própria organização, de cunho essencialmente político[21], um árabe seria uma pessoa cuja língua é o árabe, que vive em um país de língua árabe e que tem *simpatia* com *as aspirações* dos povos de língua árabe. Neste sentido, a partir desta primeira autodefinição, observamos e atentamos para a escolha e utilização da expressão "*simpatia com as aspirações*", o que demonstra aí um projeto a ser realizado, uma vontade, uma busca, algo que tentaremos compreender o porquê ao longo deste texto.

Assim, para melhor entendimento do que vem a ser um indivíduo árabe, esta *aspiração* e o que chamamos, por hora, de uma *genealogia idealizada*, pertencente a uma ou mais sociedades árabes no mundo, em situação de diáspora, é necessário, mais uma vez, fazermos um exercício reflexivo a partir da genealogia dos povos árabes e das narrativas discursivas do passado, que estão totalmente relacionadas às formas de interpretação do presente e do projeto *mahjar* em terras estrangeiras.

---

[21]A Liga Árabe, nome corrente para a Liga de Estados Árabes, é uma organização de estados árabes fundada em 1945, no Cairo, capital do Egito, por sete países (Arábia Saudita, Líbano, Síria, Emirados da Transjordânia, Egito e Iraque), com o objetivo de reforçar e coordenar as relações econômicas, sociais, políticas e culturais entre os membros, assim como mediar disputas entre estes. Atualmente a Liga Árabe compreende vinte e dois países, que possuem no total uma população superior a 200 milhões de habitantes.

Portanto, segundo El-moor Hadjab (2014, p. 58), poderíamos afirmar que a história dos atuais países árabes enquanto nações independentes não é tão antiga como se é geralmente construída discursivamente. Para a autora, parte da confusão existente atualmente em relação ao entendimento sobre quem são os árabes está "relacionada à sua história e à forma como a religião islâmica esteve associada a um período de expansão de um império que posteriormente viria a sofrer uma intensa retração". Ainda, segundo a antropóloga árabe-brasileira,

> em termos geográficos, a Península Arábica foi habitada por vários séculos por tribos nômades, até que no século VI iniciou-se um processo de unificação. Naquele momento, um líder com uma impressionante capacidade agregadora e estratégica inspirou os habitantes daquela região a ponto de consolidar o Islã como uma das maiores religiões e impérios que se tem notícia. Maomé nasceu no ano 570 e faleceu e 632. É considerado, pelos muçulmanos, o último profeta de uma linhagem que contém Abraão, Ismael, Isaac, Jacó, Davi e Jesus. Foi o responsável por um processo de unificação e expansão que vai do século VII partindo do que se conhece atualmente como Oriente Médio, alcançando a Pérsia (hoje chamada de Irã), o norte da África e parte de Portugal e Espanha (EL-MOOR HADJAB, 2014, p. 59).

Diante disso, outra narrativa aqui abordada, muito conhecida e debatida entre os estudiosos ocidentais, é a do historiador Albert Hourani (2013), no livro *Uma história dos povos árabes*. Segundo o autor, no início do século VII, surgia, às margens dos grandes impérios, o Bizantino e o Sassânida, um movimento religioso que dominou a metade ocidental do mundo.

> Em Meca, cidade da Arábia Ocidental, Maomé começou a convocar homens e mulheres à reforma e à submissão à vontade de Deus, expressa no que ele e seus seguidores aceitavam como mensagens divinas a ele reveladas e mais tarde incorporadas num livro, o Corão. Em nome da nova religião - o Islã -, exércitos recrutados entre os habitantes da Arábia conquistaram os países vizinhos e fundaram um novo Império, o Califado[22], que incluiu grande parte do território do Império Bizantino e todo o Sassânida, e estendeu-se da Ásia Central até a Espanha. O centro de poder passou da Arábia para Damasco, na Síria, sob os califas *omíad*as, e depois para Bagdá, no Iraque, sob os *abácidas* (HOURANI, 2013, p. 21).

Observamos, assim, uma profunda ligação, explícita discursivamente, entre a origem do ser árabe com a religiosidade[23]. Assim como a religião cristã, baseada nos princípios

---

[22]Califado é a forma de governo que representa a unidade e liderança política do mundo islâmico. A posição de seu chefe de Estado, o califa, baseia-se na noção de um sucessor à autoridade política do profeta islâmico Maomé. Desde o advento do islã até 1924, diversas dinastias alternaram-se sucessivamente no califado, incluindo os omíadas, que foram expulsos de Damasco para Córdoba, no al-Ândalus (na Península Ibérica), os abássidas, que governaram a partir de Bagdá, os fatímidas, que governaram a partir de Cairo, no Egito, e, finalmente, os otomanos.

[23] Em tempo, observa-se, que, em várias esferas da sociedade, existe uma tendência a se considerar os

católicos e nos escritos bíblicos que permeiam toda a cultura *ocidental*, o árabe está plenamente ligado à religião islâmica, ao Alcorão e Maomé, mas não somente.

Assim, é válido também ressaltar que Hourani se ausenta propositalmente em conceituar estritamente o que seria o árabe pois o objetivo de seu estudo seria "tratar da parte ocidental do mundo islâmico, aquela em que o árabe era a língua dominante na alta cultura e, numa forma ou noutra, na fala coloquial" (2013, p. 106).

Ainda de acordo com o Hourani (2013, p. 107), seria um equívoco conceber que essa era uma região claramente isolada do mundo. Desta forma, os países de língua árabe apresentavam algo "muito em comum com os de língua persa e turca" pois as "terras em torno do oceano Índico e do mar Mediterrâneo tinham estreitas ligações umas com as outras, fosse a religião dominante o Islã ou não". Segundo ele, todos os habitantes daquela região viviam "dentro das mesmas restrições impostas pela limitação de recursos humanos e do conhecimento técnico de como usá-los". Além disso, lembra o autor, seria também muito simplista conceber esta enorme região como algo pertencente a um único e exclusivo país. O mais próximo do ideal seria pensar nos lugares onde o árabe era a língua predominante, como um conglomerado de regiões distintas umas das outras geograficamente e habitadas por povos com tradições sociais e culturais, "características que ainda subsistiam em modos de vida [...] com semelhantes hábitos de pensamento e sentimento, onde a consciência do que existira antes do advento do Islã enfraquecera ou praticamente desaparecera". Assim, de acordo com o historiador, processos sociais muito análogos podem ser observados nessas regiões e, com isso, uma língua comum e a cultura nela existente facilitavam o intercâmbio entre classes urbanas letradas.

Aliado a esses fatores, como também aponta Hourani, fazia-se muito presente, nessa mesma época, a linguagem poética, que surge a partir dos dialetos árabes, extremamente importantes para o senso de identidade cultural entre as tribos pastoris de determinadas regiões. Essa era uma linguagem de cunho "formal, com refinamentos de gramática e vocabulário, que evolui aos poucos, talvez pela elaboração de um dialeto particular, ou talvez pela junção de vários. Era usada por poetas de diferentes grupos tribais ou aldeais de oásis" (HOURANI, 2013, p. 29). A rima e uma linguagem rítmica muito acentuada eram as

---

muçulmanos como se fosse um grande grupo homogêneo – em outras palavras – todos iguais. E, ainda, também com a ideia de que ser árabe é ser muçulmano. "A religião islâmica é praticada por quase 1/4 da população mundial, está presente em mais de 50 países, e existe no comportamento desse 1,3 bilhão de pessoas tanta diferença cultural que seria no mínimo absurdo tratá-las e tomá-las como iguais. Do ponto de vista identitário, diferentes pessoas, muitas vezes algumas delas sem qualquer relação entre si, podem se sentir árabes ou sentir que pertencem a uma cultura dita árabe" (EL-MOOR HADJAB, 2014, p. 65).

principais características estéticas dessa poesia, proferidas tanto em reuniões tribais como também nas cortes das dinásticas árabes e nas periferias das mesmas.

Ainda, de acordo com Hourani (2013, p. 31), a forma poética mais valorizada "era a ode, ou *qasida*, um poema de até cem versos, escrito numa das várias métricas aceitas e com uma rima ao longo de todo ele". No entanto, é válido ressaltar, também, que a poesia não era escrita, os poemas eram compostos para recitação em público, "seja pelo próprio poeta, seja por um *ravi,* ou declamador", o que acarretava em algumas implicações, tais como: o sentido deveria ser transmitido num verso, uma "unidade única de palavras cujo o sentido fosse captado pelos ouvintes, e toda apresentação era única e diferente das outras. O poeta ou *rawi* tinham margens para improvisações, dentro de um esquema de formas e modelos verbais", além de "combinações de palavras para expressar certas ideias e sentimentos".

Destarte, é inevitável pensar que tais referências nos remetem à figura do repentista nordestino brasileiro e do *pajador gaucho* na contemporaneidade*,* fator este apontado por intelectuais árabe-brasileiros - como veremos no último capítulo desta tese -, de suma importância para compreendermos o *mahjar* aqui reconstruído e ressignificado. Por hora, podemos ressaltar que tanto o repentista quanto o *pajador* utilizam-se de oratória semelhante e de artifícios de linguagem muito parecidos aos relatados acima, tais como a rima, a oralidade como forma única de registro/expressão e de certas formas rítmicas comumente aceitas para a construção de suas poesias.

Diante disso, avançamos na discussão sobre as primeiras narrativas dos povos árabes. De acordo com o historiador árabe-brasileiro, Murilo Meihy (2016, p. 34), é importante atentarmos, também, para o período que antecedeu a chegada dos árabes entre os séculos V e VII, marcado "por uma ordem política determinada pela religião". Neste sentido, o autor lembra que a Europa Ocidental, "fragmentada em diversos reinos bárbaros com o fim do Império Romano, mantinha relações intrínsecas com o cristianismo, que já havia chegado às instâncias do poder em Roma nos períodos finais deste império". Ele ainda afirma que o Império Bizantino, "como herdeiro das províncias orientais dos romanos, também se manteve vinculado ao cristianismo e passou a ser a organização política mais sólida entre os cristãos por muitos anos". O historiador destaca também que os bizantinos mantiveram o grego, muito utilizado na época, como língua burocrática, além de transformarem as principais cidades em centros culturais com mão-de-obra especializada e passarem a administrar "um vasto território com comunidades cristãs que entendiam de modo distinto a figura de Cristo". Tal

fato gerava a formação de diversas e complexas tendências religiosas no mundo cristão oriental, como maronitas[24], coptas e armênios.

Segundo Meihy (2016, p. 33), ao interpretar o período de surgimento do Islã, "ao mesmo tempo que essas divisões doutrinarias afetavam o mundo cristão na fronteira leste do Império Bizantino", uma nova mensagem religiosa conseguia, em um pequeno espaço de tempo, congregar povos dispersos da península arábica em um "império aguerrido e expansionista". Assim,

> as revelações recebidas pelo profeta Muhammad e a organização política que se formou a partir delas deu início ao Império Árabe-Islâmico que, mesmo após a morte de seu profeta, estendeu-se em direção ao Império Bizantino [...]. A questão central para a compreensão desse fenômeno religioso e militar é que já no ano da morte de Muhammad, 632, toda a península arábica estava submetida ao Império Árabe-Islâmico, e cerca de trinta anos depois, as terras islâmicas já se estendiam da Armênia do Norte da África, aproveitando-se da fragilidade causada pelas divergências entre os cristãos e conquistando terras do Império Bizantino, como a região do Levante, (parte significativa parte do Mediterrâneo oriental). (MEIHY, 2016, p. 33-34).

Ainda de acordo com Meihy (2016, p. 33-34), a conquista árabe dos atuais territórios sírio e libanês foi marcada por campanhas militares e revoltas locais divididas em pelo menos em três fases. Na primeira, durante o domínio do califa Abu Bakr (632-634), as tropas árabe-islâmicas avançaram em direção a regiões circundantes do Líbano em três grupos militares que se direcionaram para Palestina, Damasco e para o rio Jordão, local onde aconteceu o maior confronto entre as tropas cristãs bizantinas e as forças islâmicas, na Batalha de Yarmuk (atual Jordânia), em agosto de 632.

A segunda fase aconteceu durante a dinastia Omíada (650-750) - que viria depois a dominar a região da Andaluzia, como veremos a seguir, quando o governador árabe Muawiyya negociou a permanência da população mulçumana em parte do Líbano atual com o imperador bizantino vigente Constantino IV, após o fracasso das tentativas árabes de dominar Constantinopla e terras importantes da Anatólia (Ásia Menor, atual Turquia). Ao invés de investir em campanhas militares, ressalta o historiador, Miawiyya cedeu à resistência cristã bizantina e negociou a permanência em troca do pagamento de tributos a Constantino IV.

Já durante a dinastia Abássida do Império Árabe-Islâmico (750-1258) aconteceu a chamada terceira fase, quando o centro do Império foi transferido de Damasco para Bagdá e

[24] Comunidade cristã do Monte Líbano, desde 1181 unida à igreja católica romana. No início do século V, devido à perseguição Bizantina, associada a divergências econômicas, políticas e sociais, os maronitas foram obrigados a migrar (DERMANT, 2011; FAHD HAJJAR, 1985).

tal distância favoreceu o surgimento de uma série de revoltas cristãs contra os mulçumanos, o que proporcionou o enfraquecimento da dinastia Abássida, que foi posteriormente sucedida por outras dinastias islâmicas independentes, como os fatímidas (909-1171), os aiúbidas (1171-1342) e os mamelucos (1250-1517).

Para Meihy, o legado da presença árabe-islâmica tanto na Síria quanto no Líbano pode ser percebido até hoje.

> Além da difusão da língua árabe por todo o território do Levante, a chegada desse novo império islamizou a maioria da população local entre as partes das quais regiões do Líbano, da Síria, de Israel-Palestina, Jordânia e do litoral africano, permitindo a sobrevivência de grupos minoritários judeus e cristãos ao longo desse vasto território. É claro que nem sempre esta coexistência foi pacífica, mas até hoje a região é marcada pela diversidade religiosa de seus habitantes. Não se pode negar que o domínio das dinastias árabes e islâmicas no Mediterrâneo oriental teve grande peso na formação da sociedade libanesa moderna, principalmente porque garantiu o refúgio de vários grupos étnicos e religiosos no futuro território libanês (MEIHY, 2016, p. 36).

Já para El-moor Hadjab (2014), é importante ressaltar que o Islã, religião nascida na Península Arábica e que unificou diferentes tribos, ultrapassou fronteiras e se expandiu de forma rápida, teve um papel fundamental na difusão do que hoje chamamos de uma cultura árabo-islâmica.

> Cabe mencionar que por onde o Império Islâmico passou, a conversão religiosa não era imposta, embora houvesse incentivos para que as pessoas adotassem a nova fé. Destaca-se, porém, que a cultura árabe naquele momento tornou-se fortemente associada à religião, pois mecanismos de expansão deste projeto de nação intensificaram este amalgama que envolvia o idioma árabe, a busca pelo conhecimento, pelo refinamento da música, da arquitetura e da ciência. Cidades como Damasco, e posteriormente Bagdá, foram centros culturais importantes e, embora o processo de expansão religiosa não tenha sido livre de conflitos, batalhas e disputas, estes polos irradiaram conhecimento e eram tomados como referências aonde quer que o Islã tivesse chegado (EL-MOOR HADJAB, 2014, p. 61).

Desta forma, compartilho com a antropóloga e com o Meihy a percepção de que é possível compreender o porquê de a cultura árabe - embora não seja homogênea e possua suas subjetividades internas, que variam de região para região - passou a ser intensamente associada à religião islâmica, assim como a cultura *ocidental* é muito vinculada aos princípios cristãos, vide calendários, festas, modos de vida, formação social etc. No entanto, a miscigenação e o surgimento de espaços híbridos, de fato, aconteceu, algo que caracteriza, de forma latente, a formação cultural dos libaneses e sírios e que nos ajudará a compreender decisivamente todo o processo de construção da *Nahda* e da literatura *Mahjar*, objetivo maior da tese e que serão tratados a seguir.

Neste sentido, de acordo com Meyhi (2016, p. 38), os cristãos maronitas, melquitas[25] e drusos[26] são exemplos desse fenômeno. Segundo o historiador, os maronitas "foram levados da região do vale do rio Orontes, que nasce no Líbano atual e avança sobre o norte da Síria e sobre a Turquia, para o vale de Qadisha, nas montanhas libanesas". Já a primeira igreja cristã a adotar a língua árabe nos ritos litúrgicos era melquitas, que, quando foram expulsos pelos árabes na Síria, também encontraram refúgio e abrigo ao norte e no centro do atual território libanês. Além disso, os drusos, que foram expulsos da região do antigo Egito, instalaram-se ao sul do Líbano. O autor também afirma que, para além de acionarmos qualquer tipo de leitura fantasiosa e romântica do que foram realmente as Cruzadas, essas empreitadas militares sustentadas pelo papado e conduzidas por diferentes povos na Europa Ocidental "tinham o objetivo de reestabelecer o domínio cristão sobre a Terra Santa, mas acabaram construindo um legado cultural heterogêneo que influencia a identidade libanesa até hoje". Assim, conclui Meihy, não há como negar que as "cruzadas fizeram do território libanês um espaço em que os cristãos e mulçumanos estabeleceram relações históricas e patrimoniais que conferiam sentido à própria identidade nacional libanesa forjada pelos encontros de culturas e civilizações".

Retomando, de modo cronológico, a trajetória da narrativa da cultura árabe-islâmica exposta até o momento para então seguirmos para o próximo subcapítulo, torna-se válido lembrar, ainda, que, a partir do século XIII, a expansão religiosa e cultural iniciada por Maomé começa a declinar, e, no começo do século X, o primeiro Califado árabe colapsa. Mesmo assim,

> grande parte da população tornara-se muçulmana [...] embora continuasse havendo comunidades judaicas e cristãs; a língua árabe difundira-se e tornara-se o veículo de uma cultura que incorporava elementos das tradições dos povos absorvidos no mundo muçulmano, e manifestava-se na literatura e em sistemas de lei, teologia e espiritualidade. Dentro dos diferentes ambientes físicos, as sociedades muçulmanas desenvolveram instituições e formas distintas; as ligações estabelecidas entre países da bacia do Mediterrâneo e do oceano Índico criaram um sistema de comércio único, trazendo mudanças na agricultura e nos ofícios, proporcionando a base para o surgimento de grandes cidades, com uma civilização urbana expressa em edificações de um característico estilo islâmico (HOURANI, 2013, p. 22).

---

[25] Criada em Antioquia, é a mais antiga igreja enquanto instituição do mundo e é a única entre as orientais que não é uma igreja nacional, apesar de estar profundamente ligada à Síria. O nome Melquita vem de *mèlek* que é a raiz siríaca para palavras como rei, real e reino. Com o tempo, o nome foi usado para designar especificamente os cristãos bizantinos de Antioquia, Alexandria e Jerusalém.

[26] Ramo do islamismo, que tem a sua divindade encarnada. Os adeptos desta vertente não aceitam a ideia de Cristo ter sido crucificado. Esta linha islâmica teve origem no século XVI, período marcado por inúmeras ramificações ideológicas. Os Druzos são marcados pelo profundo conhecimento e acesso ao saber de seus líderes espirituais (FAHD HAJJAR, 1985).

Neste sentido, a partir de diferentes interpretações do Corão e de disputas territoriais principalmente entre sunitas e xiitas[27], que marcam toda a história de disputa árabe-islâmica, surgem califados rivais como no Egito e na Espanha (Al-Andaluz). Porém, ressalta o Hourani (2013), a unidade social e cultural que havia sido desenvolvida no interior da cultura árabe continuou, de certa maneira, como veremos a seguir.

2.2 O eterno período *Al-Andaluz*

De suma importância para o trabalho de tese proposto é a compreensão do que foi o período *Al-Andaluz* que está, como veremos a seguir, diretamente relacionado ao *Al-Nahda e* praticamente toda a produção *mahjar* contemporânea, especialmente no Brasil, através da Revista Liga Andaluza de Letras Árabes e das produções literárias e artísticas que a sucederam até hoje.

Diante disso, lembramos que, como consequência da expansão do império árabe mulçumano pelo mundo, entre os séculos VIII e XIV d.C. (711 -1492), parte da Península Ibérica – *Al-Andaluz* – viveu sob domínio de dois califados árabes, os Omíada - durante mais de dois séculos, a partir de a partir de 786, quando vivenciou o seu apogeu, considerada essencialmente a época áurea, o apogeu da cultura árabe -, logo após, por um curto período, os Taifas (1031-1086), em seguida os Almorávidas e os Almoadas (1086-1232), e, por fim, a Dinastia Nazarí (1232-1492)[28]. Os territórios conquistados pelos árabes nesses períodos localizam-se, hoje, nas zonas pertencentes a Portugal, Espanha, França e ao estreito de Gibraltar.

Uma narrativa muito presente entre os historiadores da genealogia árabe é a de que essa era foi marcada por uma grande prosperidade social, econômica e artística, com

[27]A divisão do Islã entre sunitas e xiitas, remonta ao século VII e tem origem na disputa sobre a sucessão do profeta. Grosso modo, a grande maioria dos muçulmanos é sunita – estima-se que entre 85% e 90%. Muçulmanos sunitas se consideram o ramo ortodoxo e tradicionalista do islã. A palavra sunita vem de "*Ahl al-Sunna*", ou "as pessoas da tradição". A tradição, neste caso, refere-se a práticas baseadas em precedentes ou relatos das ações do profeta Maomé e de próximos a ele. Os sunitas veneram todos os profetas mencionados no Corão, mas veem Maomé como o último profeta. Já os xiitas, nos primórdios da história islâmica, eram uma força política – os "*Shiat Ali",* ou partido de Ali. Os xiitas reivindicavam o direito de Ali, genro do profeta Maomé, e de seus descendentes de guiar a comunidade islâmica. Ali foi morto como resultado da violência e guerra civil que marcaram seu califado. Seus filhos, Hassan e Hussein, viram negado o que achavam ser seu direito legítimo à ascensão ao califado, bandeira esta perpetuada. Há um elemento messiânico característico nesta fé e os xiitas têm uma hierarquia de clérigos que praticam interpretações independentes e constantemente atualizadas dos textos islâmicos. Muçulmanos xiitas são maioria em Irã, Iraque, Bahrein, Azerbaijão e Iêmen. Há grandes comunidades xiitas em Afeganistão, Índia, Kuwait, Líbano, Paquistão, Catar, Síria, Turquia, Arábia Saudita e Emirados Árabes Unidos.

[28] Disponível em: <http://www.legadoandalusi.es/fundacion/principal/historia-alandalus/historia-alandalus>. Acesso em: set 2017.

diferentes culturas e povos convivendo praticamente sem guerras, caracterizada principalmente pela tolerância religiosa entre mulçumanos - governantes -, cristãos e judeus - governados. Tal era foi considerada, também, a época de ouro da arte árabe, quando a língua e a poesia árabe floresceram e experimentaram forte mutação na Andaluzia Pretérita, assim denominada pela historiadora cubana Maria Rosa Menocal (2004), especialista em cultura e história árabe, na obra referencial *O ornamento do mundo*.

Assim, um fator essencial para a construção desta sociedade, de acordo com Menocal (2004), foi o princípio islâmico do Alcorão, *dhimmi*[29], que, em árabe, significa o "Povo do Livro". Aqueles que compartilhavam do monoteísmo de Abraão e suas escrituras deveriam ser protegidos e respeitados, como os judeus e cristãos. Pertencer assim ao "Povo do Livro" possibilitava aos indivíduos certa liberdade.

Em *Al-Andaluz* esse preceito foi seguido, mantido e ampliado, possibilitando uma certa integração cultural entre judeus, cristãos e mulçumanos, garantindo aos povos que habitavam a região uma determinada liberdade política se comparado a outras sociedades da época. No entanto, Hourani (2013) interpreta esse fato de uma forma não tão romântica, mas crítica, ao afirmar que muitos judeus e cristãos eram forçados, mesmo que sutilmente, a se tornarem mulçumanos a partir de alguns pequenos impostos que lhes eram cobrados.

Ainda, Hourani (2013, p. 69), ao descrever incialmente esse período da história árabe, ressalta que "o mais importante para a história do mundo mulçumano árabe, como um todo, foi o caminho separado tomado pela Espanha, ou Andaluz". Segundo o historiador, os árabes desembarcaram pela primeira vez na região no ano de 710 e logo um novo Califado se estendeu até o norte da península. Assim, aos árabes e berberes[30] no primeiro ciclo, juntaram-se também um significante número de "soldados vindos da Síria, que iriam ter um papel fundamental, pois, após a revolução abácida um membro da família omíada, pôde refugiar-se na Espanha e lá encontrar defensores". Vale ainda ressaltar que os Omíadas haviam perdido o território para os Abassidas em torno de 750.

Outra narrativa também presente é que o movimento dos omíadas para novas terras originou-se a partir do exílio de um sobrevivente da perseguição abácida, Ad al Rahman I,

---

[29] "Proteção; segurança e liberdade de religião garantida a monoteístas não mulçumanos, *ahl al-dhimma ou dhimmi"* (DEMANT, 2011, p.232).

[30] Conhecidos desde a Antiguidade, os berberes são povos autóctones (naturais da região) do norte da África. Inicialmente os berberes viviam em tribos esparsas que cobriam uma boa parte do deserto do Saara, principalmente na região que chamada de "Magreb", onde hoje está a Mauritânia, Marrocos, Argélia, Mali, Líbia e uma parte da Tunísia. Como nômades, ao longo do tempo eles desenvolveram a capacidade de viver e cobrir grandes distâncias no deserto, acostumando-se às limitações físicas e climáticas da região. Disponível em: <https://historiazine.com/>. Acesso em: set. 2017.

descendente desse povo. Ele teria partido de Damasco para o sul da Península Ibérica após o massacre dos Abássidas. Nesse sentido, para Menocal (2004), *Al-Andaluz* é considerada como uma reconstrução do califado omíada, derrotado na Síria, pois o desejo desse herdeiro exilado era criar possibilidades para construção de um novo local que lembrasse a Grande Síria antes dos Abássidas. Ou seja, a Andaluzia, que até hoje é recriada e resssignificada, também já era fruto de uma reinvenção – nostálgica - do que era antes os omíadas antes de serem derrotados e dominados no Oriente Médio.

A partir desse novo êxodo, foi criada uma nova dinastia Omíada, que governou por quase trezentos anos, embora só em meados do século X, em 929, o governante tomasse o título de califa, independente de Bagdá, sede do governo Abássida. O Califado então se subdividiu em califados menores, permitindo aos estados cristãos que sobreviveram no norte da Espanha avançar sobre o sul. No entanto, esta expansão foi contida por duas novas dinastias árabes que surgiram, os Almorávidas e os Almóadas (HOURANI, 2013; MENOCAL, 2004).

De extrema relevância para o tema de tese em discussão, assim como nos lembra a historiadora Marcela Sanches (2009), neste mesmo período, a cultura andaluza produziu uma língua, de cunho oral, chamada *aljamiada*, fruto do encontro árabe com o latim e o hebraico, definida pelos árabes daquela época como uma "língua não árabe", estranha, híbrida, diferente, composta de estrangeirismos de outras línguas.

A partir desse novo dialeto, surgiu também um novo gênero literário chamado *zejel,* caraterizado por versos populares sobre o cotidiano daquele povo, com artifícios da linguagem coloquial e de cunho anticlássico. Ambos viriam a influenciar, demasiadamente, como veremos no capítulo a seguir, os escritores da literatura *mahjar* no século XX em diante, principalmente em poemas encontrados nas publicações da revista Liga Andaluza, entre as décadas de 1930 e 1950, no Brasil.

Neste sentido, uma curiosidade interessante ressaltada por Menocal (2004) é que entre os anos 912 a 921, o governo de Abd al Rahman III contava com o auxílio de um ministro judeu, Hasdai. Ele era, ao mesmo tempo, responsável por apoiar as políticas emancipacionistas em relação aos Abássidas e também por contribuir para uma boa relação de Rahman III com a comunidade judaica daquela região, ou seja, mais um fato que talvez comprove que, neste período, a comunidade judaica era também parte integrante de toda aquela região, na qual, apesar das diferenças, a tolerância religiosa prevalecia.

Portanto, em seu novo reino, os omíadas envolveram-se no mesmo processo de mudanças que acontecia no Oriente. Ali encontrava-se uma sociedade em que os árabes

mulçumanos governavam uma maioria não mulçumana, que foi se transformando numa sociedade em que a maior parte da população aceitava a religião e a língua dos governantes, assim como indica Hourani (2013, p. 69), ou seja, um poder "que governava a princípio de um modo descentralizado foi se tornando, por manipulação política, um poder poderosamente centralizado, governado mediante o controle burocrático". O autor afirma que,

> Como na Síria, os omíadas usaram seu poder para promover os interesses das aldeias e do interior colonizado. As cidades cresceram, primeiro Córdoba, depois Sevilha, sustentadas por terras irrigadas, nas quais se produzia um excedente, com técnicas importadas do Oriente Próximo. Nessas áreas, os árabes eram importantes como proprietários rurais e cultivadores, embora a maior parte da população nativa tenha permanecido [...] O movimento de berberes do Magreb para Espanha continuou por mais tempo que a imigração vinda do Oriente, e foi provavelmente maior. Com o tempo, também, parte da população nativa converteu-se ao Islã, e no fim do século X é possível que a maioria do povo Andaluz fosse mulçumana; mas ao lado deles viviam aqueles que não se converteram, cristãos e uma considerável população judia de artesãos e comerciantes (HOURANI, 2013, p. 70).

Ainda, é válido destacar que os diferentes grupos mantiveram-se juntos graças também à disseminação da língua árabe. Assim como nos lembra Hourani, no século XI, o novo idioma havia se tornado o da maioria da população, tanto para judeus cristãos quanto para mulçumanos.

Nesse sentido, conclui Hourani (2013, p.71) que não foram somente os interesses da dinastia, mas também a "identidade separada dos andaluzes que se manifestaram na adoção do título de califa por Abd al Rahman III". Seu reino marca, assim, o apogeu do "poder independente dos omíadas da Espanha". Pouco depois, no século XI, "esse reinado ia dividir-se em vários menores, governados por dinastias árabes ou berberes ('os reis de partido' ou 'reis de facção') *muluk al-tawaíf)*".

No entanto, com a queda do domínio omíada e a tomada do poder pelo califado dos taifas e, em seguida, pelos almorávidas e almóadas, a tolerância entre as diferentes culturas e religiões começou a declinar, muito devido ao fanatismo religioso por parte desses novos califados que estavam no poder.

Já no final do século XV, em Granada, atual Espanha, a derrota foi ainda mais abrupta após a queda do poder árabe - dinastia Nazari - para as cruzadas cristãs, resultando no final da fase áurea da cultura árabe, além também do consequente ataque pelos turco-otomanos em outras regiões muçulmanas na parte oriental do planeta. Mesmo assim, apesar de todas as tentativas de aniquilação do período *Al-Andaluz* por parte dos cristãos europeus da época, até os dias atuais, a cultura andaluza é enaltecida e perpetuada na Espanha. O fato da região até hoje se chamar Andaluzia é a prova cabal disso, o que gera discussões complexas e

debates acalorados sobre o tema no próprio país europeu, como criações de instituições[31] e movimentos - até mesmo de cunho separatistas - e que impulsionaram, de forma vital, toda a ressignificação da cultura árabe moderna e contemporânea, como veremos a seguir.

Figura 1 – Mapa da atual região da Andaluzia, Espanha

Fonte: Pesquisa de imagens no Google[32]

2.3 A ascensão e declínio de um império

Os séculos que sucederam o período *Al-Andaluz* e todo o desenvolvimento da cultura árabe pelo mundo foram marcados principalmente pelo confronto com as Cruzadas Cristãs e o domínio do Império Otomano[33], que perpetuou por mais de quatro séculos no Líbano e na Síria e que teve seu fim no começo do século passado, mais precisamente em 1924.

Pontos mais detalhados e subjetivos sobre o início e desenvolvimento deste período histórico não serão abordados aqui por questões, essencialmente, de objetivo de pesquisa e o

[31] Um dos exemplos deste debate nos dias atuais é a *Fundación Publica Andaluza*, na Espanha, que tem como objetivo "restaurar, divulgar e valorizar esse patrimônio de al-Andalus e recuperar esse símbolo de progresso, tolerância, criatividade e engenhosidade, que contribuíram para o renascimento da Europa e para enriquecer sua própria identidade atual" (FUNDACIÓN PÚBLICA ANDALUZA, 2017, s/p., tradução nossa). Disponível em: <http://www.legadoandalusi.es/>. Acesso em: out. 2017.

[32] Disponível em: <https://www.google.com.br/maps/place/Andaluzia,+Espanha/@37.2484282,-9.0674689,6z/data=!3m1!4b1!4m5!3m4!1s0xd11d9b1cf9dc545:0xc1c9654d77f1f30f!8m2!3d37.5442706!4d-4.7277528>. Acesso em: jan. 2018.

[33] "Dinastia mulçumana batizada com o nome de seu fundador, *Uthman,* ou (na grafia turca) Osman: daí seu nome islâmico de osmali ou algum equivalente, ocidentalizado para otomano" (Hourani, 2013, p. 284).

consequente desvio de atenção do tema proposto. No entanto, é impossível a compreensão da história do mundo árabe sem o entendimento do que foi a era otomana.

Segundo Hourani (2013, p. 276), durantes os séculos XV e XVI, grande parte do mundo mulçumano "foi integrada em três grandes impérios, dos otomanos, safávidas e grão-mongóis". Assim, todos os países de língua árabe foram incluídos no Império Otomano, com a capital Constantinopla - atual Istambul -, exceto determinadas regiões da Arábia, Sudão e Marrocos. Além disso, "o Império também incluía a Anatólia e o sudeste da Europa". A língua da família governante e da elite militar e administrativa, "em grande parte convertidos do Islã vindos dos Bálcãos e do Cáucaso", era o turco, e da elite legal e religiosa, "de origem mista, formada nas grandes escolas imperiais de Istambul", era o árabe.

> O Império era um Estado burocrático, contendo diferentes regiões dentro de único sistema administrativo e fiscal. Foi também, no entanto, a última grande expansão da universalidade do mundo do Islã. Preservou a lei religiosa, protegeu e ampliou fronteiras do mundo mulçumano, guardou as cidades santas da Arábia e organizou a peregrinação a elas. Igualmente um Estado multirreligioso, de um *status* reconhecido às comunidades cristã e judaica. Os habitantes mulçumanos das cidades provinciais foram atraídos para o sistema de governo, e os países árabes ali desenvolveram uma cultura otomana árabe, preservando a herança e, em certa medida, desenvolvendo-a em novas formas. Além das fronteiras, o Marrocos desenvolveu-a de maneira um tanto diferente, sob suas próprias dinastias, que também reivindicaram autoridade baseando-se na proteção que davam a religião (HOURANI, 2013, p. 276).

Para o historiador Peter Demant (2011), o século XVI pode ser considerado um "divisor de águas" para cultura e sociedade árabe-islâmica, período no qual o novo império mulçumano turco sucedeu o antigo califado, e, após sair de Anatólia - base do império -, conquistou parte do mundo árabe.

De acordo Demanat (2011, p. 56) "os otomanos construíram um império notavelmente duradouro – até mesmo seu processo de decadência, extraordinariamente longo, é prova disso". Além disso, o autor afirma que pode ser considerado também "um império tolerante e, em função de sua identidade religiosa, bastante aberto a todos os sunitas, independente de sua língua ou nacionalidade".

Assim, torna-se válido notar, como pano de fundo para as questões subjacentes, que, de acordo com Meihy (2016), o ponto central do domínio otomano sobre a região do Levante foi a Batalha de Marj Dabiq, em 1516, muito presente nas narrativas sobre a construção da identidade árabe. Neste sentido,

> após três meses de longa caminhada em direção à região de Alepo (atual território da Síria), os otomanos tiveram que esperar por 16 dias até a chegada das tropas

> inimigas mamelucas, que sofreram uma grande revolta de seus soldados por falta de pagamento. A maior força de combate, que se acreditava capaz de impedir a expansão otomana para os atuais territórios da Síria e do Líbano em direção ao Egito, era um exército desmoralizado pela falência econômica do poder central e por um alto comando mais confiante do que competente. Após oito horas de confronto, o exército otomano, numericamente menor do que o mameluco, conquistou a vitória e pôde, nos anos seguintes, ocupar a Mesopotâmia, o Levante e o Egito [...] Neste período, o Império Otomano consolidou-se seu domínio sobre o Líbano histórico e as regiões vizinhas, expandiu-se em direção à Europa Central e chegou a cercar as muralhas de Viena, em 1529. Para o início do século XVI, o Império Otamano foi um importante ator no jogo político internacional, principalmente no calor das disputas de poder entre o Império Hasburgo de Carlos V e a França de Francisco I (MEIHY, 2016, p. 44).

Já no século XVI, segundo Demant (2011, p. 58), o Império Otomano alcança seu apogeu sob o domínio do sultão Solimão (Suleiman), o Magnífico (1494-1566), a partir de suscetíveis batalhas que resultou na derrota de dois "fortes inimigos: os sávidas na Pérsia e os habsburgos na Europa". Assim, os cristãos da época consideravam os turcos como a "maior ameaça desde a expansão original de Maomé". No entanto, o rei da França, pressionado por Carlos V, aliou-se a eles, e "as razões de Estado superaram as antipatias religiosas recíprocas". A expansão otomana vivia seu auge, muito devido "à excelência de seu exército, cujo núcleo era constituído pelos janízaros, jovens cristãos recebidos, a título de tributo, como escravos das aldeias *dhimmi* e educados como soldados mulçumanos, completamente devotos ao sultão". Ainda, conclui o historiador, a administração do vasto império era até certo modo efetiva, baseada em dois elementos fundamentais: "uma nobreza militar assentada nos líderes turcos", a princípio, não hereditários, e "uma instituição religiosa de *qadis"*, ou seja, "juízes magistrados que aplicavam a xaria", leis a partir dos mandamentos do Corão, "e ulemás, formada nos moldes árabes".

Ainda de acordo com Demant (2011, p. 59), os avanços territoriais otomanos prejudicavam e "entravavam o comércio do Ocidente com o Oriente, e terminariam por ocasionar, involuntariamente, as 'viagens de descobrimento' ao continente americano". Assim, quando a coroa portuguesa finalmente achou o caminho marítimo para as Índias, "a nova rota prejudicou, por sua vez, o comércio egípcio-turco, não só do Mediterrâneo, mas também do Oceano Índico [...] devido à emergência dos impérios português e espanhol, que a própria expansão mulçumana provocara".

Figura 2 - Mapa da expansão do Império Otomano ao longo dos séculos

Fonte: Portal *Encyclopedia Britannica*[34]

Neste mesmo período, o Império Otomano começava a se desestabilizar. Na Grande Síria, por exemplo, assim como ressalta Meihy (2016, p. 47), o século XVII é tanto marcado como o ápice do império, como também pelo "momento que se iniciam alguns movimentos de insatisfação com o domínio otomano no Líbano". Segundo o historiador, perpetua até os dias de hoje na "narrativa histórica da nação libanesa", um personagem que incorporou esse descontentamento: o emir druso Fakhrl al-Din II, também conhecido como Fakhereddine. Segundo ele, "trata-se de um líder local reverenciado por alguns como uma espécie de 'pai da nação', precursor do projeto político do Líbano contemporâneo", presente nas discussões da imprensa migrante árabe no Brasil na metade do século XX, totalmente vinculada com os rumos políticos que estavam sendo tomados no Líbano, principalmente no pós-domínio turco e independência dos franceses, como veremos no quinto capítulo desta tese.

[34] Disponível em: <https://www.britannica.com>. Acesso em: set. 2017.

Ainda sobre o princípio do declínio otomano, Hourani (2013, p. 276), relata que, “no século XVIII, o equilíbrio entre os governos locais e central mudou, e em algumas partes do Império famílias reinantes ou grupos otomanos tiveram relativa autonomia, mas permaneceram fiéis aos interesses do Estado otomano”. Segundo o historiador, também aconteceram mudanças na relação entre o Império e países europeus. Assim, “enquanto que, no período inicial os otomanos se expandiam na Europa, na última parte do século XVIII estavam sob ameaça militar do oeste e do norte”. Além disso, ressalta, houve um princípio de mudança na “natureza e na direção do comércio, à media que governos e comerciantes europeus se tornaram mais fortes no Oceano Índico e no mar Mediterrâneo”. Com isso, no fim deste século, a “elite otomana reinante tomava consciência de um relativo declínio de poder e independência, e começava a dar as primeiras respostas hesitantes à nova situação”.

Neste sentido, destaca Meihy (2016, p. 50-51), ao longo dos séculos XVIII e XIX, o Império Otomano passa a viver um processo de decadência, que “no plano interno, fez com que os poderes políticos provinciais ganhassem mais autonomia em relação ao Estado central”. Assim, os líderes de grupos minoritários no “interior desse império multiétnico minaram o controle que o vasto domínio otomano precisava manter para garantir sua sobrevivência e pujança”. Já no âmbito externo, os “impérios concorrentes ao otomano, como a Inglaterra e a França e a Pérsia, começaram a pressionar as frágeis fronteiras das terras do sultão à medida que se desenvolviam tecnicamente no campo militar”. Com isso, as despesas com as inúmeras revoltas que cada vez mais aconteciam ao longo dos séculos XVIII, XIX, e na primeira metade do século XX, colaboraram para “estrangular economicamente as pretensões expansionistas dos sultões subsequentes”. Assim, o fim da “Sublime Porta (como era conhecido o Império Otomano) e a ascensão política dos grupos minoritários mostraram-se ser uma realidade inquestionável”.

Tais fatores nos levam para o próximo subcapítulo, que tem como objetivo compreender o destino da Grande Síria, a profunda relação com renascer ou ressurgimento da cultura árabe no mundo moderno e contemporâneo, além do descontentamento interno em países como Egito, percussor desse renascer.

2.4 *Al-Nahda*, os paradigmas do Renascer e a mídia impressa

O final do século XVIII e todo século XIX foram os períodos de maior expansão colonial europeia no mundo moderno. O surgimento da produção fabril em larga escala, as novas tecnologias, as transformações dos novos meios de informação e comunicação, entre

outros fatores, proporcionaram a expansão dos interesses e ideais hegemônicos europeus nos outros quatro continentes do planeta.

Com isso, somando-se à expansão da colonização europeia estavam a desarticulação e o eminente colapso do Império Otomano, além também das consequentes e necessárias reformas dentro do próprio mundo árabe. Esses fatores, grosso modo, são considerados por muitos dos pesquisadores, entre eles Hourani (2013), Demant (2011) e Fahid Hajjar (1985), como fundamentais para o surgimento do renascer árabe, a *Al-Nahda* - que significa literalmente *elevação*.

Como veremos, a *Nahdah* refere-se comumente ao renascimento da cultura e literatura árabes, que se deu, em um primeiro momento, no Egito e, logo após no Levante (*al Sham*), principalmente entre a segunda metade do século XIX até a I Guerra Mundial. A *Nahdah* expressou-se, em um primeiro momento, nas discussões internas das sociedades árabes e, em seguida, a partir das representações políticas através dos jornais e periódicos da época, fator determinante para sua difusão.

Cairo, capital do Egito, foi o centro inicial da *Nahda*. O termo renascimento refere-se justamente a uma narrativa histórica da cultura árabe antiga baseada em grandes conquistas, na decadência que a cultura árabe passava no momento e no esforço para reviver o período passado, ou seja, de ressurgimento, necessidade de reformulação, revalorização baseada no passado nostálgico. O eterno renascer árabe, paradigmático, como é assim observado ao longo deste estudo, é marcado por um período de constante modernização intelectual, aliada à nostalgia de uma época que é, a todo momento, recriada e reelaborada. De acordo com a arabista Fahd Hajjar (1985, p. 31), essas reformas tiveram início em "um contexto particular, do despertar de uma longa letargia e da esperança de próxima libertação, ainda distante, dado o começo da penetração ocidental" e que refletiria "realidades, antiguidades, esperanças e dramas, levando a uma redescoberta de um patrimônio multimilenar negado, humilhado e falsificado".

É necessário lembrar também que, mesmo tendo começado no Egito e se ramificado para a Grande Síria e outras nações, a língua árabe aliada à força da mídia impressa assegurou que as realizações do movimento pudessem ser rapidamente assimiladas e propagadas por diferentes intelectuais nos mais diversos países do mundo árabe, tanto na África quanto no Oriente Médio.

De acordo com Hourani (2013, p. 349-350), embora a cultura religiosa e judiciária do Islã fosse mantida e preservada, a *Nahda* surge assim como um novo tipo de pensamento que tentava traduzir a influência europeia e que tentava "mostrar que os países mulçumanos

podiam adotar ideias e métodos europeus sem trair suas próprias crenças". Assim, aqueles que desenvolveram esse pensamento eram, em sua maioria, educados em escolas instituídas por governantes "reformadores ou missionários estrangeiros e podiam expressar suas ideias por meio de um novo veículo: *o jornal e o periódico*[35]". Tal forma de expressão midiática através da mídia impressa escrita será reforçada ainda mais na diáspora árabe para a América, principalmente em países como Brasil, através dos intelectuais da comunidade sírio-libanesa que aqui chegaram, como veremos nos capítulos posteriores.

Neste sentido, os historiadores ingleses Asa Briggs e Peter Burke, no livro referencial *Uma história social mídia: de Gutenberg à internet*, trazem importantes dados históricos que nos permitem refletir e compreender a profunda relação entre a força da mídia - jornais impressos - e a relação ambígua dos árabes com ela. Segundo eles, nos países mulçumanos, a resistência à impressão gráfica deu-se de maneira muito intensa durante o início da era moderna.

> Na realidade, os países mulçumanos têm sido vistos como barreira à passagem dos impressos da China rumo ao Ocidente. [...] O medo de heresia estava por trás da oposição à impressão gráfica e do aprendizado sobre o Ocidente. Em 1515, o sultão Selim I (reinado de 1512 e 1520) fez um decreto punindo com a morte a prática da impressão. No fim do século, o sultão Murad III (reinado de 1574 e 1595), permitiu a venda de livros impressos não-religiosos com caracteres árabes, mas estes eram provavelmente importados da Itália (BRIGGS e BURKE, 2006, p. 25).

Observamos, assim, que a história inconstante da impressão gráfica no império otomano evidencia a força das barreiras à comunicação escrita (impressa) e também às representações visuais. De acordo com Briggs e Burke (2016, p.B26), a "primeira prensa turca somente foi instalada no século XVIII, cerca de duzentos anos depois da hebraica (1494), e 150 depois da norte-americana". Segundo eles, um húngaro convertido ao islã "enviou um memorando ao sultão, falando sobre a importância da impressão gráfica, e em 1726 teve permissão para imprimir livros seculares". No entanto, afirmam, houve resistência e oposição de "escribas e líderes religiosos". Assim, a nova gráfica imprimiu apenas uma pequena quantidade de livros e não perdurou por muito tempo. O que justifica o fato da gazeta oficial otomana ter sido fundada somente em 1831, "enquanto o primeiro jornal não-oficial turco (lançado por um inglês) só apareceu em 1840". A novidade do jornal impresso ganhava assim cada vez mais adeptos justamente no momento gestacional da *Nahda* e sua

[35] Grifo nosso.

propagação. É possível afirmar, obviamente, que sem a mídia impressa, a *Nahda* não teria a mesma força e sentido.

Assim, a cultura oral árabe encontrava definitivamente seu espaço de registro político e intelectual. Neste sentido, Briggs e Peter Burke (2006, p. 31) refletem também sobre a importância dos meios de comunicação para compreender a história das sociedades. Para eles, pensar em termos de um sistema de mídia e admitir esta relação significa "enfatizar a divisão de trabalho entre os diferentes meios de comunicação disponíveis em um certo lugar e em um determinado tempo". Ainda, neste sentido, "a velha e a nova mídia podem e realmente coexistem, e que diferentes meios de comunicação podem competir entre si ou imitar um ao outro, bem como se complementar", fatores estes que podem ser constatados e reforçados ao longo da sociedade árabe, principalmente no século XIX com a ascensão dos jornais impressos.

Além disso, na mesma época em que a *Nahda* originava-se, na Europa, no final do século XVIII, o conceito de *opinião pública* começaria a ganhar força, algo que também acontece no mundo árabe e que ajuda a moldar diferentes tipos de consciência nacional, como veremos a seguir.

Nesse sentido, de acordo com Hourani (2013, p. 349), é preciso destacar que as principais ideias dominantes na sociedade árabe eram as seguintes: "reforma da lei islâmica; criação de uma base para o Império Otomano, a da igual cidadania; e – no fim do século XIX – o nacionalismo". Tais fatores tiveram também uma profunda relação com o início das ocupações militares coloniais ocidentais entre os anos de 1792 e 1815, quando importantes batalhas foram travadas em diferentes regiões do mundo árabe. Assim,

> pela primeira vez, o poderio naval britânico e francês mostrou-se no Mediterrâneo Oriental. A certa altura, uma frota britânica tentou entrar no estreito que leva Istambul. Em 1798, uma força expedicionária francesa comandada por Napoleão ocupou o Egito, como um incidente na guerra com a Inglaterra; os franceses dominaram o Egito durante três anos, e tentaram passar de lá para Síria, mas foram obrigados a recuar por intervenção britânica e otomana, após a primeira aliança militar entre os otomanos e estados não mulçumanos. Foi um episódio breve, e sua importância tem sido contestada por alguns historiadores, outros o consideram como a abertura de uma nova era no Oriente Médio. Foi a primeira grande incursão de uma potência europeia num país central do mundo mulçumano, e o primeiro contato de seus habitantes com novo tipo de poder militar e as rivalidades dos grandes estados europeus (HOURANI, 2013, p. 350).

Para Tibi (1997, s/p apud VICENZI, 2006, p. 70-71), a invasão do exército francês de Bonaparte representa um divisor de águas na história não só do Egito, mas de todo o Oriente Médio, considerado pelo autor como "o marco inicial da modernidade nessa região".

Segundo ele, o impacto da expedição bonapartista sobre a vida cultural e política da região foi "abissal", ao introduzir os "ideais iluministas e valores da Revolução Francesa". Este período é percebido como a fase inicial de um processo de aculturação, "na qual a cultura europeia moderna foi absorvida e os primeiros sinais de movimento nacional emergiram no Oriente Médio, apoiado em particular por intelectuais árabes educados na Europa". No entanto, é valido lembrar que o governante francês não foi bem-sucedido, sendo forçado a abandonar o Egito em 1801, apesar da superioridade militar francesa, da habilidade política de Bonaparte, que fez, inclusive, uso da terminologia islâmica para conquistar a população, e dos defensores da ciência e da cultura modernas entre os egípcios. Dois importantes obstáculos, um externo, a Inglaterra, e outro interno, os ulemás, foram as principais causas desta derrota.

Nesta mesma linha de leitura da história, Vicenzzi (2006) afirma que o Egito, ainda que não formalmente, não apenas se tornou independente do Estado Otomano no início do século XIX, como se transformou em uma ameaça ao sultanato, dado seu desenvolvimento militar. Porém, mais importante foi o fato de Muhammad 'Ali[36] ter desmontado a tradicional estrutura feudal, ter enfrentado os ulemás, ter aberto o país às influências europeias (entre elas a mídia impressa) e possibilitar ao Egito exercer um papel basilar tanto no renascimento literário árabe, como no modernismo islâmico, profundamente associado com os movimentos arabistas, como veremos a seguir.

De acordo com Hourani, (2013, p. 393), os árabes confrontavam-se agora a partir de uma nova perspectiva e maneira de enxergar o mundo, mudando de opiniões e refletindo sobre seus próprios atos políticos e sociais. Assim, no século XVIII, a curiosidade da mente europeia expandiu-se, "sob o impacto das viagens e do comércio global". Já no século XIX, "esta curiosidade foi ampliada à medida que o comércio, a residência e a guerra traziam crescentes números de europeus e americanos ao Oriente Médio e à África do Norte". No entanto, localmente, é válido mais uma vez ressaltar que as mudanças, reinvindicações políticas e todo o pensamento plural do renascimento árabe também tinham seus cunhos essencialmente internos. Nas áreas árabes sob domínio do Império Otomano, por exemplo, a

[36] Considerado o fundador do Egito moderno, ele introduziu grandes reformas no país. Possuía considerável autonomia frente ao Império Otomano e também ampliou consideravelmente suas fronteiras. Muhammad 'Ali publicou, em 1834, o diário que o escritor al-Tahtawi redigiu durante sua estada na França, o qual refletia o contraste entre o Ocidente e o Oriente; descrevia o domínio dos europeus nos campos da matemática, das ciências e da metafísica e afirmava a necessidade do mundo islâmico de aprender com os países estrangeiros matérias e técnicas que eram ignoradas.

maior influência e motivos foram as reforma*s Tanzimat*[37] feitas no século XIX pelo Império Otomano, as quais trouxeram uma nova ordem constitucional às próprias políticas otomanas. Mais tarde, com a revolução dos Jovens Turcos[38], tal fator permitiu a proliferação destas ideias com maior intensidade, principalmente com os ideais propagados através de uma mídia impressa mais ampliada e ativa, aliada, agora, a um novo e importante advento tecnológico comunicacional: a radiodifusão.

Na Grande Síria, segundo Meyhi (2016, p. 54), os *Tanzimats* constituíram-se em uma "adoção de medidas modernas europeias no interior de uma estrutura política administrativa considerada obsoleta como a otomana". Ou seja, era o "reconhecimento de que as antigas organizações religiosas e militares do Império Otomano necessitavam de mudanças inspiradas nos modelos europeus". Ainda segundo o autor, o fracasso dos *Tanzimatz* representou o reforço dos "valores particularistas dos *millets*[39]". Aqui, é válido lembrar que, em 1840 e 1860, aconteceram "grandes massacres religiosos motivados pelas filiações confessionais dos cidadãos da região do Monte Líbano, principalmente com o intenso conflito entre drusos e maronitas, em uma época de forte apoio da França aos cristãos", além, também, da chegada do exército egípcio na região.

Com isso, na metade do século XIX, a consciência da força da Europa - França e Inglaterra, principalmente -, que já existia na elite dominante otomana, já estava generalizada. Surgia assim, de acordo com o Hourani (2013, p. 396) uma "nova classe educada que via a si mesma e ao mundo com olhos aguçados por professores ocidentais, e comunicava o que via de novas formas", fenômeno histórico que o autor denomina de "ascensão da *intelligentsia*", impulsionada pela mídia impressa vigente.

No Egito, segundo Hourani (2013, p. 397), alguns fatos fora da rede oficial dos governantes caracterizavam esta influência da cultura ocidental. No Cairo, por exemplo, havia uma faculdade de direito francesa, que formava advogados para trabalhar nos tribunais mistos. Já no Líbano, Síria e também no Egito, algumas "comunidades cristãs tinham suas próprias escolas, em particular os maronitas, com sua longa tradição de educação superior;

---

[37] Ao conjunto de reformas jurídicas e administrativas iniciadas na década de 1830 e continuadas até a promulgação da constituição de 1876, dá–se o nome de *Tanzimat* (Reorganização), uma tentativa de centralização administrativa que facilitou a concentração do poder nas mãos do sultão (ROSA, 2010).

[38] No final do século XIX, na atual Turquia, uma nova geração de dissidentes organizou-se para reivindicar a volta do parlamento e da vigência plena da constituição de 1876. Esse grupo, em grande medida herdeiro dos Jovens Otomanos, acabou conhecido como o dos Jovens Turcos e era composto por estudantes universitários, intelectuais e militares, tanto em território otomano, quanto no exílio (ROSA, 2010).

[39] Em suma, era uma corte jurídica distinta no Império Otomano sob a qual uma comunidade confessional era autorizada a se autogovernar.

umas poucas escolas modernas também foram estabelecidas por organizações voluntárias mulçumanas". No auge da criação destas novas escolas estava o Colégio Protestante Sírio, em Beirute, fundado em 1866. Este, depois, se tornaria a Universidade Americana de Beirute, que formaria muitos intelectuais libaneses, os quais, posteriormente, migrariam para o Brasil e participariam sobremaneira da literatura *mahjar* aqui desenvolvida.

Assim, com advento da impressão gráfica, de acordo com Hourani (2013, p. 398), surgiu uma nova geração acostumada à leitura. A maioria destes estudantes e intelectuais lia em línguas estrangeiras. No começo do século XIX, o francês substituíra o italiano como língua franca do comércio e nas cidades. Com isso, "era comum o bilinguismo, e em algumas famílias, sobretudo no Cairo, Alexandria e Beirute, o francês ou inglês substituía o árabe".

Os que haviam sido educados em árabe, em nível superior, produziram uma nova literatura. De acordo com Hourani, a imprensa árabe, que mal existia antes do século XIX, espalhou-se durante o século, sobretudo no Cairo e em Beirute, locais que continuariam sendo os principais centros editoriais, pois as escolas do governo no Cairo e de missões em Beirute haviam produzido um público leitor relativamente amplo. Assim,

> com exceção de textos escolares, os livros eram menos importantes nesse período que os jornais e periódicos, que começaram a desempenhar um grande papel nas décadas de 1860 e 1870. Entre os periódicos de ideias, abrindo janelas para a cultura, a ciência e tecnologia do Ocidente, estavam dois produzidos por cristãos libaneses no Cairo: o *al-Muqtaf*, por Ya'qub Sarruf (1852-1927) e Faris Nimr (1855-1951), e o *al-Hila*, por Juri Zaydan (1861-1914). Empreendimento semelhante foi uma enciclopédia publicada em fascículos e produzidos por Buturus Bustani (1819 - 83) e sua família, um compêndio de conhecimento moderno que mostra o que se sabia e entendia em Beirute e no Cairo no último quartel do século XIX. Seus artigos sobre ciência e tecnologia modernas são preciosos e expressos com clareza: artigos sobre história, mitologia e literatura gregas iam muito além do que se conhecia da Antiguidade clássica na cultura islâmica numa época anterior; obra editada e escrita basicamente por cristãos árabes, fala de temas islâmicos num tom não velado por reserva ou receio (HOURANI, 2013, p. 399).

Nessa mesma época, como consequência e parte integrante do *El-Nahda,* os primeiros jornais foram publicados sob patrocínio oficial de Istambul, Cairo e Túnis, contendo textos e explicações de leis e decretos. No entanto, a população em geral, desejava saber o que se passava no mundo, e através do telégrafo (outro importante meio de informação da época) foi possível satisfazer essa vontade. Ainda de acordo com o Hourani (2013, p. 400), o tamanho do público leitor e o maior grau de liberdade intelectual tornaram o Cairo o principal centro da imprensa diária. No entanto, os primeiros jornais bem-sucedidos foram de imigrantes do Líbano, como o periódico "*al-Abram,* fundado pela família Taqla, que em 1875, iria depois tornar-se o principal jornal do mundo árabe" e influenciar, como

veremos no quinto capítulo, toda a produção editorial dos jornais sírio-libaneses produzidos no Brasil.

No caminho inverso, é possível afirmar também que, através dos livros, panfletos, periódicos e jornais, o conhecimento do novo mundo da Europa e da América chegava aos árabes. Ou seja, muito do que era publicado tinha sido traduzido ou adaptado do francês ou inglês. Neste ponto, é válido destacar que o movimento de tradução começou sob a tutela do líder egípcio Muhammad ‘Ali, que precisava de manuais para seus funcionários e oficiais, além de livros didáticos para as escolas. Com o passar do tempo, porém, surgiu um novo tipo de literatura, em que os escritores árabes tentaram expressar a consciência que tinham de si mesmos e de seu lugar no mundo moderno. Uma das principais preocupações da nova literatura que surgia era a própria língua árabe. Ou seja,

> os que haviam sido criados dentro da esfera de radiação da nova cultura e literatura da Europa começaram a olhar seu próprio passado de uma nova forma. Textos de obras clássicas árabes eram impressos tanto no Cairo quanto na Europa. Antigos gêneros literários foram revividos; o principal escritor libanês da época, Nasif al-Yazijii (1800-71), escreveu uma obra no estilo do *magamat,* uma série de histórias e anedotas sobre um herói cheio de recursos, narrada em elaborada prosa (HOURANI, 2013, p. 402).

Nesta mesma época aconteceu também o renascimento da poesia árabe, que ainda se utilizava do sistema clássico de métrica e rima, mas, aos poucos, começava a exprimir novas ideias e sentimentos. Ahmad Shawqi (1868-1932), por exemplo, é considerado, por Hourani (2013, p. 403), como um “poeta clássico tardio”, que usava de “linguagem elevada para comemorar acontecimentos públicos ou expressar sentimentos nacionais, ou em louvor de soberanos”. Shawqi pertencia à elite turco-egípcia reunida em torno da corte egípcia. Entre seus contemporâneos, assim também citados pelo historiador, estão: Khalil Mutran (1872-1949), que “escreveu poesias em que formas e linguagens tradicionais eram usadas não por si mesmas, do externo ou nos sentimentos do autor”; e Hafiz Ibrahim (1871-1912), que “expressou as ideias políticas e sociais dos egípcios de sua época com um toque mais comum, e com um apelo mais generalizado que Shawqi”. Toda esta geração de novas autores citados viria a influenciar, de maneira muito incisiva, os novos escritores do *mahjar* no começo do século XX.

Além disso, outros tipos itinerantes de literatura também surgiram, como o teatro, o conto e o romance. De acordo com Hourani (2013, p. 403), o primeiro romance importante, *Zayanab*, de Husayn Haykal, publicado em 1914, “expressava um novo modo de olhar o

campo, a vida humana enraizada na natureza e as relações de homens e mulheres". Além disso,

> o outro interesse principal desta nova literatura era com o poder social e intelectual em expansão da Europa, vista não apenas com adversária, mas como um desafio, e sob certos aspectos, atraente. [...] Esta literatura levantou um problema fundamental: como podiam os mulçumanos árabes, e o Estado otomano, adquirir a força necessária para enfrentar a Europa e tornar-se parte do mundo moderno? (HOURANI, 2013, p. 403).

À medida que o século avançava, e com o surgimento desta nova classe educada nas décadas de 1860 e 1870, apareceu uma divisão entre os que apoiavam as reformas. Foi uma divisão de opinião sobre as bases da autoridade: se deveria ficar como funcionários responsáveis perante seu próprio senso de justiça e os interesses do império ou com um governo representativo levado ao poder por eleições. Essa questão tornou-se mais latente quando novos institutos educacionais começaram a produzir uma geração não fundada na doutrina islâmica tradicional e exposta às influências de doutrinas e ideologias ocidentais e europeias.

De acordo com Meihy (2016), para a maioria dos libaneses cristãos, a civilização do Ocidente não os desconfortava e não parecia inteiramente estranha. No entanto, eles tinham seu próprio equivalente do problema, que era o poder das hierarquias das Igrejas, reconhecidas pelo Estado. Alguns deles passaram para o secularismo, ou o protestantismo, que era o mais próximo que podiam chegar do secularismo numa sociedade em que a identidade era - e ainda é muito comumente – vinculada ao pertencimento a alguma comunidade religiosa.

Para os mulçumanos, porém, o problema era inescapável. A vida no novo mundo moderno exigia mudanças em suas maneiras de organizar a sociedade e tinham de tentar fazê-las permanecendo fiéis a si mesmo. De acordo com Hourani (2013, p. 404), este é o ponto de partida para compreendermos os modernistas islâmicos e as decorrentes mudanças no mundo árabe-islâmico, pois eles "acreditavam que o Islã era não apenas compatível com a razão, o progresso e a solidariedade social, as bases da civilização moderna; se propriamente interpretado, positivamente os ordenava". Um dos maiores idealistas deste pensamento foi o escritor egípcio Muhammad 'Abduh (1849-1905), cujos os textos teriam uma grande e longínqua influência.

Na Síria, o mais destacado dessa nova geração de modernistas islâmicos era o escritor Rashid Rida (1865-1935), quem em seu novo periódico *al-Manar*, tentou permanecer

fiel aos dois ou mais lados do complexo problema. Rida, ao defender as doutrinas imutáveis do Islã contra os ataques - que iria chegar perto do *wahabismo*[40], numa série de *fatwas*[41] - tentou trazer as leis adequadas ao mundo moderno para dentro do quadro de uma *charia* revisada.

Assim, uma série de escritores que, de alguma forma, se relacionavam à *Nahda,* começou a apresentar novas ideias sobre a forma como a sociedade e o Estado deveriam organizar-se. De acordo com Hourani (2013, p. 406), foi através dessa geração que "ficou explícita, entre turcos, árabes, egípcios e tunisianos, a ideia do nacionalismo", assunto que será discutido a seguir.

2.5 *Al-Qawmiyya, Al- Wataniya* e *Ummah*

Como consequência de todo o desenvolvimento da *Al-Nahda* – potencializada principalmente pela difusão através da mídia impressa em todo o mundo árabe - estão os movimentos nacionalistas de Estado (*Al-Qawmiyya)*, arabistas (*al-Wataniya)* e *Ummah Islâmica* -, processos históricos que ganharam forças a partir da segunda metade do século XIX. Como ponto de partida, é necessário ressaltar que tais movimentos de cunhos político, secular e religioso, nesta mesma ordem, ao primeiro olhar, parecem opostos, mas que, no entanto, convergem e se entrecruzam em determinados momentos.

Al-Qawmiyya, *Al- Wataniya* e *Ummah*, conceitos paradoxais, díspares, mas que necessitam um do outro, numa espécie de simbiose, para existir, fazem-se representar, tanto na prática quanto no discurso, em constante conflito, poucas vezes, compatíveis, como no caso da Síria antes da guerra atual, deflagrada em 2011, e que infelizmente perdura até hoje. Aqui, é válido ressaltar que a República Árabe da Síria - como também será observado na parte final deste capítulo - é um projeto oficialmente secular, mas que sempre se valeu de conceitos simbólicos da *Ummah*, que, não por acaso, de acordo com Demant (2011), significa "comunidade, tanto de fiéis quanto no sentido nacional; o ecúmeno mulçumano universal".

Neste sentido, assim como afirma Vicenzi (2006, p. 1-2), grosso modo, a ideia de nação no mundo árabe parece antagônica, de um lado, a "abstrata *ummah* islâmica e, de outro, à herança tribal da região, que favorece o fortalecimento do paroquialismo". No primeiro caso, afirma o autor, o sentido de comunidade "ultrapassaria as divisões político-territoriais,

---

[40] Vertente islâmica de seguidores de Muhammad ibd Abd al-Wahhab, pregador ultra-puritano na Península Arábica (1703-1792), de acordo com Demant (2011).
[41] Decisões jurídicas baseadas no mandamento do Corão.

vinculando-se à comunidade que abrange todos os muçulmanos que compartilham uma espécie de cultura islâmica", que compõe um fator de integração e preservação em diferentes cenários. Já, no segundo caso, de maneira inversa, esse senso parece ser ainda mais restrito, principalmente em "países constituídos por linhas divisórias administrativas desenhadas, no geral, pelo Reino Unido e pela França", ou seja, diferentes comunidades étnicas e tribos compondo um mesmo Estado territorial, como cristãos, curdos e mulçumanos sunitas, xiitas e alauitas[42].

Diante disso, é válido ressaltar novamente que o nosso objetivo não é detalhar e esmiuçar as questões históricas dos nacionalismos árabes em diferentes regiões, mas sim destacar os principais pontos que possibilitam compreender as principais narrativas que influenciam a diáspora árabe no mundo contemporâneo e, principalmente, a formação ideológica dos imigrantes árabes que vieram para Brasil e sua produção política-intelectual.

Posto isso, é possível afirmar que, por *arabismo,* compreende-se o movimento cuja premissa ideológica central é que os povos do mundo árabe constituem uma só nação unida por um património linguístico, cultural, religioso e histórico *comum*. Ou seja, um movimento que visa a unificação política dos povos de língua árabe, que se opôs, principalmente no começo do século XX em diante, ao colonialismo e à política ocidental de intervencionismo. Nesse período, como já brevemente mencionado no subcapítulo anterior, existiam três correntes intelectuais políticas bem definidas no mundo árabe, que, com a emigração, em terreno teoricamente neutro, acabavam mesclando-se, lançando bases à reconstrução da identidade árabe, constitutiva da imigração árabe-brasileira.

Havia a corrente islâmica, que se dividia em duas tendências. Por um lado, uma integrista, antiocidental, anticristã, que preconizava o retorno total ao Islã das origens e que persiste até os dias de hoje. Já a outra vertente não rejeitava a nação árabe, era bastante ligada ao Islã, mas tinha um cunho positivista pois acreditava que a solução para os problemas encontrava-se no domínio da ciência e da tecnologia, a chamada *Ummah Islâmica*.

A *ummah* pode também ser caraterizada como a irmandade a qual pertencem os muçulmanos. É nela que eles se identificam e estabelecem relações fraternas entre si. Essa

[42] Grupo étnico-religioso, presente, sobretudo, na Síria, onde 15% da população, ou seja, cerca de 3 milhões se define como tal. Também denominados de nisairis, "seita xiita extrema", que venera Ali (DEMANT, 2011). Atualmente, o governo sírio é composto por alauitas, como o presidente Bashar al-Asad e seu antecessor, pai de Bashar, Hafez al-Asad.

concepção de *ummah* teve seu uso desde os primórdios do Islã, a partir do século VII, como vimos anteriormente.

A raiz etimológica do termo *ummah* vem de *umm,* que significa mãe, oferecendo assim ideia de origem comum podendo também ser associada com a palavra *imam*, ou líder. O termo era usado no árabe antigo para designar a confederação de tribos na Arábia. Já no árabe pré-islâmico, o vocábulo se referia a uma comunidade religiosa quando proferida em poesias, contudo, seu uso não era comum. *The new encyclopedia of Islam* define a palavra *ummah* como "um povo, uma comunidade, ou uma nação, em particular a nação do Islã, que transcende uma definição étnica ou política [...]" (DERMANT, 2011, p.231). E este transcender pode ser interpretado como um ato que vai muito além das fronteiras políticas e geográficas ocidentais, algo reforçado principalmente por líderes e intelectuais islâmicos.

Já na outra ponta encontra-se a segunda corrente, que preconizava o integralismo cristão maronita, com influências dos ideais franceses iluministas, de liberdade e igualdade, aberto às práticas ocidentais. No entanto, mesmo com certa influência em determinados pensadores da diáspora árabe, este movimento era bem mais fraco do que o de corrente islâmica.

Além destes dois movimentos, havia a corrente *arabista*, que reunia pessoas de diversos horizontes, algumas de cunho progressista, socialistas, outras conservadoras, com uma concepção simultaneamente histórica e sincrética do arabismo, de acordo com Zeghidour (1982). Esta linha ideológica foi uma das que mais se desenvolveu entre os imigrantes árabes no Brasil e em toda América Latina, como veremos, muito influenciada pelos pensadores da *Nahda.*

Diante disso, após a revisão de literatura sobre o tema com os autores já aqui mencionados, é possível apontar três etapas cronológicas distintas, e uma plausível face contemporânea para a compreensão do arabismo (*Qawmiyya*), que também pode ser chamado de pan-arabismo, principalmente na sua fase final, aliado aos diferentes tipos de nacionalismo – *Wataniya* - no mundo árabe a partir do século XIX. Ainda, é válido frisar que nacionalismo árabe não é o mesmo que nacionalismo em geral no mundo árabe, o que constituiria um debate muito mais complexo e que remeteria a nacionalismos locais como ocorrem em países como Síria, Líbano, Egito, Palestina etc., consequentes de trajetórias distintas.

Além disso, é válido ressaltar o fato de que é falha e incompleta a tese de que o arabismo e seu desdobramento político, os nacionalismos árabes, assim exposto por Vicenzi (2006, p.59), "surgiram ou despertaram como uma reação direta à influência e ao domínio ocidental". Tal fato, segundo o autor, assim como vimos anteriormente ao analisarmos a

Nahda, justifica-se, pois as primeiras manifestações arabistas teriam ocorrido "não contra as nações europeias [...] mas sim com base na insatisfação dos súditos árabes com o desempenho do seu próprio Estado", embora, em retrospecto, "seja claro o atrelamento desse desempenho às novas circunstâncias internacionais" e todos os ideais iluministas franceses, por exemplo. Este processo também pode ser lido como algo que motivou e influenciou um maior entendimento e uma certa união entre sírios e libaneses na primeira grande leva migratória para o Brasil que aconteceu nesse mesmo período.

Neste sentido, é possível concluir que o enfraquecimento imperial e os primeiros momentos do arabismo são resultados de uma combinação de fatores externos e internos, como o desenvolvimento e o avanço europeus, de um lado, e a estagnação do império otomano, de outro. Ou seja, a ineficiência do Estado em oferecer segurança às suas províncias frente ao avanço europeu seria uma das mais prováveis razões para o desenvolvimento do movimento arabista, e não somente o súbito anseio por liberdade dos súditos árabes, resultante da influência das ideias europeias modernas (VICENZI, 2006; HOURANI, 2013).

Com isso, afirma Vicenzi (2006, p. 68), a partir de protestos contra corrupção, nepotismo, administração ruim e o próprio sistema de *millets*, visto por ulemás conservadores como "uma adaptação administrativa prejudicial ao Islã", e também "contra as tendências modernizadoras baseadas nos modelos europeus, que emergiram os movimentos tradicionalistas de reconstrução sócio-moral da sociedade", surgiram movimentos dentro da própria comunidade mulçumana, como o wahhabismo, "originado na Arábia Central na década de 1740 e considerado um precursor do nacionalismo árabe por alguns, como, por exemplo, George Antonius, autor de *The Arab Awakening* [...] e Bassam Tibi". O wahabismo

> baseia-se em princípios puritanos. Buscava [...] mudanças sociais e políticas de acordo com suas idealizações de vida. Afirmava que os muçulmanos haviam se desviado do caminho correto e que precisavam regressar a ele através da retomada do perfil moral dos primeiros tempos do Islã e das interpretações clássicas dos textos sagrados. Acreditava que os otomanos tinham corrompido o Islã e se desviado de seu caminho correto (VICENZI, 2006, p. 68).

Neste trecho acima observamos, mais uma vez, a profunda e ambígua relação entre a *Umma* islâmica – religião - e o surgimento complexo dos movimentos arabistas e nacionalistas, pois o *wahabismo* pode também ser considerado um movimento arabista dirigido originariamente contra a dominação otomana, mas preocupado com a revitalização islâmica da *umm.* Em outras palavras, os protagonistas desse movimento defendiam a autonomia cultural árabe e, ao mesmo tempo, muitos deles eram favoráveis à manutenção da

unidade política dos otomanos, ou seja, não propunham o fim do império mas questionavam a liderança otomana da *ummah*. O objetivo maior era o restabelecimento e o retorno - mais uma vez presente na narrativa árabe - à *Idade de Ouro*, dos primórdios dos califados mulçumanos, momento da história que seus principais pensadores e líderes consideravam como o auge da era islâmica e por isso julgavam serem os árabes os únicos líderes legítimos da comunidade islâmica, ou seja, da *ummah*.

Ainda de acordo com Vicenzi (2006, p. 69), os *wahabistas* desafiaram as forças do Império Otomano até a primeira década do século XIX, quando foram suprimidos pelo líder egípcio, Muhammad ‘Ali. Já no início do século XX, “renasceu como força dinâmica e, conduzido por al-Sa’ud, serviu de base para o estabelecimento do Reino da Arábia Saudita em 1932”, e posteriormente viria a influenciar os atuais movimentos radicais mulçumanos, entre eles o Estado Islâmico, como será observado no final deste capítulo.

Assim, o arabismo neste período de formação - que acontece a partir da segunda metade do século XIX -, não pode ser considerado um movimento político propriamente dito, mas um movimento restrito à conscientização de uma identidade. Para Vicenzi (2006, p. 58), embora, nesta primeira fase, o nacionalismo, de modo geral, associe-se à consciência nacional, ou até mesmo “possa ser definido como um sentimento, como movimento político no mundo árabe”, além de reconhecer a particularidade cultural, linguística, histórica etc., “a ideia de soberania dentro de um território politicamente demarcado só emergiria a partir do começo do século XX”.

De acordo com Hourani (2013, p. 407), esta primeira fase foi marcada pelo “movimento de sentimentos entre alguns mulçumanos educados na Síria, sobretudo em Damasco, e de uns poucos escritores cristãos sírio e libaneses”, os quais alguns deles migraram para o Brasil e para outros países da América Latina. As origens estavam, mais uma vez, na “revivescência da consciência do passado árabe nas escolas, e a ênfase posta por reformadores islâmicos no primeiro período da história islâmica, o período em que os árabes eram predominantes”. Porém, só veio a tomar importante força política após a tomada de poder pelos *Jovens Turcos*, em 1908.

Assim, dentro das regiões de língua árabe, alguns cristãos libaneses, por exemplo, começaram a almejar um grau maior de autonomia libanesa sob a proteção de potências coloniais europeias. Neste sentido, é importante ressaltar novamente o impacto da introdução das ideias iluministas no mundo árabe, mais especificamente entre a elite intelectual árabe, que, com a diáspora, viria a influenciar diretamente escritores do *mahjar*.

No entanto, a segunda fase, de transição, também chamada de fase política do arabismo, que compreende o período entre a Primeira Guerra e a fundação do Estado de Israel (1948), tem como característica principal justamente o combate ao colonialismo europeu, principalmente de países como França - Síria e Líbano - e Inglaterra, tópico muito presente nos periódicos produzidos por imigrantes sírio-libaneses em terras brasileiras. O contato – e o embate - com a cultura moderna europeia faz com os que árabes percebam a si mesmos de forma diferente e que, de certa forma, revigorem a sua própria história social e cultural. Os europeus ao mesmo tempo que influenciaram foram também refutados e combatidos. Esta ambiguidade pode ser observada de maneira muito clara na participação dos árabes na I Guerra ao lado dos britânicos e franceses, contra os turcos, momento que inaugura oficialmente este período de transição. Assim como lembra a cientista política portuguesa, Maria do Céu Pinto, especialista no mundo árabe contemporâneo, "no início da I Guerra Mundial, França e Inglaterra, na procura de aliados contra o eixo turco-germânico, encorajaram a causa do nacionalismo árabe" (PINTO, 2015, p. 84).

Já em 1916, Inglaterra e França firmam secretamente o Acordo Skykes-Picot[43] que, de acordo com Meyhy (2016, p. 56), seria "um modo diplomático de garantir que as províncias otomanas seriam repartidas entre duas potências ocidentais aliadas". Com isso, a região, que hoje compreende o Líbano e a Síria, ficou sob o controle da França, algo que depois do conflito europeu foi reconhecido pela Liga das Nações, a partir do Tratado de Versalhes, que, entre outras ações, reconhecia a independência provisória das províncias árabes antes governadas pelos otomanos, porém sob o sistema de mandatos. A partir deste tratado, além da França, o Reino Unido ficou responsável pela região correspondente hoje ao Iraque e à Palestina - atualmente dividida em Israel, Cisjordânia, Faixa de Gaza e Jordânia.

Segundo Meihy (2016, p. 57), nesse período, a França passou a exercer uma "espécie de poder colonial indireto na região, fazendo com essa parte do Levante fosse um 'protetorado' submetido aos interesses franceses no Oriente Médio". Já em 1920, a França proclamou o chamado "Estado do Grande Líbano, recuperando regiões que não faziam parte do antigo Mutassarifato do Monte Líbano". Com isso, "franceses davam forma ao território atual do país, unindo às montanhas as regiões de Trípoli, ao norte, Sidon e Tiro, ao sul, e Beirute".

Influenciado pelo agora pensamento arabista que a cada dia ganhava maior proporção, o Líbano, a Síria e toda a região passaram a viver, no começo do século XX,

[43] Acordo firmado entre os líderes políticos Mark Sykes e Charles Georges-Picot, dos governos britânico e francês).

momentos de importantes decisões políticas que influenciaram até os dias atuais na sua constituição enquanto nação.

A Síria, por exemplo, aé considerada por muitos historiadores como o berço do nacionalismo árabe moderno. Em março de 1920, o Congresso Geral Sírio, liderada por Faisal bin Hussein[44], em Damasco, proclamou a Síria independente da França, criando assim o Reino Árabe da Síria - que conglomeraria os territórios que hoje estão a própria Síria, Líbano, Palestina, Israel e Jordânia. No entanto, poucos meses depois, em julho do mesmo ano, após forte investida militar, a região voltou a viver sob domínio europeu. A derrota das tropas sírias marcou o início da ocupação francesa, que nunca teve apoio da população, exceto por cristãos libaneses. Apesar da derrota, tal evento histórico possui enorme significado simbólico e relevância no mundo árabe até hoje por tratar-se do primeiro Estado árabe moderno a existir (VICENZI, 2006).

Neste mesmo período, mais precisamente em 1922, no Líbano, de acordo com Meihy (2016), acontece a formação de um Conselho Representativo, que, quatro anos mais tarde, adota uma Carta Constitucional própria e provisória, de cunho liberal, inspirada nos ideais franceses. Ainda, segundo o historiador,

> esse cenário de integração jurídica e formal das comunidades confessionais libanesas tinha limites muito bem estabelecidos. Entre os maronitas, por exemplo, a comunidade estava dividida em duas forças políticas: o Bloco Nacional, liderado pelo político pró-França, Émile Eddé, e o Partido *Ad-Dustour*, de Bechara al-Khoury (mais aberto ao pan-arabismo cultural, ainda que politicamente nacionalista libanês). [...] A partir desse momento, com o amparo da França, o Líbano passou a ser definido com um Estado unitário, supostamente independente, com o árabe como língua oficial e o francês como segunda língua (MEIHY, 2016, p. 57).

Como consequência destas medidas, em 1932, foi realizado um censo populacional com o objetivo de legitimar os maronitas como maioria populacional, que segundo Meihy (2016, p. 58), pode ser interpretado como um ato de repúdio ao poder islâmico devido à memória da população cristã, principalmente maronita, estar marcada pela "segregação social [...] até a chegada do imperialismo francês e de reformas administrativas otomanas que reforçaram o sentido de confessionalidade nas comunidades religiosas".

Quase uma década depois, ainda que as tensões entre o Líbano e França tivessem aumentado até a primeira declaração de independência libanesa em 26 de novembro de 1941,

[44] Também conhecido como Rei Faiçal I (1885-1933), foi um líder nacionalista árabe que, apoiado pelos ingleses, lutou pela independência da Síria diante do Império Otomano e também dos franceses. Além disso, foi o primeiro Rei do Iraque, entre os anos de 1921 e 1933.

somente a fragilidade dos franceses durante a Segunda Guerra Mundial permitiu a emancipação oficial libanesa. Assim, em 22 de novembro de 1943, o Líbano proclama sua independência após a Câmara dos Deputados libanesa aprovar a emenda constitucional que eliminaria todos os artigos que remetiam à colonização francesa, com o retorno ao poder do presidente arabista Bechara al-Khoury.

Logo em seguida, em 17 de abril de 1946, com a retirada das últimas tropas francesas, a Síria declarava também sua independência. No entanto, dois anos após, o país entraria em guerra com Israel e seria derrotado. Tal fato marca o começo de uma nova era no mundo árabe e pode ser compreendido como o início da terceira época do arabismo - ou o pan-arabismo de fato -, considerado o auge do movimento propriamente dito, que acontece entre a primeira e a terceira guerra contra Israel, de 1948 - deflagrada como consequência da votação da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU) a favor da partilha do Estado Palestino - até, 1967 - após a derrota da Guerra de junho de 1967[45]. Esse período é tido também pelos historiadores já citados como a consolidação, o apogeu e o declínio do movimento nacional árabe.

Antes, é necessário ressaltar o profundo, histórico e complexo significado que o Estado de Israel e os judeus exercem perante a identidade árabe e todo o movimento arabista na primeira metade do século XX, quando o movimento sionista judaico[46] ganha muita força, principalmente com o apoio de nações ocidentais no pós-guerra, tanto na Europa quantos nos Estados Unidos. No entanto, destacamos que objetivo deste capítulo também não é detalhar e esmiuçar toda a trajetória de construção do estado israelense e os meandros do conflito entre Israel e Palestina, que até hoje trazem à tona diversas formas de violência e tensões no Oriente Médio.

[45] Conflito militar que teve início em 5 de junho de 1967, quando as forças armadas de Israel objetivaram neutralizar a futura ofensiva dos países vizinhos. Foi um ato bélico preventivo do Estado de Israel que derrotou as forças armadas egípcias, jordanianas e sírias. No dia 10 de junho, a guerra estava terminada com Israel na posse da Faixa de Gaza, Península do Sinai e das colinas de Golã (HOBSBAWM, 2012).

[46] O sionismo é um movimento político-religioso que defende o direito à autodeterminação do povo judeu e à existência de um Estado nacional judaico independente e soberano no território onde historicamente existiu o antigo Reino de Israel. O sionismo, que surgiu na Europa Central e em países do leste europeu a partir da segunda metade do século XIX, é também chamado de *nacionalismo judaico* e tem como objetivo a erradicação da diáspora judaica, com o retorno da totalidade dos judeus ao atual Estado de Israel.

2.6 Pan-arabismos, primaveras e caos

Como podemos perceber, os nacionalismos árabes que floresceram ao longo da primeira metade do século XX até o final da década de sessenta eram compostos por distintas vertentes, tanto de cunho religioso/laico, quanto ideológico-político. O que é também importante atentarmos, assim lembrado por Hourani (2013, p. 524-525), é que neste período, "o discurso de Terceiro Mundo" tornou-se muito importante no tabuleiro político internacional, ou seja, uma coalizão comum de países de diferentes regiões "em processo de desenvolvimento, sobretudo pertencentes aos extintos impérios coloniais, mantendo-se descomprometidos com qualquer dos dois blocos", no caso, ocidentais e orientais. Aliado a isso, estava também a ideia de uma unidade árabe, que como vimos, tomou corpo e cresceu através de diversas tentativas de rupturas coloniais e também do poder otomano. Para o autor, nesse período, os estados árabes recém-independentes tinham "bastante em comum", tanto nas questões culturais quantos nas experiências históricas recentes, o que possibilitava uma "estreita união" entre eles. E essa aliança ocasionava não somente "maior poder coletivo, mas traria aquela unidade moral entre povo e governo o que tornaria o governo legítimo e estável". Além disso, a esses elementos é possível também acrescentar o socialismo, ou seja, a ideia de controle dos recursos pelo estado, na produção e na divisão igualitária de renda através de, grosso modo, na maioria das vezes, impostos e da implementação de políticas sociais.

Para o autor, essa ideologia era, em parte, reflexo também do que estava acontecendo em outros países no mundo, como os partidos socialistas e comunistas na Europa, na China e estados recém-independentes na Ásia, algo que dialogava também de forma intensa com o pensamento dos intelectuais árabes da diáspora árabe no Brasil. Obviamente, é necessário lembrar que as formas como estes elementos foram integrados e expressos nos movimentos populares variaram de um país para outro.

Ainda de acordo com Hourani (2013, p. 526-527), na maioria dos países do Oriente Médio, a independência ocasionou-se através da manipulação de forças políticas, "tanto internas quanto externas, e por negociações relativamente pacíficas, apesar de momentos de perturbação popular". Em um primeiro momento, o poder nos novos estados independentes foi "para as mãos das famílias dominantes ou elites intelectuais, que tinham a posição social e a habilidade política necessária durante o período de transferência de poder". No entanto, segundo o autor, esses grupos não possuíam o apelo necessário para mobilizar o apoio popular nas novas circunstâncias ou para criar e manter um Estado estável. Nesses países, sugere ele, os movimentos políticos "tenderam a desfazer-se após a independência, e estava

aberto o caminho para os novos movimentos e ideologias, que misturariam elementos do nacionalismo, religião e justiça social de uma maneira mais atraente", como os movimentos dos Irmãos Mulçumanos[47]. Assim, diante de todas essas complexas fragmentações políticas e religiosas, surgiram várias tentativas de criar novos tipos de movimento que combinassem essas características.

De acordo com Hourani (2013, p. 528), dois desses movimentos foram muito importantes nas décadas de 1950 e 1960: o Partido Ba'th (Ressurreição), que surgiu na Síria, e o Nasserismo, no Egito, como veremos a seguir. O Ba'th é um movimento que apresentava "um desafio à dominação da política síria por um pequeno número de grandes famílias urbanas e pelos partidos ou frouxas associações de líderes que expressavam os interesses delas". Os principais apelos discursivos eram voltados à "nova classe trabalhadora que crescia cada vez mais, criada pelo rápido aumento na escolarização", e comunidades que estavam à margem da maioria mulçumana sunita, entre eles alauitas, drusos e cristãos, os quais, muitos deles, migravam para o Brasil e mantinham uma forte conexão com as famílias em território estrangeiro. As principais questões originavam-se principalmente dos debates intelectuais sobre a identidade nacional síria e as relações com as outras comunidades de língua árabe, algo que era mais latente na Síria do que em outras regiões, pois as fronteiras demarcadas pela Inglaterra e França, como vimos, correspondiam a interesses europeus e não às divisões naturais, de cunho histórico e, principalmente, étnico-religioso.

Algumas importantes e significativas interpretações surgiram a partir desta conjuntura, entre elas, a do intelectual e líder sírio Michel 'Aflaq (1910-1989)[48], que viveu por um curto período exilado no Brasil, em mais uma demonstração da profunda ligação entre a diáspora árabe em território brasileiro com as movimentações políticas do oriente médio da época.

---

[47] Fundado em 1928 no Egito, com preceitos da *ummah,* tem como principal ideologia libertar a pátria islâmica do controle colonial e de infiéis para assim estabelecer um estado islâmico unificado A Irmandade Muçulmana ou "Fraternidade Muçulmana", que tem por base a sharia, é considerada a precursora do fundamentalismo islâmico contemporâneo, que, a partir de cisões, deu origem a grupos como o *Hamas* e *al-Qaeda.*

[48] Aflaq nasceu em Damasco, numa família de religião cristã grega-ortodoxa, da classe média. Frequentou, em Paris, a Universidade da Sorbonne, no final dos anos 1920, onde leu as obras de Marx, Nietzsche, Lenin, entre outros. De volta a Damasco, nos anos de 1930, passou a lecionar e a divulgar ideias nacionalistas revolucionárias. Em 1940, fundou um clube de discussões em Damasco que acabou por se tornar o movimento do renascimento árabe. *Al-Watan.* Em 1947, ele transformou o nome em partido Baath (renascimento). Teve ramificações no Iraque, Jordânia e Líbano. Em meados da década de 1950, o partido Baath tinha-se tornado a maioria na Síria, graças em parte à fusão com o partido socialista árabe. Em 1966, exilado após perder uma disputa interna no partido, deixou o país. Em 1968, após o golpe de estado que colocou Saddam Hussein no poder, o Iraque passou a ser controlado em nome da ideologia do partido Baath, país onde ele viveu durante este período. Faleceu em Paris, no ano de 1989.

Segundo Hourani (2013), o arabista Aflaq afirmava que somente poderia existir uma única nação árabe, com direito a viver em um Estado unificado. Embora cristão, ele propagava que esta nação havia sido formada por uma grande experiência histórica, a partir do profeta Maomé, encarnada pela sociedade através do islã. No entanto, essa experiência pertencia não somente aos mulçumanos, mas a todos os árabes que se apropriaram desta cultura como sua e a encarnavam como a base das pretensões de independência e unidade. Além disso,

> nesse sistema de ideias, o elemento da reforma social e socialismo era a princípio sem importância, mas em meados da década de 1950 o Ba‘th amalgou-se com um partido mais explicitamente socialista. Nessa forma, sua influência espalhou-se na Síria e nos países vizinhos, Líbano, Jordânia e Iraque, e também nos da península Arábica. Seu apelo estendeu-se além dos estudantes e intelectuais perturbados por questões de identidade; foi particularmente grande entre a geração de oficiais do exército de origem provinciana e humilde, e na classe operário urbana de migrantes do campo. Na década de 1950 houve alternâncias de poder fragmentado, um partido que tinha uma política clara e apelo popular pôde desempenhar um papel que excedia o seu número, e o Ba‘th foi importante tanto no movimento que levou à formação da República Árabe unida em 1958 quanto sua divisão em 1961(HOURANI, 2013, p. 529).

Aqui, podemos observar com certa clareza, como vimos no capítulo anterior, aquilo que Gramsci chamaria de “nacional-popular”, ao compreender que estes constituem o campo crucial da construção de uma hegemonia popular, ferramentas essenciais enquanto objetos de luta e prática política e ideológica, com capacidade de constituir uma fonte nacional de mudança, bem como uma barreira em potencial ao desenvolvimento de uma vontade coletiva.

Tal conceito também poderá ser percebido a seguir, pois, nessa mesma época, além do Ba‘th, outro importante movimento dentro do mundo árabe ganhou muita força política a partir das ideias do líder egípcio, egípcio Jamal Abdel Nasser (1918-1970). Ele combateu e lutou contra a fundação Estado de Israel em território palestino, fazendo com que esta fosse uma das principais bandeiras do movimento pan-arabista vigente.

Nasser também promoveu, durante quase vinte anos no poder, uma forte política nacionalista, também baseada em ideais socialistas. Diferente do Ba‘th, o apelo ao islã era menos enfatizado que o discurso nitidamente nacional-popular do líder egípcio. De acordo com Hourani (2013, p. 532), no socialismo nasserista, a sociedade deveria constituir-se em torno do governo que defenderia o interesse de todos os árabes. No entanto, esta ideologia recebia críticas dos religiosos mais radicais, como os Irmão Mulçumanos, que o acusaram de utilizar a linguagem do Islã para maquiar uma política mais secular. Por outro lado, os

marxistas criticavam o socialismo de Nasser por ser "diferente do 'socialismo científico', baseado nas diferenças sociais".

Em outros países, além do Egito, o nasserismo teve uma grande penetração pública e contínua. A imprensa e as novas formas de mediações socioculturais da época, mais uma vez, exerceram um papel fundamental na promoção destes ideais, principalmente através dos jornais, do rádio, de fortíssimo impacto na época, que influenciou, por exemplo, na formação do Movimento de Nacionalistas Árabes em Beirute, muito popular entre refugiados palestinos que viviam no Líbano, e, agora, através da *televisão*. Foi no começo da década de 1960 que os governos dos países árabes criaram seus próprios canais de TV, e os aparelhos televisivos, assim como praticamente em todo mundo, tornaram-se muito comum nos lares. Quase uma década depois, segundo Hourani (2013, p. 553) em 1973, calcula-se que havia cerca de 500 mil televisões no Egito e também no Iraque. "As transmissões incluíam notícias, apresentadas de modo a angariar apoio para a política de governo, programas religiosos [...] filmes ou série importadas dos Estados Unidos e da Europa", demonstrando aí uma forma de colonialismo reconfigurada, agora através dessa nova mídia eletrônica. Além disso, também eram apresentados, para a maioria do mundo árabe, peças e programas musicais produzidos no Egito e no Líbano.

No entanto, assim como ressalta Pinto (2015, p. 84), apesar da propagação de um forte sentimento solidário entre os povos árabes, conjugado a esforços ocasionais de fusão, não foi possível concretizar a unidade política destes países, mesmo após várias tentativas de unificação, "como a República Árabe Unida (RAU), a União Árabe (1958), e os Emirados Árabes Unidos (1971)". Segundo a autora, o principal instrumento do pan-arabismo a partir da década de 1950 foi, de fato, o partido Ba 'as, "que se tornou dominante no poder na Síria e no Iraque". Contudo, ressalta, no começo da década de 1960, o partido Ba'th foi banido por Nasser, em "uma tentativa de consolidar o poder dentro da RAU". Com isso, "as ambições hegemônicas de Nasser e os particularismos regionais levaram a Síria a retirar-se da RAU em 1961".

Neste sentido, como destaca Hourani (2013, p. 534-535), por praticamente toda a década de 1960, a vida pública dos países árabes foi dominada pela ideia de uma forma de nacionalismo árabe socialista, neutralista, tendo 'Abd al-Nasser como seu líder. Ainda, a principal atenção dos interessados no que parecia ser o surgimento de uma nação árabe não mais se dirigia para os vestígios de domínio imperial, mas para outros dois tipos de conflitos, que eram "entre as duas superpotências" e entre os países governados por grupos comprometidos "com uma rápida mudança ou revolução em linhas vagamente nasseristas" e

também os governados por dinastias ou grupos "mais cautelosos com a mudança política e social, e mais hostis à disseminação da influência nasserista". Na Síria, o poder foi tomado pelo Partido Ba'th, em 1963, primeiro pelos líderes civis, depois por oficiais exército e filiados a ele. É válido ainda lembrar que o sentido de nação em processo de formação foi diretamente fortalecido pela nova forma de riqueza e outras mudanças criadas pela exploração do petróleo. Ou seja, os recursos petrolíferos dos países árabes "haviam se tornado realmente importantes na economia mundial, e isso estava tendo um profundo impacto sobre as sociedades produtoras". Tais fatores nos permitem compreender mais claramente a grande maioria dos conflitos no Oriente Médio até os dias atuais.

Em 1967, as limitações do poder egípcio e a hostilidade árabe contra o sionismo vieram à tona numa crise maior, levando o país e aliados a um confronto direto e desastroso com Israel. Segundo Hourani (2013, p. 537-538), "era inevitável que a dinâmica política nasserista levasse 'Abd al- Nasser à posição de principal defensor dos árabes no que para maioria deles era o problema central: as relações com Israel". Além disso, na Síria, o poder estava nas mãos de um grupo *ba'thista* que acreditava que somente através pela revolução social e pelo confronto direto com Israel seria resolvido o problema da Palestina e a criação de uma nação árabe.

Neste contexto, desde de 1948 os palestinos, após terem suas terras invadidas pelos judeus, não tinham poder de decisão sobre o seu próprio destino. Com isso, quase duas décadas após, em 1964, a Liga Árabe cria uma entidade separada, a Organização para Libertação Palestina (OLP), sob controle, na época, do Egito, e com o apoio das forças armadas do Egito, da Síria, da Jordânia e do Iraque. Nesse mesmo período, dezenas de milhares de palestinos já estavam no exílio vivendo em diferentes regiões do planeta, incluindo aí países árabes, europeus, norte-americanos e latino-americanos.

A derrota no conflito, a consequente conquista de Jerusalém pelos israelenses e o fato que os locais mulçumanos e cristãos agora estavam sob o controle judeu, marcaram o fim do sonho pan-arabista. Sob forte aparato bélico norte-americano, ficou claro que Israel era militarmente mais forte, o que mudou totalmente o quadro das relações internacionais nos anos seguintes. Três anos após, em 1970, Nasser morre subitamente. Assim como sentenciou Hourani (2013, p. 543), "sua morte foi o fim de uma era de esperança de um mundo árabe unido e renovado".

No entanto, como bem sabemos, os conflitos entre os países árabes e Israel não cessaram. Assim como ressalta Pinto (2016, p. 83), tratados de paz posteriores entre Israel e os vizinhos árabes, entre eles, Egito, em 1979, Palestina, 1993, e Jordânia, 1994, "nunca

foram bem recebidos pela 'rua árabe', ou muçulmana". Além disso, segundo ela, o nacionalismo árabe também sofreu alguns reveses pois os líderes árabes "não conseguiam cumprir as promessas de bem-estar e dignidade ao fim de várias décadas de independência". Assim, "Israel expandiu com sucesso a sua presença na Cisjordânia, Faixa de Gaza, península do Sinai, montes Golã e em Jerusalém Oriental à custa dos Estados árabes vizinhos".

Desta maneira, podemos observar que o conflito árabe-israelense deixou claro a profunda relação de interesses econômicos e disputas de poder entre Estados Unidos e a então União Soviética. A chamada Guerra Fria tinha – e ainda tem, agora reconfigurada - como seu principal tabuleiro, as batalhas bélicas travadas em solo médio-oriental rico em petróleo e gás. Concordamos com Vicenzi (2006, p. 1), ao afirmar que, apesar da grande mobilização conquistada em um passado recente e apesar de ocupar posição de destaque nas análises comparativas do nacionalismo, há algum tempo o "apelo do nacionalismo árabe, que ecoou intensamente nas décadas de 1950 e 1960, também chamado de arabismo [...] já não tem sido mais capaz de despertar a crença da maioria dos árabes na nação e na identidade árabe". Segundo o autor, "principalmente a partir da década de 1970, muitos se veem, antes de tudo, como muçulmanos, como egípcios, sauditas, libaneses, sírios etc. e poucos se empenham para manter viva ainda hoje a esperança de alcançar a unidade árabe".

De fato, de acordo com Pinto (2016), depois de 1967, o nacionalismo de Estado (*Wataniya*) ultrapassou o nacionalismo árabe (*Qawmiyya*) como a força motriz da política externa dos líderes árabes. Nas décadas seguintes, o que se observou foi o crescimento do extremismo islâmico e conflitos de cunho religioso, étnico e nacionalista, como a guerra civil libanesa (1975-1990), fruto de tensões sectárias em toda a região, principalmente, mas não somente, entre rivais sunitas e xiitas, o que permitiu ao Irã ganhar uma posição de liderança através das suas alianças com o Hezbollah[49] e a Síria. Esta guerra deixou, até hoje, feridas abertas que ainda foram cicatrizadas no Líbano e em todo o Oriente Médio.

Segundo Meihy (2016, p. 66), a partir da segunda metade do século XX, a "imagem cosmopolita do Líbano contrastava com a dependência cada vez maior do país em relação ao papel de liderança de figuras religiosas no interior das estruturas legais de cada comunidade

[49] Inicialmente este grupo xiita, de cunho religioso-político surge como uma milícia, em resposta à invasão em 1982, continuando a resistir contra a ocupação israelense do Líbano por toda a Guerra Civil. De acordo Demant (2011, p. 240), a origem do Hezbollah, que significa, em árabe, partido de Deus, dá-se pelo fato de que, das 17 comunidades ou Igrejas reconhecidas no Líbano, os xiitas representavam a maior parte delas, com 32% da população, sendo porém, a mais pobre, atrasada e sub-representada", composta por camponeses, concentrados em "dois bolsões: em Jabal Amil no sul, ao lado da linha de armistício com Israel, no vale do Bekaa, perto da Síria". Assim, de acordo com o autor, a crise econômica e política "transformou muitos deles em refugiados desenraizados" que foram morar nas zonas de maior vulnerabilidade social em Beirute. O Hezbollah passa então a representá-los e hoje é uma das maiores forças políticas no Líbano.

confessional". Além disso, no começo da década de 1970, "a legalização da ação palestina em solo libanês fez com que as tensões internas entre os grupos confessionais de cada país crescessem nos anos seguintes, motivadas, sobretudo, pelo apoio e rejeição à presença e atuação da OLP em seu território". Os anos que se sucederam foram marcados por uma instabilidade política latente, ocasionada por "um enfrentamento contínuo entre presidentes da República (cristão maronitas) e primeiros-ministros (mulçumanos sunitas)". Esse período, que resultou em uma sangrenta guerra civil, também foi marcado por um constante "enfraquecimento das forças políticas maronitas, cada vez mais consideradas ilegítimas pela nova composição demográfica do país, caracterizada pela atuação de uma classe média mulçumana sunita e xiita barulhenta e radicalizada politicamente" a partir da causa palestina. Com isso, a resposta da sociedade civil libanesa refletiu-se no aumento de grupos armados organizados a partir de critérios confessionais.

O ano de 1975, segundo Meihy (2017, p. 68) marca então "o início do caos nas esferas de poder do frágil Estado libanês", fruto das animosidades entre os "jovens libaneses pró-Ocidente e pró-Palestina que cresciam à revelia de ações diplomáticas que tentavam retardar ou impedir um conflito armado generalizado no país".

Nos anos seguintes, particularmente em 1978, quando Israel negociou a paz com Egito sob a tutela do presidente norte-americano Jimmy Carter, um suspiro de trégua surge no horizonte, porém logo se desfaz. E em 1982, segundo Meihy (2016), a Guerra Civil libanesa entra em sua fase mais sangrenta devido a dois principais fatores: a invasão israelense justificada como uma ação defensiva para conter os ataques palestinos da OLP contra o seu território e o assassinato do recém-eleito presidente libanês, Bashir Gemayel (1947-1982), dias antes de assumir o poder.

Em setembro deste mesmo ano, setores radicais, com a apoio militar israelense sob o comando do então comandante do exército Ariel Sharon (1928-2014), que depois viria a ser primeiro-ministro de Israel, invadiram os campos de refugiados palestinos de Sabra e Chatila, resultando em um extermínio generalizado de mais de dois mil mortos, a maioria mulheres, crianças e idosos.

> A partir deste momento, a guerra civil Libanesa transformou-se na imagem de barbárie em todos os veículos de comunicação internacionais que tiveram acesso aos campos de refugiados atacados. O discurso jornalístico sobre o conflito no Líbano reforça a ideia de que o país e toda a região do Oriente Médio eram o espaço da violência irracional [...]. As manchetes dos jornais retratavam a falsa retórica de que mulçumanos e cristãos defendiam civilizações rivais totalmente incompatíveis. (MEIHY, 2016, p. 72).

Aqui, podemos perceber que, desde então, as coberturas midiáticas ocidentais simplificam as questões do conflito - processo muito mais complexo e decorrente de diversos meandros discursivos e históricos, como brevemente mostramos até o presente momento -, em uma prática dualistas e maniqueísta, muito recorrente nas mídias corporativistas e hegemônicas contemporâneas. Esse assunto será observado e analisado no capítulo posterior, dedicado às análises teóricas sobre os fardos das *representações*, a partir das ideias de Said, Hall (2003), Shohat e Stem (2006), Sayad (1998), Bhabha (2014), entre outros.

Todavia, os conflitos estenderam-se ao longo dos anos e o Líbano, naquele momento, era, de acordo com Meihy (2016, p. 73), "um campo de batalha a céu aberto entre diferentes grupos armados que tentavam sobrepor sua influência a uma parcela cada vez maior do território local".

Somente em 1989, após uma reunião de chefes de Estado árabes em Casablanca, Marrocos, a guerra libanesa começou a chegar ao seu fim, a partir de um documento que obrigava o governo sírio a apresentar condições concretas para a abertura das negociações de paz com o Líbano.

Após o fim da guerra civil libanesa, a década de 1990 e anos 2000 foram marcados por muitos eventos emblemáticos e significativos no mundo árabe. De acordo com o historiador irlandês Malise Ruthven, responsável pelo posfácio na obra de Hourani, essa época recente foi marcada por eventos como: a invasão do Kuwait pelo Iraque, seguida pela operação Tempestade no Deserto; a guerra civil na Argélia, que deixou cem mil mortos; a unificação dos dois Iêmen; a morte de três líderes expressivos, o rei Hussein da Jordânia, o rei Hassan do Marrocos e o presidente da Síria Hafez al-Assad, em junho de 2000, todos estes sucedidos por seus filhos, com destaque para Bashar al-Assad, do partido Ba 'ath, um dos principais responsáveis pela guerra civil na Síria que, até o presente momento, já causou mais de 450 mil mortes; a criação da autoridade Palestina em Gaza e em parte da Cisjordânia[50]; o assassinato de Rabin por um extremista judeu e o desmonte desses mesmos acordos em 2002, depois do segundo levante palestino e da reação militar de Israel; além da Guerra do Golfo de 1990-1991, na qual, remete, mais uma vez, à reinterpretação e ressignificação do passado em um conflito presente, com consequências futuras.

Destarte, de acordo com Said (2013, p. 36), o confronto entre Iraque e os Estados Unidos foi resultado de "duas histórias fundamentalmente opostas", cada qual usada pelo

[50] Ocupadas por Israel, a partir dos acordos de Oslo, assinado em Washington D.C por Yitzhak Rabin (1922-1995), então primeiro-ministro israelense, e Yasser Arafat (1929 – 2004), presidente da Organização para Libertação da Palestina

"*establishment* oficial do respectivo país em benefício próprio". Segundo o autor, "tal como é concebido pelo Partido Baath iraquiano, a história árabe moderna revela a promessa irrealizada da independência árabe, promessa traída tanto pelo 'Ocidente' quanto por inimigos mais recentes, como a reação árabe ao sionismo". Assim, a violenta ocupação iraquiana no Kuwait justificava-se não somente por "razões bismarkianas", mas também porque "se acreditava que os árabes deveriam reparar os males cometidos contra eles e arrancar o imperialismo uma das suas principais presas". De modo inverso, na percepção americana do passado, os Estados Unidos "não eram uma potência imperial clássica", mas sim "justiceiros reparando males pelo mundo afora, perseguindo a tirania, defendendo a liberdade a qualquer custo e em qualquer lugar". Assim, "era inevitável que, com a guerra, essas duas versões do passado se entrechocassem", algo que viria a se repetir em 2003.

Posto isso, ao longo da década de 1990 e começo dos anos 2000, de acordo com Pinto (2015, p. 86), enquanto "autocratas nacionalistas e seculares se mantinham firmes no poder" em alguns dos principais países árabes - entre eles Líbia, Tunísia, Egito, Síria, Iémen e Iraque -, os movimentos islâmicos "infiltraram-se no subsolo social e político" das nações, tal como os "jihadistas radicais[51]". Isso ocasionou, segundo Ruthven (2013, p. 598), o "mais dramático de todos os eventos recentes, em termos de cobertura da mídia, se não pelo cálculo de perdas e sofrimentos humanos", que foram os ataques a Nova York e Washington, em 11 de setembro de 2001[52], com a imediata intervenção militar americana e de aliados no Afeganistão, processo que o escritor americano Samuel Huntington tendenciosamente denominou como resultado do "choque de civilizações", que será discutido no capítulo a seguir.

Ainda de acordo com Ruthven (2013, p. 599), todos os 19 envolvidos nos sequestros suicidas eram árabes, 15 deles da Arábia Saudita. Segundo o autor, "todos são suspeitos de terem sido treinados pela rede al-Qaida (base ou fundação), criada e presidida pelo dissente saudita Osama bin Laden (1957-2011)".

Após todos esses episódios destacados e principalmente a partir dos atentados de 11 de setembro, pode-se concluir que o arabismo esgota-se em si. O sonho nasserita de um único Estado árabe unificado nunca foi concretizado mesmo apesar de líderes árabes reformularem

---

[51] *Jihad* é um termo árabe que significa *luta*, *esforço individual*, gasto de energia pessoal. Muitas vezes considerado um dos pilares da fé entre mulçumanos. Na terminologia islâmica, jihad significa que os seus seguidores devem se esforçar para fazer a palavra de *Allah* (Deus) suprema e estabelecer a sua religião na Terra.

[52] Os sequestradores colidiram, intencionalmente, dois dos aviões contra as Torres Gêmeas do complexo empresarial do World Trade Center, na cidade de Nova York, matando todos a bordo e milhares de pessoas que trabalhavam nos edifícios. O terceiro avião colidiu contra o Pentágono, sede do Departamento de Defesa, em Washington. O quarto avião caiu em um campo aberto, na Pensilvânia.

a narrativa histórica de Nasser e, assim, empregarem uma retórica nacionalista árabe, como no Iraque de Saddam Hussein (1937-2006) ou na Síria, de Bashar al-Assad, demonstrando aí mais uma forma de como nacionalismo de Estado (*Wataniya*) ultrapassa o nacionalismo árabe (*Qawmiyya*). Assim como afirma Pinto (2015, p. 86), "se alguma coisa ficou no seu lugar foi o islamismo, inspirado pela Revolução Iraniana, que desafiou este status quo".

No entanto, a partir do final dos anos de 1990 e meados de 2000, marcados principalmente pelo acelerado desenvolvimento das novas tecnologias da comunicação e informação (TICs) e suas decorrentes mediações socioculturais, alguns estudiosos passaram a reconsiderar o fim do nacionalismo árabe, principalmente através da difusão global da televisão por satélite, que passou a alimentar uma nova forma de arabismo popular, denominado também por alguns intelectuais como "novo-arabismo" ou "esfera pública árabe".

Segundo Pinto (2016, p. 87), as mídias transnacionais árabes, principalmente através do canal de televisão *al-Jazira*[53], criaram assim uma nova esfera cultural, comum e politizada, de uma forma que Nasser e outros políticos talvez não pudessem ter feito.

> Assim, emergiu uma nova "rua árabe" que põe em causa a política externa dos seus governos pró-ocidentais, exigindo ações em áreas que mobilizam essa "rua", como o conflito israelense-palestiniano, o Iraque ou o Líbano. [...] As mídias transnacionais incentivam os telespectadores a considerar-se como membros de uma "comunidade árabe" mais vasta e supranacional (PINTO, 2016, p. 87).

Tais fatores resultaram em um incidente que mudaria os rumos do mundo árabe contemporâneo. Em 17 de dezembro de 2010, quando um jovem vendedor de rua tunisiano ateia fogo em seu próprio corpo como forma de protesto por ter sido humilhado por um agente de polícia, poucas pessoas esperavam que o ato desencadeasse uma onda de agitação e protestos denominada "Primavera Árabe", que acabaria por derrubar os governos da Tunísia, Egito e Líbia.

Como sugere Pinto (2016, p. 87), a natureza dos protestos, que tiveram como características principais as mobilizações organizadas via redes sociais na internet, demonstra a "emergência de uma identidade árabe supranacional". Nesse sentido, a autora questiona como que uma revolução na Tunísia foi capaz de inspirar a agitação contra os governos no

---

[53] Literalmente *A Península*, referente à Península Arábica, é a maior emissora de televisão jornalística do Catar e é hoje considerada uma das mais importantes redes de televisão do mundo árabe, com sede em Doha. Criada em 1996, com o objetivo de transformar o país em um centro cultural da região, a Al Jazira destaca-se por alcançar um alto nível de liberdade de expressão, diferente das demais emissoras árabes, que, na maioria das vezes, estão atreladas ao controle estatal de cunho político-religioso.

Egito, Iémen, Líbia, Síria, Marrocos e Jordânia, mas protestos similares no Irã, em 2009, não tiveram tal efeito? Para ela, o "sentimento de comunhão e de identificação que manifestantes em outros países árabes sentiram com os tunisianos é uma resposta possível". No entanto, tal resposta soa simplista demais para algo um pouco mais complexo e que suscita outras questões.

Nesse sentido, dentro desta nova sociedade árabe hipermidiatizada, em um contexto global, pergunta-se: a Primavera Árabe poderia ser interpretada como o resultado desse novo arabismo, agora atravessado, entrecruzado por novos sistemas cognitivos produzidos na internet? A partir dessa questão, deriva e habita algo extremamente valioso para esta pesquisa e que será respondido nos próximos capítulos: qual a relação da Primavera Árabe com as atuais mídias produzidas pelas comunidades árabes de diáspora, no Brasil? Podemos assim interpretar tal processo como um prolongamento histórico constituinte da *Nahda* e, por consequência, do *mahjar* que aqui teve e, como sugerimos, ainda tem, um dos seus locais de maior expressão e efervescência? E, em última instância, o que de fato muda com a inserção dessas novas mídias no processo migratório árabe no Brasil, uma vez que elas reforçam determinados estereótipos, mas também são utilizadas como ferramentas contra-hegemônicas em um mundo globalizado, capaz de promover mudanças nas populações autóctones e também nas populações migrantes?

O fato é que não podemos negar a profunda e complexa influência das redes sociais na Primavera Árabe, processo este analisado por alguns estudiosos, como a pesquisadora e jornalista Leila Salim Leal, em sua tese de doutorado intitulada *Culpe a era em que vivemos: comunicação, cultura e sujeito nos movimentos sociais contemporâneos*. Para ela,

> parece-nos definitiva a elaboração de uma reflexão que seja capaz de problematizar o papel e o sentido da comunicação para a constituição desses movimentos, levando em consideração não apenas a utilização das redes sociais como instrumento mobilizador e os veículos e peças de comunicação por eles produzidos, mas também buscando compreender que questões, referentes à natureza e inserção desses movimentos no capitalismo contemporâneo, podem ser reveladas a partir da identificação da importância assumida pela comunicação e pela cultura em sua constituição (LEAL, 2017, p. 2).

Neste sentido, segundo Leal (2017, p. 3), a centralidade assumida pela comunicação na constituição dos movimentos sociais na contemporaneidade "derivaria da verificação da necessidade, pelos próprios movimentos, de elaboração autônoma de seus discursos em contraposição ao tratamento [...] descontextualizado, criminalizatório ou superficial elaborado pelos meios hegemônicos". Tal ponto serve como alicerce primário para verificarmos e

discutirmos, no último capítulo desta tese, as produções contra-hegemônicas dos intelectuais da comunidade árabe-brasileira.

Por hora, torna-se válido, ainda, ressaltar que, embora a narrativa de uma identidade árabe unificada tenha sido essencial na difusão da agitação na Tunísia e no Egito, os problemas de fundo eram e ainda são essencialmente nacionais. Ou seja, poucos tunisianos e egípcios se queixaram da proximidade de Zina Ben Ali, ditador da Tunísia, entre novembro de 1987 e janeiro de 2011 - deposto após a chamada Revolução de Jasmim -, e de Hosni Mubarak -presidente do Egito, de 1981 até 2011, após renunciar devido às inúmeras manifestações no país - com o Ocidente.

Os protestos realizados na Praça Tahrir, no Cairo, também considerados como fruto dessas manifestações coletivas nas quais a identidade árabe supranacional foi acionada, possuem uma característica peculiar a ser ressaltada, que se refere ao fato dos jovens egípcios acreditarem e propagarem que o país deveria assumir novamente a liderança da região após a queda de Mubarak, algo que havia acontecido na década de 1960.

Ainda assim, de acordo com Pinto (2016, p. 87), a proliferação de bandeiras nacionais nas manifestações e nos conflitos bélicos "sublinha a agenda claramente nacional das mesmas". Além disso, segundo a autora, devemos sempre levar em conta o infindável conflito Israel-Palestina, "uma vez que muitos regimes usaram ao longo de décadas essa questão como justificação para políticas securitárias repressivas". Em outras palavras, para ele, mesmo que os objetivos panarabistas de Nasser tenham sido há muito tempo abandonados, não significa que a persistência de uma identidade árabe supranacional, amplificada pela televisão por satélite e proliferada na internet, não seja levada em consideração. A Primavera Árabe seria, assim, em muitos aspetos, de acordo com a autora, "o produto desta dupla identidade", acionada a partir de questões locais/globais e de cunho etnológico.

O fato é que, com a deposição dos presidentes da Tunísia e do Egito, a Primavera chegaria ao fim e o inverno tomaria conta de uma das mais importantes nações do mundo árabe. Diferente de outros países, nos quais aconteceram diversos tipos de protestos, alguns com episódios de violência, na Síria, as manifestações ganharam terríveis proporções e progrediram para uma brutal guerra civil, resultando em umas das maiores catástrofes humanitárias desde o final da Segunda Guerra Mundial[54].

[54] A ONU estima que 13,1 milhões de pessoas necessitarão de algum tipo de ajuda humanitária na Síria em 2018.

Mesmo antes do conflito começar, inspirados pelas manifestações em outros países árabes, muitos sírios reclamavam dos altos índices de desemprego, falta de liberdade política e atos corruptos cometidos pelo o presidente Bashar al-Assad, que sucedeu seu pai, Hafez, em 2000.

Em março de 2011, protestos pró-democracia eclodiram na cidade de Deraa, localizada no sul da Síria. Em resposta ao governo que empregara força letal contra os dissidentes, manifestações em todo o país exigiram a renúncia do presidente. O caos então se instaurou. Enquanto a oposição, formada inicialmente por antigos oficiais do próprio regime e apoiada pelos Estados Unidos, autointitulados *Exército Livre da Síria*, afirma estar lutando para destituir o governo, Bashar al-Assad, com o aval da Rússia, afirma estar apenas combatendo terroristas armados que têm como objetivo desestabilizar o país.

No entanto, nos últimos anos, o conflito deixou de ser uma simples luta pelo poder e passou também a compreender aspectos sectários e religiosos, com diversas facções que formam a oposição combatendo tanto o governo quanto umas às outras. O conflito acabou espalhando-se para diferentes regiões, atingindo também o Iraque e o Líbano, provocando, principalmente, a rivalidade histórica entre xiitas e sunitas.

Dois anos após o início da guerra, aproveitando-se do caos instaurada na Síria e no Iraque, um grupo sunita criado a partir do braço iraquiano da *al-Qaeda* autoproclamado Estado Islâmico (EI, ISIS, ou *ad-Dawlah al-Islāmīyah*) começou a reivindicar territórios na região e ocupá-los. No início, os integrantes do ISIS lutavam ao lado da oposição síria, porém, com o decorrer do tempo, passaram a atacar todos os outros grupos envolvidos no conflito, tantos apoiadores quanto facções contrárias a Assad.

Segundo o Centro de Estudos do Radicalismo, mais de 20 mil estrangeiros de 50 países se juntaram a grupos sunitas radicais em 2014. Em outras palavras, grande parte dos integrantes do grupo não nasceu em território árabe, mas em diferentes partes do planeta, principalmente na Europa, provindos da periferia de grandes cidades ocidentais habitadas por imigrantes árabes-mulçumanos. Desde a Primeira Guerra Mundial, uma organização armada não redesenhava o mapa do Oriente Médio e do mundo que havia sido configurado, anteriormente, por franceses e britânicos. Tamanha foi a expansão do EI que, em junho de 2014, o grupo armado passa a gerir o seu próprio Califado Islâmico. Apesar de estar presente somente em dois países, Síria e Iraque, o EI tem como objetivo ultrapassar as fronteiras do Líbano e da Jordânia, com o intuito de chegar ao território palestino na luta contra Israel.

O Estado Islâmico, assim como Al-Qaeda anteriormente, possui clara relação com as conquistas e práticas do passado. As pessoas que habitam o califado são proibidas de fumar e

usar câmeras, as mulheres não têm permissão de viajar sem companhia de um parente do sexo masculino e, em público, devem sempre cobrir o corpo inteiro, por exemplo. No entanto, apesar dos métodos medievais relativos às questões de direitos humanos básicos, classificar o EI como uma organização meramente retrógrada seria um erro. Enquanto os talibãs limitaram-se a escolas de ensino do Alcorão, por exemplo, a consciência da *globalização*, do poder midiático e das novas tecnologias foram as principais engrenagens do EI na proliferação de suas ideias.

Além das três forças presentes no complexo mapa do conflito mencionadas até aqui, estão ainda os curdos sírios, que querem ter o direito de governar a si próprios, mas não combatem as forças de Assad.

Por fim, é necessário, mais uma vez, ressaltar que os principais apoiadores do governo Assad são a Rússia e o Irã. Já os Estados Unidos, Reino Unido, França, Turquia e a Arábia Saudita apoiam os rebeldes. A Rússia, que já antes da guerra possuía bases militares na Síria, lançou, em 2015, uma ofensiva militar aérea em apoio a Assad, fundamental para virar o andamento do conflito a favor do governo.

Somado a isso, muçulmanos xiitas que integram milícias armadas, treinadas e financiadas pelo Irã - a maioria, do Hezbollah no Líbano, mas também do Iraque, Afeganistão e do Iêmen - têm lutado ao lado do Exército sírio. Uma coalizão global também realiza ataques contra militantes do Estado Islâmico desde 2014 e também apoiam uma aliança entre milícias árabes e curdas, as chamadas Forças Democráticas Sírias (FDS), para assumir o controle de territórios antes dominados por jihadistas. Outro país fundamental nesse tabuleiro de sangue é a Turquia, que já há muitos anos apoia os opositores de Assad, mas concentrou esforços para conter a milícia curda que domina a FDS. A Arábia Saudita também exerce um papel importante, inclusive para conter a influência iraniana, além de financiar os rebeldes. Ao mesmo tempo, Israel, preocupado com o envio de armas iranianas para o Hezbollah na Síria, efetua ataques aéreos para conter essas investidas.

Resultado desta infindável guerra civil, em torno 6,1 milhões de sírios foram obrigados a deixar seus lares para buscar abrigo em outros lugares, enquanto outros 5,6 milhões se refugiaram no exterior. Líbano, Jordânia e Turquia recebem 92% destes refugiados[55], o que representa um dos maiores êxodos da história contemporânea.

Nos capítulos a seguir, que serão dedicados principalmente às questões de cunho analítico-teórico sobre discurso e representação, totalmente atreladas à diáspora árabe no

[55] Cf. Por que há uma guerra civil na Síria: 7 perguntas para entender o conflito. *BBC Brasil,* 15 mar. 2018. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/internacional-43204513>. Acesso: mar. 2018.

Brasil - que obviamente estão vinculados às questões atuais na contemporaneidade e diretamente conectadas às guerras no Oriente Médio e o atual conflito sírio -, poderemos observar que todo esse processo migratório e suas formas de expressão discursiva possuem uma profunda relação, direta e explícita, com todo este complexo percurso histórico-social descrito até aqui. O ato de reler as narrativas do passado e perceber as *vértebras quebradas* da contemporaneidade é também enxergar a escuridão e desviar das luzes que ofuscam nosso olhar, constantemente. Ou, nas palavras de Said (2001, p. 36), "a maneira como formulamos ou representamos o passado molda nossa compreensão e nossas concepções do presente".

3 O FARDO DAS REPRESENTAÇÕES OU COMO ESCAPAR DOS ESTEREÓTIPOS: O ORIENTALISMO PARADIGMÁTICO

Uma experiência recente ratificou e motivou ainda mais a necessidade de realizar este trabalho de pesquisa e as discussões teóricas que serão abordadas a seguir. No calor do carnaval carioca de 2015, momento de diversão e alegria efêmera, estávamos entre amigos e um deles fantasiou-se de "árabe" (turbante e túnica, trajes típicos de países árabes islâmicos).

A todo momento, as pessoas na rua exclamavam expressões como: “homem-bomba!”, “terrorista!”, “Bin Laden!”, “vai explodir bomba aqui não, viu!?”. Aquelas frases de fato confirmaram algo: o *estereótipo* do árabe está hoje definitivamente relacionado ao radicalismo islâmico e às ações de guerra de grupos extremistas, o chamado *terrorismo* e, principalmente, às narrativas ocidentais construídas ao longo dos anos.

A figura do árabe percebida pelos brasileiros - e também no mundo ocidental - não é mais a mesma comparada à chegada dos primeiros imigrantes no final do século XIX e começo do século XX, como veremos no próximo capítulo. Tal fato dá-se principalmente depois dos atentados de 11 de setembro de 2001, divisor de águas nesta ressignificação da representação do árabe na sociedade ocidental. Afinal, o estereótipo é também mutante e cambial.

Assim, este terceiro capítulo tem como objetivo principal tratar justamente das abordagens teóricas que nos ajudam refletir sobre a questão da *representação* a partir da ótica dos Estudos Culturais, da crítica imperialista - principalmente através de Edward Said - e pós-colonial. Pretende-se, dessa maneira, analisar como as imagens e significados que constantemente permeiam as nossas relações sociais e culturais nos fazem enxergar o mundo de determinadas maneiras. Ou seja, como essas imagens apresentam realidades, valores e identidades dentro da cultura hegemônica, imperialista e colonial no mundo ocidental.

Nesse sentido, de acordo com Woodward (2008, p. 15), a representação talvez seja a forma mais latente pela qual a identidade se insere nas relações culturais. Já segundo Hall (2003), para examinarmos os sistemas de representação, é necessário analisarmos a relação entre cultura e significado, tarefa esta que será realizada ao longo deste texto. Concomitantemente, Zygmunt Bauman (2004, p. 21) afirma que o conceito de representação refere-se “tanto ao modo de pensar, conceber ou perceber quanto ao que é pensado, concebido ou percebido”. A representação é assim “coletiva” tanto “em sua origem, que determina que modo ou forma da mesma, quanto “em sua referência ou objeto além, é claro, pelo fato de ser comum aos membros de uma sociedade ou grupo”, ou seja, as representações coletivas são geradas socialmente e se referem à própria sociedade em questão. A representação inclui, assim, práticas de siginificação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-os como sujeito.

> É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. Podemos até sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar. A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem

> possíveis respostas às questões: Quem eu sou? O que poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar (WOODWARD, 2008, p. 17).

Portanto, pretendemos discutir qual a função do estereótipo nas sociedades atuais, tendo como o foco, obviamente, os estereótipos lançados sobre a cultura árabe e suas possíveis fugas dentro daquilo que chamamos *orientalismo paradigmático*. Por fim, ainda neste mesmo campo de discussão, trataremos das construções discursivas na representação das identidades nacionais e o papel da imaginação no mundo contemporâneo.

3.1 O jogo dual: representar e ser representado

Ao longo das últimas décadas, a dicotomia produzida, reproduzida e reforçada entre ocidente e oriente, norte e sul, europeus e árabes, palestinos e israelenses, nós e eles, o bem e o mal etc. parece ser necessária para fomentar o mantimento da ordem vigente e políticas cada vez mais desastrosas, em que o diálogo é tido, muitas vezes, como algo utópico e inalcançável, na qual a dualidade entra em cena quando os interesses – na maioria das vezes econômicos – conflitam-se, chocam-se, propositalmente.

Isto é, "ao invés de afirmar a interdependência das várias histórias e a necessária interação das sociedades contemporâneas, a separação retórica das culturas assegurou uma criminosa disputa imperial *entre* elas – a triste história se repete sem parar" (SAID, 2011, p. 83).

Em um mundo atravessado pelas novas tecnologias da comunicação - que segundo Sodré (2011, p. 11) instituem-se como "boca de Deus", ou seja, "uma síntese universal que *fetichiza* a realidade e reduz a complexidade das antigas diferenças ao *unum do* mercado" – podem tanto operar e reiterar esta própria dualidade nociva e perniciosa ou contribuir para a construção de uma nova - e talvez possível - ordem em determinados locais - assim como foi destacado na Primavera Árabe no capítulo anterior.

> As novas tecnologias apoiam e coincidem, em termos econômicos, com a extraordinária aceleração da expansão do capital (o "turbocapitalismo") esse processo tendencial de transnacionalização do sistema produtivo e de atualização do velho liberalismo de Adam Smith a que se vem chamando de "globalização" e cuja a autopropaganda, atravessada pela ideologia do pensamento único, lhe atribui poderes universais de uniformização [...] Global mesmo é a medida da velocidade de deslocamento de capitais, tornados possíveis pelas tecnologias – globalização é, portanto, um outro nome para "teledistribuição" mundial de pessoas e coisas. (SODRÉ, 2001, p. 12).

A “globalização”, neste sentido, só será imparcial, e de fato global, aos olhos e ouvidos daqueles que à convém. Por consequência, neste jogo hegemônico/contra-hegemônico em uma sociedade midiatizada, na qual infinitas imagens e discursos colocam-se em primeiro plano da disputa cultural, acreditamos ser praticamente impossível fugir da regra representar e ser representado. E essa regra é sim percebida como uma nova radicalidade do ser contemporâneo, que mercantiliza e instrumentaliza a existência do próprio ser - afinal estamos cada vez mais atrelados aos nossos avatares e projeções da vida mundana, ligados/conectados a estas representações de uma forma nunca antes percebida.

O pós do moderno torna-se, assim, essa prisão e não a libertação tão celebrada por teóricos entusiastas das novas tecnologias. Representar e ser representado. Eis o paradoxo da modernidade. Será, assim, possível escapar desta dicotomia que produz infinitas outras dicotomias?

Em um âmbito mais genérico, pergunta-se: existem fugas e outras possibilidades de compreensão da socialização no mundo contemporâneo, pós-industrial, que se rege pela “*midiatização*”? Esta, concebida, aqui, também de acordo com Sodré (2011, p. 21) como a “tendência à ‘virtualização’ e ‘telerrealização’ das relações humanas, presente na articulação do múltiplo funcionamento institucional e de determinadas pautas individuais de conduta com as tecnologias da comunicação”. Em outras palavras, midiatização enquanto “ordem de medições socialmente realizadas no sentido da comunicação entendida como processo informacional, a reboque de organizações empresarias e com ênfase num tipo particular de interação”.

Em suma, como podemos situar a representação da cultura árabe na conjuntura atual, globalizada e altamente representacional, após séculos de narrativas que contracenam com a trajetória imperialista e pós-colonial até hoje retomadas e ressignificadas? Eis, a seguir, algumas reflexões teóricas, possíveis respostas e outras possíveis indagações sobre o tema.

Isto posto, no final dos anos de 1970, Edward Said, em sua obra paradigmática *O orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, já apontava que a acepção pela qual se divide o mundo, “oriente” e “ocidente”, embora possa parecer uma inocente mera distinção, serve, na realidade, para intensificar as diferenças e impedir algumas tentativas de aproximação entre as culturas. Os argumentos de Said surgem, majoritariamente, a partir da crítica literária e da arte produzida neste *lado do planeta*, que dialoga a todo momento com a complexa narrativa que acabamos de estudar no capítulo anterior, nos mais diversos aspectos culturais, étnicos, políticos, sociais e religiosos. Nesse livro seminal, referência para quem

estuda as questões relacionadas à diáspora árabe no mundo, e, sem dúvida, para o trabalho de tese em questão, Said procura destrinchar cronologicamente as principais obras sobre o Oriente e cita, como exemplo inaugural, a *Divina Comédia*, do italiano Dante Alighieri (1265–1321), na qual o profeta Maomé é definido como "morador do inferno".

Para Said (2013, p. 28), durante todo o contato entre os europeus e seus "outros", iniciado sistematicamente quinhentos anos atrás, a única ideia que praticamente não mudou foi a de que existe um "nós" e um "eles", cada qual muito bem definido, e "intocavelmente auto-evidente". Segundo o autor, esta divisão remete ao século XIX, percebida como "marca registrada das culturas imperialistas, e também daquelas que tentavam resistir à penetração europeia".

Destarte, Said (2013, p. 13) sugere que nem o termo "Oriente", nem o conceito de "Ocidente" teriam uma estabilidade ontológica, mas sim discursiva e simbólica. Para ele, "ambos são constituídos de esforço humano – parte afirmação, parte identificação do Outro". O Oriente, assim, não seria um fato inerte da natureza, dado, espontâneo, mas construído, estabelecido e elaborado ao longo dos anos.

> Ele não está meramente *ali*, como o próprio Ocidente tampouco está apenas *ali.* Devemos levar a sério a grande observação de Vico de que os homens fazem a sua história, de que só podem conhecer o que eles mesmos fizeram, e estendê-la à geografia: como entidades geográficas e culturais – para não falar de entidades históricas -, tais lugares, regiões, setores geográficos, como o "Oriente" e o "Ocidente", são criados pelo homem. Assim, tanto quanto o próprio Ocidente, o Oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, um imaginário e um vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas, portanto, sustentam e, em certa medida, refletem uma à outra (SAID, 2013, p. 31).

Neste sentido, Said (2013, p. 32) afirma que seria errado concluir que o Oriente, tal como foi disseminada no mundo, foi essencialmente uma ideia ou uma criação sem realidade correspondente. Assim, nessa mesma lógica, torna-se fundamental observarmos que as ideias, as culturas e as histórias não podem ser seriamente compreendidas ou estudadas sem que sua força e suas configurações de poder sejam também analisadas. Ou seja, seria incorreto afirmar que o Oriente foi criado, ou, como o próprio autor afirma, "orientalizado", e acreditarmos que as coisas acontecem como uma pura necessidade da imaginação. Para ele, "a relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variáveis de uma *hegemonia*[56] complexa".

[56] Grifo nosso.

Ainda, para Said (2013, p. 33), não devemos supor que a estrutura do orientalismo não passa de "uma estrutura de mentiras ou de mitos que simplesmente se dissipariam ao vento se a verdade a seu respeito fosse contada". Para ele, o orientalismo é "mais particularmente valioso como um sinal do poder europeu-atlântico sobre o Oriente do que como um discurso verídico sobre o Oriente". Assim, para o autor, "o que devemos respeitar e tentar compreender é a pura força consolidada dos discursos orientalista, seus laços muitos próximos com as instituições do poder político e socioeconômico, e sua formidável persistência". O orientalismo não é, portanto, "uma visionária fantasia europeia sobre o Oriente, mas um corpo elaborado de teoria e prática em que, por muitas gerações, tem-se feito um considerável investimento material". Este investimento contínuo, afirma, criou o orientalismo "como um sistema de conhecimento sobre o Oriente, uma rede aceita para filtrar o Oriente na consciência ocidental, assim como o mesmo investimento multiplicou [...] as afirmações que transitam do Orientalismo para a cultura geral". Em outras palavras, retomando o que foi discutido no primeiro capítulo desta tese,

> Gramsci fez uma útil distinção analítica entre a sociedade civil e política, na qual a primeira é composta de associações voluntárias (ou, pelo menos, racionais e não coercivas), como escolas famílias e sindicatos, e a última é constituída de instituições estatais (o exército, a polícia, a burocracia central), cujo papel na vida política é a dominação direta. A cultura, é claro, deve estar em operação dentro da sociedade civil, onde a influência de ideias, instituições e pessoas não funciona pela dominação, mas pelo que Gramsci chama de consenso. Numa sociedade não totalitária, portanto, certas formas culturais predominam sobre outras, assim como certas ideias são mais influentes que outras; a forma dessa liderança cultural é o que Gramsci identificou como hegemonia, um conceito indispensável para qualquer compreensão da vida cultural no Ocidente industrial. É a hegemonia, ou antes o resultado da hegemonia cultural em ação, que dá ao Orientalismo a durabilidade e a força de que tenho falado até o momento (SAID, 2013, p. 34).

Nesta perspectiva, o orientalismo pode assim ser percebido como uma *ideia europeia*, uma noção coletiva que identifica a *nós* europeus contra todos *aqueles* não europeus. Assim, pode-se argumentar também que o principal componente desse tipo de cultura, segundo ele, é precisamente o que a tornou hegemônica dentro e fora da Europa. Ou seja, para Said (2013, p. 35), a "a ideia de uma identidade europeia superior a todos os povos e culturas não europeus". Além disso, afirma, esta hegemonia das ideais europeias sobre o Oriente, que reitera esta superioridade sobre o "atraso oriental", anula, de maneira geral, "a possibilidade de que um pensador mais independente, ou mais cético", que possa ter "visões diferentes sobre a questão". Ainda, ele aponta que, "a estratégia do Orientalismo depende

dessa posição de superioridade flexível, que põe o ocidental em toda uma série de possíveis relações com o Oriente sem jamais lhe tirar o relativo domínio".

Portanto, segundo Said (2013, p. 40), o orientalismo não seria um "simples tema ou campo político refletido passivamente pela cultura, pela erudição ou pelas instituições", muito menos "uma grande e difusa coletânea de textos sobre o Oriente [...] representativo ou expressivo de alguma execrável trama imperialista 'ocidental' para oprimir o mundo 'oriental". É antes, e acima de tudo, a *"distribuição de* consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos", ou seja, é a "elaboração não só de uma distinção geográfica básica (o mundo é composto de duas metades desiguais, o Oriente e o Ocidente), mas também de toda uma série de interesses", que, por meios como "a descoberta erudita, a reconstrução filológica, a análise psicológica, a descrição paisagística e sociológica, o Orientalismo não só cria, mas igualmente mantém". Em suma, todo este processo, para autor, "mais do que expressa, uma certa vontade ou intenção de compreender, em alguns casos controlar, manipular e até incorporar o que é um mundo manifestante diferente, ou alternativo e novo". Mas, mais do que isso, é "um discurso que não está absolutamente em relação correspondente direta com o poder político natural", mas sim "produzido e modelados a partir de um intercâmbio desigual com diferentes tipos de poder", tais como:

> o poder político (como um regime imperial ou colonial), o poder intelectual (como as ciências dominantes, por exemplo, a linguística ou a anatomia comparadas, ou qualquer uma das modernas ciências políticas, o poder cultural (como as ortodoxias e os cânones de gosto, textos, valores), o poder moral (como as ideias sobre o que "nós" fazemos e o que "eles não podem fazer ou compreender como "nós" fazemos e compreendemos). Na verdade, o meu argumento real é que o Orientalismo é – e não apenas representa – uma dimensão considerável da moderna cultura político-intelectual e, como tal, tem menos a ver com o Oriente do que com o "nosso mundo" (SAID, 2013, p. 41).

Logo, acrescentaríamos a estes poderes que produzem, reproduzem e modelam o orientalismo, assim elencados por Said, o poder da mídia para além de um quarto poder, mas sim como o quarto modo de vida aristotélico atrelado à concepção de *Bios Midiático*, de Muniz Sodré. Essa concepção define a mídia justamente não como transmissora de informação, mas como ambiência, forma de vida, uma esfera existencial que estamos todos sensorialmente imersos.

Segundo Sodré (2011, p. 24-25), este conceito resulta da classificação aristotélica de *bios*, concebida nas primeiras páginas de *Étnica e Nicômaco* quando Aristóteles "distingue três gêneros de existência (bios) na Polis: *bios theoretikos* (vida contemplativa), *bios politikos*

(vida política) e *bios apolaustikos* (vida prazerosa, vida do corpo)". Cada bios é, assim, "um gênero qualitativo, um âmbito onde se desenrola a existência humana, determinado por Aristóteles a partir do Bem (*to agatho)* e da felicidade (*eudaimonia)* aspirados pela comunidade". Nesse sentido, a midiatização é pensada pelo autor como "tecnologia de sociabilidade", um "novo *bios,* uma espécie de quarto âmbito existencial, onde predomina (muito pouco aristotelicamente) a esfera dos negócios, como uma qualificação cultural própria, a tecnocultura". O que, afirma ele, "por meio da mídia tradicional, já se fazia presente no *ethos* abrangente do consumo, consolida-se hoje com novas propriedades por meio da técnica digital".

Neste contexto, a linguagem, afirma Sodré (2011, p. 26-27), não é apenas "designativa, mas principalmente produtora de realidade". Assim, "a mídia é, como a velha retórica, uma técnica política de linguagem, potencializada ao modo de uma "antropotécnica política", ou seja, "uma técnica formadora ou interventora na consciência humana", que requalifica a vida social, "desde costumes e atitudes até crenças religiosas, em função da tecnologia e do mercado", o que implica também, "um novo tipo de relacionamento do indivíduo com referências concretas ou com quem se tem convencionado designar como verdade, ou seja, uma condição antropológica".

No cerne destas questões, Stuart Hall também se tornou um dos protagonistas nos estudos que analisam os efeitos da mídia nas sociedades e constitui o que o autor chamou de *politics of the image,* ou seja, uma política da imagem, onde encontram-se as discussões, os debates, os questionamentos e as disputas sobre o que a imagem representa. Assim, de acordo com Ituassu (2016, p. 10), Hall procurou compreender a relação da mídia nas sociedades, posicionando os estudos culturais como uma "epistemologia não positivista para os *media effects* e tendo a representação como seu conceito central". No entanto, essa noção de representação, "se afasta da visão comum (metafísica) de 'reflexo', 'verdade por correspondência'", que corrobora com a ciência moderna como "comprovação positiva da verdade ou positivismo e se aproxima de uma perspectiva mais ativa e constitutiva sobre o ato representativo, nos processos de construção social da realidade".

Para Ituassu (2016, p. 11), o "construtivista" Stuart Hall observou o real como "uma construção social, amplamente marcado pela mídia e suas imagens nas sociedades contemporâneas". Já como teórico mais crítico e atento, procurou "entender como o poder se insere, se coloca ou que papel exerce nesse processo". Desta forma, o autor traz à luz uma percepção da *representação* como um "ato criativo, que se refere ao que as pessoas pensam sobre o mundo, sobre o que são nesse mundo e que mundo é esse, sobre o qual as pessoas

estão se referindo", e, assim, "transformando essas representações em objeto de análise crítica e científica do real". Nessa lógica, é possível constatar, através da metáfora utilizada pelo próprio autor, "como peixes na água seríamos então seres *'entreimagens'"*. E, por consequência, os Estudos Culturais procuram sair da água e olhar o mundo do alto e assim examinar a água turva, na qual estaríamos todos submersos.

Semelhante ao pensamento de Sodré, de acordo com Ituassu (2016, p. 12), a mídia, para Hall, produz "amplos efeitos na sociedade, relacionados a um determinado tipo de poder que se exerce no processo de administração da visibilidade pública midiático-imagética". Assim, a crítica de Hall "leva à busca pela emancipação por meio do questionamento das imagens", algo que encontraremos nas práticas comunicacionais dos intelectuais árabe-brasileiros estudados neste trabalho, ao se contraporem ao discurso hegemônico midiático vigente, repleto de - e alimentado por - estereótipos.

Destarte, antes de avançarmos na discussão, torna-se essencial atentarmos para o lugar de fala de Hall, algo que funciona como uma chave para adentrarmos no seu legado teórico, principalmente sobre a relação entre cultura e representação, a saber: "acadêmico negro, vindo da Jamaica, que analisou criticamente a representação do negro nas imagens do capitalismo e do imperialismo britânico" (ITUASSU, 2016, p. 13). Assim como enfatizado por Ituassu, Hall fazia questão de ser reconhecido como negro, tanto que a foto de seu rosto está na capa de seus principais livros publicados. Ainda, lembra o autor, "não há dúvidas de que a questão da 'emancipação', bastante cara à perspectiva crítica, ganha a devida importância" diante deste lugar de fala.

> [...] a virada epistemológica e o rompimento com a noção metafísica de representação possibilitaram outras percepções da prática representativa, que ganha assim um caráter fortemente "constitutivo", como sugere Hall. Neste momento, a representação surge como "representação política, que, em seu ato de representar, constitui não somente a identidade, mas a própria qualidade existencial, ou "realidade" (ontologia), da comunidade política, sendo representada em seus valores, interesses, posicionamentos, prioridades, como seus membros (e não membros), suas regras e instituições. Nesse contexto, da "representação como política", não ter voz ou não se ver representado pode significar nada menos que opressão existencial (ITUASSU, 2016, p. 13).

Isto posto, de acordo com Hall (2016, p. 31), o uso recorrente do termo sugere que representação significaria "utilizar a linguagem para, inteligivelmente, expressar algo sobre o mundo ou representá-lo a outras pessoas". No entanto, representação vai muito além desta simples conceituação e deve ser compreendida como "uma parte essencial do processo pelo qual os significados são produzidos e compartilhados entre membros de uma cultura". Ou

seja, representar "envolve o uso da linguagem, de signos e imagens que significam ou representam objetos".

Ao defender sua escolha epistemológica, o autor lembra que a "representação" pode ser analisada a partir de três diferentes abordagens: *reflexiva, intencional e construtivista*. Para Hall, quando questionamos se a linguagem simplesmente reflete um significado de que já existe no mundo dos objetos, pessoas ou eventos, esta seria uma forma *reflexiva* ou *mimética* de interpretação, que propõe uma relação direta e transparente de imitação ou reflexão entre as palavras (signos) e as coisas. Já se a linguagem expressa somente o que o falante, o escritor ou pintor quer dizer, o significado intencional pretendido por ele ou ela, estaríamos no plano *intencional*, reduzindo, assim, a representação às intenções do autor ou sujeito. No entanto, se o significado se constrói na linguagem e por meio dela, estaríamos, então, questionando a produção de sentidos a partir de uma visão *construtivista*, que propõe uma relação complexa e mediada entre as coisas do mundo, os conceitos em nosso pensamento e a linguagem. Esta é a principal perspectiva que atravessa os Estudos Culturais, baseada, majoritariamente, na abordagem semiótica do linguista e filósofo suíço Ferdinand de Saussure (1857 – 1913).

A partir das teorias de Saussure, Hall (2016, p. 34-35) ressalta que é a "conexão entre conceitos e linguagem que permite nos referirmos ao mundo real dos objetos, sujeitos ou acontecimentos ou ao mundo imaginário de objetos, sujeitos e acontecimentos fictícios". Assim, ressalta, "nós usamos os princípios da similaridade e da diferença para estabelecer relações entre conceitos ou para distingui-los uns dos outros". Com isso, o sentido depende da relação entre as coisas no mundo - pessoas, objetos e eventos, reais ou ficcionais – e do sistema conceitual, "que pode funcionar como representação mental delas". Ou seja, "não é por acaso que cultura é, por vezes, definida em termos de sentidos compartilhados ou mapas conceituais compartilhados".

Nesta perspectiva, segundo o autor, o termo geral que usamos para palavras, sons ou imagens que carregam sentido é que chamamos de *signos,* que "indicam ou representam os conceitos e as relações entre eles que carregamos em nossa mente e juntos constroem os sistemas de significado de nossa cultura" (HALL, 2016, p. 37). Logo, como veremos no último capítulo desta tese ao analisarmos os trabalhos dos músicos contemporâneos árabe-brasileiros, a *música* também pode ser percebida como uma *linguagem,* "com relações complexas entre diferentes sons e acordes". No entanto salienta ele, "trata-se de um caso muito especial, já que ela não pode ser facilmente utilizada para fazer referência as coisas ou objetos reais no mundo".

Portanto, para Hall (2016, p. 38), no processo de significação da cultura habitam dois principais "sistemas de representação" que se relacionam entre si. O primeiro é o que "nos permite dar sentido ao mundo por meio da construção de um conjunto de correspondências, ou de uma cadeia de equivalências, entre as coisas – pessoas, objetos, acontecimentos, ideias abstratas". Já o segundo depende da "construção de um conjunto de correspondências entre nosso mapa conceitual e um conjunto de signos, dispostos ou organizados em diversas linguagens", que indicam ou representam tais concepções. Assim, a "relação entre 'coisas', conceitos e signos, que chamamos de representação, se situa no cerne da produção do sentido na linguagem, ligando estes três elementos".

Hall (2016, p. 42) aponta também que o sentido não estaria no objeto, na pessoa ou na coisa, muito menos na palavra, pois "somos nós quem fixamos o sentido tão firmemente que, depois de um tempo, ele parece natural e inevitável". Assim, o sentido é "constituído pelo sistema de representação [...] construído e fixado pelo código, que estabelece a correlação entre nosso sistema conceitual e nossa linguagem". Consequentemente, um jeito, então, de pensar a cultura, para Hall (2016, p. 46) é observá-la como "mapas conceituais compartilhados, sistemas de linguagem compartilhada e códigos que governam as relações de tradução entre eles". Em outras palavras, "o sentido não seria inerente às coisas, ao mundo. Ele é construído, produzido. É o resultado de uma prática significante – uma prática que produz sentido, que faz os objetos significarem".

Ainda, nesta abordagem construtivista, de acordo com Hall (2016, p. 48-49), o "caráter público e social da linguagem é sempre reconhecido" e tanto "as coisas nelas mesmas" quanto "os usuários individuais" não podem "fixar os significados na linguagem". Ou seja, "as coisas não significam" pois "nós construímos sentido, usando sistemas de representacionais – conceitos e signos". O mundo material não é negado, no entanto, "não é ele que transmite sentido, mas o sistema de linguagem, ou algo semelhante que será usado para representar conceitos".

Neste ponto, Hall (2016, p. 49) esclarece que seriam atores sociais que utilizam, a todo momento, os "sistemas conceituais, o linguístico e outros sistemas representacionais de sua cultura pra construir sentido" e, assim, compreender o mundo e comunicar sobre ele para os outros. Nesta visão, a representação pode ser interpretada como "uma prática, um tipo de trabalho que usa objetos materiais e efeitos". O sentido, então, depende não exclusivamente da "qualidade de material do signo, mas de sua função simbólica", pois "um simples som ou palavra em particular indica, simboliza ou representa um conceito" e assim ele poderá funcionar, na linguagem, "como um signo" e "transportar sentido", ou seja, como acreditam

os construtivistas: "*significar"*. Destarte, o sentido depende da relação entre um signo e um conceito, que é fixado por um código. Ou seja, o significado é relativo. Como, por exemplo, as cores. O que carrega sentido não seriam cada cor em si (o amarelo, o vermelho, o azul) mas a diferença entre elas. O mesmo pode ser aplicado às formações e construções de significados étnicos, como vimos anteriormente.

Em suma, para Hall (2016, p. 54), a representação, a partir desta percepção metodológico-teórica seria "a produção do sentido pela linguagem, uma prática". Na representação, afirma ele, "nós usamos signos organizados em linguagens de diferentes tipos, para nos comunicar inteligivelmente com os outros". E linguagens, aponta o autor, "podem usar signos para simbolizar, indicar ou referenciar objetos, pessoas e eventos", o qual chamamos de "mundo real". No entanto, elas também podem referenciar "coisas imaginárias e mundos de fantasia ou ideias abstratas que não são, em nenhum sentido óbvio, parte do nosso mundo material", mas que se relacionam a todo tempo com ele. Já os códigos, "inerentes a este processo", são tidos como "cruciais para o sentido e a representação", pois "não existem na natureza mas são resultados de convenções sociais". Ou seja, eles "formam uma parte crucial da cultura", processo denominado pelo autor como "mapas de sentido", o qual aprendemos ao longo da vida, compartilhamos, e, "de forma inconsciente, internalizamos quando nos tornamos membros de determinada cultura".

Hall (2016, p. 57), afirma ainda que Saussure entende a linguagem como um "sistema de sinais". Ou seja, sons, pinturas, imagens, palavras escritas, fotografias etc. que funcionam "como signos dentro da linguagem apenas quando elas servem para expressar ou comunicar ideias". E para comunicá-las, "eles devem ser parte de um sistema de convenções". A linguagem, para Saussure, é, portanto, "um fenômeno social, que não pode ser uma questão individual, já que não é possível inventar regras da linguagem sozinho, para si próprio". Sua origem está, deste modo, "na sociedade, na cultura, nos códigos culturais compartilhados, no sistema de linguagem e não na natureza ou no sujeito individual". Saussure busca, assim, de acordo com Hall, examinar o signo em dois elementos: a forma - a palavra, a imagem, foto etc., que ele chamou de significante, e a *ideia* ou conceito, com a qual a forma era associada, o significado. Ainda, para Hall (2016, p. 59), a atenção às *posições binárias* proporcionou a Saussure concluir que a linguagem consiste em *significantes*. No entanto, para produzir sentido, os significantes devem estar organizados prioritariamente em um sistema de diferenças. Em outras palavras, é a diferença entre significantes que significa. Assim, a relação entre o significante e o significado, que é fixada pelos códigos culturais não é, para Saussure, a todo momento, fixa.

> Palavras mudam seus sentidos. Os conceitos (significados) aos quais elas se referem também se modificam, historicamente, e toda transformação altera o mapa conceitual da cultura, levando diferentes culturas, em distintos momentos históricos, a classificar e pensar sobre o mundo de maneira diversa [...] todos os sentidos são produzidos dentro da história e da cultura (HALL, 2016, p. 59).

Para captar o *sentido*, observa Hall (2016, p. 61), existirá sempre um processo de interpretação na qual ele deve ser "ativamente lido ou interpretado", pois há sempre "um constante deslizamento de sentido em toda intepretação, uma margem – um excesso em relação ao que pretendíamos dizer", na qual outros sentidos eclipsam a "afirmação ou o texto, e outras associações despertam, conferindo um sentido diferente ao que nós dizemos". Assim, a interpretação torna-se um aspecto fundamental do processo pelo qual o sentido é dado e tomado. Ou seja, "o leitor é tão importante quanto o escritor na produção do sentido". Nesta concepção, "todo significante dado ou codificado com significado tem que ser significativamente interpretado ou decodificado pelo receptor". Para ele, "signos que não tenham sido inteligivelmente recebidos ou interpretados não são, em nenhum sentido útil, significativos".

No entanto, ao criticar a abordagem de Saussure, Hall aponta que o estruturalista tendeu a se concentrar demasiadamente nos aspectos formais da linguagem. Este foco teria tirado atenção das características mais interativas e dialógicas da linguagem, ou seja, como ela realmente funciona em situações reais, no diálogo entre diferentes tipos de interlocutores. Hall (2016, p. 64- 65) afirma, assim, que a linguagem não seria um objeto que possa ser estudado com precisão de uma ciência. Segundo o autor, muitos do que foram influenciados pelo rompimento radical de Saussure com o modelo reflexivo e intencional da representação "apoiaram-se em seu trabalho, não imitando o seu enfoque científico e estruturalista, mas aplicando seu modelo de uma maneira bem mais solta, em aberto – isto é, pós-estruturalista".

De fato, poderíamos nos aprofundar ainda mais na crítica e na relação da obra de Saussure com os Estudos Culturais, tarefa à qual muitos linguistas e cientistas sociais já a fizeram em seus respectivos campos. No entanto, o que nos interessa aqui, neste estudo de cunho comunicacional, é exatamente ressaltar o ponto de demarcação da diferença para produção de sentido dentro da linguagem, essencial para produção do sentido, na qual o jeito mais simples de produzi-la seria por sentidos de oposição binária, como claro e escuro, ocidente e oriente, europeu e árabe, o que chamamos de *jogo dual* contemporâneo, crítica fundamental deste subcapítulo.

3.2 Que Outro é este na cultura imperialista e pós-colonial?

Como ponto de partida para discussão proposta, refazemos sutilmente a pergunta inicial para assim darmos continuidade ao debate proposto: quais, então, seriam as fugas e outras possibilidades de compressão do mundo ocidental, pós-industrial, que se rege pela *midiatização*, de ordem imperialista e pós-colonial?

Somada a esta questão, Bhabha (2014, p. 47) nos auxilia ao indagar: "estamos assim presos a uma política de combate onde a representação dos antagonismos sociais e contradições históricas não podem tomar outra forma senão a do binarismo teoria versus política?". Para o autor, "entre o que é representado como 'furto' e a distorção da 'meteorização' europeia e a experiência radical, engajada, ativista da criatividade do Terceiro Mundo", podemos perceber "uma imagem especular (embora invertida em conteúdo e intenção) daquela polaridade a-histórica do século dezenove entre Oriente e Ocidente" que, em nome do progresso, "desencadeou as ideologias imperialistas, de caráter excludente, do eu e do outro". Desta forma, afirma o autor, "o termo 'teoria crítica', geralmente não teorizado nem discutido, é definitivamente o Outro", ou seja, "uma alteridade que é insistentemente identificada com as divagações do crítico eurocêntrico despolitizado".

Neste sentido, Said (2011, p. 88) afirma que um de seus principais objetivos na obra Orientalismo foi justamente "mostrar a dependência de disciplinas culturais aparentemente apolíticas e distanciadas perante uma história bastante sórdida de ideologia imperialista e prática colonialista".

Logo, Bhabha (2016, p. 48) se diz convencido de que, na linguagem da economia política, "torna-se legítimo representar as relações de exploração e dominação na divisão discursiva entre Primeiro e Terceiro Mundo, entre Norte e Sul" e de que essa dominação possui uma profunda influência e impacto hegemônico sobre as ordens de informação do mundo ocidental, nas mídias corporativas e de massa e, ainda, nas instituições acadêmicas e educacionais.

De fato, para Said, as representações da sociedade contemporânea ocidental estão totalmente atreladas ao processo de globalização hegemônico, desencadeado pelo imperialismo moderno. Para ele,

> ignorar ou minimizar a experiência sobreposta de ocidentais e orientais, a interpendência de terrenos culturais onde o colonizador e colonizado coexistiram e combateram um ao outro por meio de projeções, assim como de geografias, narrativas e histórias rivais, é perder de vista o que há de essencial no mundo dos últimos cem anos (SAID, 201, p. 22).

Deste modo, nem o imperialismo, nem o colonialismo seriam, para Said (2011, p. 43), “um simples ato de acumulação e aquisição”. Segundo ele, “ambos são sustentados e talvez impedidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos *precisam* e imploram pela dominação”. O autor ressalta que “o vocabulário da cultura imperial oitocentista clássica está repleto de palavras e conceitos como ‘raças servis’, ou ‘inferiores, ‘povos subordinados’, ‘dependência’, ‘expansão’ e ‘autoridade’”. Com isso, as ideias sobre a cultura eram “explicitadas, reforçadas, criticadas ou rejeitadas a partir das experiências imperiais”, refletidas em nossas relações e formas de representar a realidade até os dias de hoje.

Portanto, para Said (2011, p. 46-47), a durabilidade do império foi de fato sustentada por ambos os lados, ou seja, “pelos dominantes e pelos distantes dominados, e cada qual, por sua vez, tinha dessa história compartilhada um leque de interpretações com suas perspectivas, sentidos históricos, emoções e tradições próprias”. A representação, neste contexto, pode ser observada, a partir do que Said (2011, p. 47), aponta como “a maneira pela qual os processos imperialistas ocorrem além do plano das leis econômicas e das decisões políticas”, algo que é construído a partir da “consolidação contínua na educação, literatura, artes visuais e musicais”. Tais representações manifestam-se, assim, em “outro nível de grande importância”, que denominamos de “cultura nacional”, algo que “tendemos a apresentar como asséptico”, ou seja, “um campo de monumentos intelectuais imutáveis, livre de filiações mundanas”.

Said (2011, p. 50) pontua que a cultura e o imperialismo nunca são inertes. Portanto, as conexões entre ambos, enquanto experiências históricas, devem ser observadas como “dinâmicas e complexas”. Para o autor, o foco principal não deve ser separado, mas sim estabelecer conexões. Ou seja, as “formas culturais são híbridas, ambíguas, impuras”, por isso devemos atentar à “realidade delas”.

Nessa mesma linha de raciocínio, Said (2011, p. 65) ressalta que, apesar dos ocidentais terem saído fisicamente das suas antigas colônias na África e na Ásia, eles “se conservam não apenas como mercados, mas também como pontos no mapa ideológico onde continuam a exercer domínio moral e intelectual”.

> A assimetria é flagrante. Num caso, supomos que a melhor parte da história nos territórios coloniais se deveu à intervenção imperial; noutro, há o pressuposto igualmente obstinado de que os empreendimentos coloniais eram marginais e talvez até excêntricos em relação às atividades centrais das grandes culturas metropolitanas. Assim, a tendência em antropologia, história e estudos culturais na

> Europa e nos Estados Unidos é tratar toda a história mundial como objeto capaz de ser abordado por uma espécie de supersujeito ocidental, cujo o rigor historicizante e disciplinar tira ou, no período pós-colonial, devolve a história a povos e culturas *sem* história. Poucos estudos críticos em grande escala enfocaram a relação entre imperialismo ocidental e sua cultura, e o fechamento dessa relação profundamente simbiótica é um resultado da própria relação. [...] Essas elipses e negativas estão reproduzidas, a meu ver, nos estridentes debates jornalísticos sobre a descolonização, em que o imperialismo, volta e meia aparece, dizendo: "vocês são o que são por nossa causa; quando saímos, vocês voltaram a seu estado deplorável; saibam disso ou não saberão nada, pois certamente há pouco a conhecer sobre o imperialismo que agora possa ajudar a vocês ou nós (SAID, 2011, p. 79-80).

Logo, de acordo com Sodré (2011, p. 28), por mais despolitizado que pareça e talvez pretenda ser, o *bios midiático* justamente implica, de fato, em uma "reconfiguração do mundo pela ideologia norte-americana", que pode ser lida também como colonial, ou seja, "uma "espécie de narrativa política, caucionada pelo fascínio da tecnologia e do mercado". Nela, estão presentes e são constantemente atualizadas "as marcas essenciais de uma 'universalidade' americana". Assim, o autor elucida que "se o Império Romano dominou o mundo pela espada e pelos ritos, o Império Americano controla pelo capital e pela agenda midiática do democratismo comercial", no qual estão incluídos "informação, difusionismo cultural e entretenimento".

Já o comunicólogo brasileiro Ismail Xavier (2006, p. 15), aponta também que, no século XX, outros centros surgiram ao redor do mundo, mas nenhum com a mesma capacidade hegemônica de "disseminação e controle de circulação das imagens e representações em escala planetária, sendo clara a presença, mais do que residual, de uma polarização que muito deve a essa herança do século passado".

A partir de uma leitura crítica e dialética da obra de Said, Bhabha (2016, p. 49) sugere que um dos focos da discussão hoje seria "indagarmos se as novas linguagens da crítica teórica", entre elas a semiótica, pós-estruturalismo, desconstrucionistas, etc., simplesmente "refletem as divisões geopolíticas e as consequentes esferas de influência". O autor indaga: "serão interesses da teoria 'ocidental' necessariamente coniventes com o papel hegemônico do Ocidente como bloco de poder?". E, ainda: "não passará a linguagem da teoria de mais um estratagema da elite ocidental culturalmente privilegiada para produzir um discurso do Outro que reforça sua própria equação de conhecimento-poder?".

Logo, Bhaba (2016, p. 52) afirma que não existe saber político ou qualquer tipo de saber exterior à *representação* e sugere que a dinâmica da escrita e da textualidade exige repensarmos "a lógica da causalidade e da determinação através das quais reconhecemos o 'político' com uma forma de cálculo e ação estratégica dedicada à transformação social". Para Bhabha (2016, p. 58), cada "posição é sempre um processo de tradução e transferência de

sentido" e cada objetivo "é construído sobre o traço daquela perspectiva que ele rasura; cada objeto político é determinado em relação ao outro e deslocado no mesmo ato crítico".

Diante disso, ao analisar a produção de discursos hegemônicos, Bhabha (2016, p. 61) afirma também que não apenas o bloco social é heterogêneo, "como também o trabalho da hegemonia é ele mesmo o processo de iteração e diferenciação". Nesse sentido, afirma o autor, a contribuição dessa nova perspectiva é justamente trazer à tona "o 'entre-lugar', algo não percebido como 'autocontraditório'", mas que, em última instância, "apresenta os problemas de juízo e identificação que embasam o espaço político de sua enunciação". Caso contrário, segundo Bhabha (2016, p. 65), o Outro será sempre citado, mencionado, emoldurado, iluminado e reajustado na "estratégia de imagem/contraimagem de um esclarecimento serial". Ou seja, a "narrativa e a política cultural de diferença tornam-se o círculo fechado da interpretação", como isso, "o Outro perde seu poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional".

Tal abordagem, proposta por Bhabha (2016, p. 69), pressupõe também a oposição entre *diferença cultural* e *diversidade cultural*. Para o autor, se a "diversidade é uma categoria da ética, estética ou etnologia comparativas", a diferença cultural, por sua vez, seria "um processo de significação através do qual afirmações da cultura ou sobre a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade". A diversidade cultural seria, por sua vez, "reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados; mantida em um enquadramento temporal relativista", que resulta em "noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou da cultura da humanidade", ou seja, a "representação de uma retórica radical da separação de culturas totalizadas que existem intocadas pela intertextualidade de seus locais históricos, protegidas na utopia de uma memória mítica de uma identidade coletiva única".

Em contrapartida, a enunciação da diferença cultural, ótica preferida pelo autor,

> problematiza e desestabiliza a divisão dualista e binária de passado e presente, tradição e modernidade, no nível da representação cultural e sua interpelação legíti. Trata-se do problema de como, ao significar o presente, algo vem a ser repetido, relocado e traduzido em nome da tradição, sob a aparência de um passado que não é necessariamente um signo fiel da memória histórica mas uma estratégia de representação da autoridade em termos do artifício arcaico (BHABHA, 2016, p. 70).

Tal percepção exige, assim, repensarmos a concepção sobre identidade da cultura e também redireciona nosso olhar sobre a natureza da luta colonial, segundo Bhabha (2016, p.

71), pois jamais uma cultura é "unitária em si mesma, nem simplesmente dualista na relação do Eu com o Outro". Razão pela qual nos permite conceber também um texto, um discurso ou um sistema de significados culturais não como "autossuficientes", mas abertos dialogicamente pois o "ato de enunciação cultural (o lugar do enunciado)", é, a todo momento, "atravessado pela *différance*[57] da escrita". Ou seja, é essa "diferença no processo da linguagem que é crucial para a produção do sentido e que, ao mesmo tempo, assegura que o sentido nunca é simplesmente mimético e transparente".

> A diferença linguística que embasa qualquer performance cultural é dramatizada no relato semiótico comum da disjunção entre o sujeito de uma proposição (*enoncé*) e o sujeito da enunciação, que não é representado no enunciado mas que é o reconhecimento de sua incrustação e interpelação discursiva, sua posicionalidade cultural, sua referência a um tempo presente e a um espaço específico. O pacto da interpretação nunca é somente um simples ato de comunicação entre o Eu e Você designados no enunciado". Com isso, a produção do sentido requer que esses dois lugares sejam mobilizados na passagem por um *Terceiro Espaço*, que, em linhas gerais, representa "tanto as condições gerais da linguagem quanto a implicação específica do enunciado em uma estratégia performativa e institucional da qual ela não pode, em si, ter consciência (BHABHA, 2016, p. 72, grifo nosso).

Aqui, é necessário ressaltar que o *enunciado*, para Bhabha, correlaciona-se com os preceitos sociolinguístico do russo Mikhail Bakhtin (1895-1975), de maneira dialética e reposicionada temporalmente nos estudos culturais contemporâneos. Em tempo, para Bakhtin (2003, p. 261), o emprego da língua, através de infinitos gêneros discursivos, efetua-se em forma de *enunciados* proferidos pelos integrantes desse ou daquele campo da atividade humana e estes "refletem as condições específicas e as finalidades de cada referido campo não só por seu conteúdo (temático) e pelo estilo da linguagem [...] mas, acima de tudo, por sua construção composicional". Em outras palavras, cada enunciado seria um elo na complexa corrente organizada de outros enunciados. Bakhtin, grosso modo, propõe assim uma abordagem metodológica para além do significado, mas sim no sentido.

Portanto, para Bhabha (2016, p. 74), quando percebemos que todas as afirmações e sistemas culturais são "construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação" começamos a compreender então porque "as reivindicações hierárquicas de originalidade ou 'purezas' inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo". Com isso, este chamado *Terceiro Espaço*, embora irrepresentável, permitirá que as "condições discursivas da enunciação que

---

[57] *Différance* aqui possui o mesmo significado discutido e analisado no primeiro capítulo, a partir dos preceitos teóricos do filósofo francês Jaques Derrida.

garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial, e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo".

Em suma, para Bhabha (2016, p. 76), o reconhecimento teórico deste Terceiro Espaço, como "espaço-cisão da enunciação" proporciona abrir caminhos e horizontes para acepção de uma "cultura internacional", baseada "não no exotismo do multiculturalismo ou na diversidade de culturas, mas na inscrição e a articulação do hibridismo da cultura". Com isso, devemos lembrar que é "inter o fio cortante da tradução e da negociação, o entre-lugar, que o carrega o fardo do significado da cultura". Ou seja, "ao explorar esse Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a polícia da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos". A partir deste Terceiro Espaço, concebido aqui como o local onde habita as intersecções interculturais, sugerimos observar atentamente a produção da literatura *mahjar,* analisada e discutida no quinto capítulo desta tese.

Por conseguinte, em confluência com os autores até aqui discutidos, também muito influenciados pelo legado teórico de Mikhail Bakhtin, os pesquisadores Elia Shohat e Robert Stam, professores de Estudos Culturais da Universidade de Nova York, na obra *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação* (2006)*,* propõem um profundo exame da hegemonia a partir do legado eurocêntrico na cultura dos meios de comunicação através da produção de representações, cujo o sentido é discutido a partir de uma perspectiva histórica dialética e extensa.

De acordo com Xavier (2006, p. 20), no prefácio do livro citado, uma das críticas mais latentes dos autores concerne na redução da diversidade cultural a "apenas uma perspectiva paradigmática que vê a Europa como a origem única dos significados, como o centro da gravidade do mundo, como 'realidade' ontológica em comparação com a sombra do resto do planeta". Para Shohat e Stam, o eurocentrismo atribui ao Ocidente, "um sentido providencial de destino histórico", em oposição às "sociedades (mal) incorporadas a seu movimento", construindo, assim, "tempos e lugares em que as contribuições (raras) e os silêncios de cada cultura definem sua posição diante do progresso da humanidade, este constructo que coube, e continua cabendo, à cultura industrializada reiterar e disseminar, tornar senso comum, dado natural".

Shohat e Stam (2006, p. 19-20) partem do princípio de que uma consciência dos "efeitos intelectualmente debilitantes do legado eurocêntrico é indispensável para compreender não apenas as representações contemporâneas dos meios de comunicação, mas também as subjetividades contemporâneas". O pressuposto inicial dos autores é que "a

filosofia e a literatura são a filosofia e a literatura europeias". Ainda, "os traços residuais do século de dominação europeia axiomática dão forma à cultura comum, à linguagem do dia-dia e aos meios de comunicação, engendrando um sentimento fictício de superioridade nata das culturas e dos povos europeus". Em defesa de uma perspectiva multicultural, eles ressaltam que, embora os "neoconservadores tenham caricaturado o multiculturalismo como uma rejeição dos clássicos europeus e de 'civilização ocidental como campo de estudo, não se trata, na verdade, de um ataque à Europa ou aos europeus, mas sim ao eurocentrismo". Em outras palavras, o que eles propõem é um combate intelectual à redução da diversidade cultural "a apenas uma perspectiva paradigmática que vê a Europa como origem única dos significados, como o centro de gravidade do mundo, como realidade ontológica em comparação com a sombra do resto do planeta". Ou seja, "o pensamento eurocêntrico atribui ao Ocidente um sentido quase que providencial histórico".

Portanto, segundo Shohat e Stam (2006, p. 21), o eurocentrismo surge como um discurso de justificação do colonialismo, quando as potências europeias conquistam posições hegemônicas no mundo moderno. Assim, ele se torna uma forma de pensar que "permeia e estrutura práticas de representações contemporâneas mesmo após o término oficial do colonialismo". Ou seja, enquanto o primeiro "justifica de forma explícita as práticas colonialistas, o outro 'normaliza' as relações de hierarquia e poder geradas pelo colonialismo e pelo imperialismo, sem necessariamente falar diretamente sobre tais operações". Essa relação entre o eurocentrismo e o processo de colonização são assim "obscurecidos por um tipo de epistemologia oculta", como constituinte de uma visão "normal da história" que a maioria das pessoas, tanto na Europa quanto em suas colônias, aprendem na escola, assimilam e reproduzem através dos meios de comunicação.

Para Shohat e Stam (2006, p. 25-26), "o pensamento eurocêntrico está longe de ser representativo de um mundo que há muito tempo é multicultural". E para tal empreitada política e científica, a posição multiculturalista, diferente de Bhabha, implicaria assim a compreensão da história do mundo e da vida social contemporânea a partir da "perspectiva de igualdade fundamental dos povos em seu potencial, importância e direitos". Ou seja, o multiculturalismo, como ferramenta propositiva, "descoloniza as representações não apenas quanto aos artefatos culturais [...], mas principalmente quanto às relações de poder entre diferentes comunidades". O objetivo maior nesse sentido, que é também compartilhado neste trabalho de tese, é "estabelecer conexões". Pois enquanto os meios de comunicação hegemônicos "tratam o multiculturalismo como um fenômeno recente, desligado do

colonialismo", os autores procuram fundamentar a discussão em "uma longa história de múltiplas opressões específicas".

Logo, os meios de comunicação são observados a partir de uma ótica intertextual, como integrantes - e por vezes protagonistas - de uma rede discursiva mais ampla que vai do erudito ao popular. Para Shohat e Stam (2006, p. 27-28), "a natureza global do processo de colonização, assim como o alcance global dos meios de comunicação contemporâneos, obriga o crítico da cultura a ultrapassar os limites restritos do estado nação". Tal prática é denominada pelos autores de "estudos multiculturais dos meios de comunicação", pois consiste em diferentes correntes que, em última instância, convergem para a reflexão sobre as representações das minorias; às críticas dos meios de comunicação imperialistas; aos discursos coloniais e pós-coloniais; às histórias e análises dos meios de comunicação da África, Ásia, da América Latina; e, por fim, à pesquisa sobre a "pedagogia voltada para os meios de comunicação antirracistas e multiculturais". É inegável, assim, para eles, que os meios de comunicação, formam - e muitas vezes produzem - identidades além da capacidade de "promover a alteridade de certas culturas" e, em contrapartida, "incentivar conexões multiculturais".

De fato, Shohat e Stam (2006, p. 33-34) procuram mostrar que o eurocentrismo desenvolve uma corrente que "poucos se dão conta, de um tipo de mau hábito epistêmico presente tanto na produção cultural dos meios de comunicação quanto na reflexão intelectual sobre essa cultura". Com isso, desejam também trazer à tona o discurso eurocêntrico e assim "ultrapassá-lo para formular uma teoria e uma prática relacionais". Ou seja, uma dupla proposta, ambígua e paradoxal, que é ao mesmo tempo "crítica e celebratória, de dissolução e reconstrução, de crítica às tendências eurocêntricas do discurso dominante e de elogio à utopia transgressora dos textos e práticas multiculturais". Utopias não no sentido de "modelos utópicos ou metanarrativas totalizadoras do progresso, mas no sentido de utopias críticas [...] baseadas em um processo permanente de imaginar aquilo que ainda não existe". Os autores propõem, assim, uma "atitude positivamente predatória" que se utiliza de "potencialidades estéticas e pedagógicas dentro de uma enorme variedade de práticas culturais, para encontrar nelas germes de subversão que possam dar frutos em um outro contexto". Para tal empreitada, Shohat e Stam sugerem o conceito de "multiculturalismo polissêmico", importante ferramenta epistêmica para a análise proposta, que nos auxilia a desfazer os nós históricos aqui estudados.

De acordo com Shohat e Stam (2006, p. 85), o conceito de multiculturalismo é polissêmico e sujeito a diversos campos de força política pois, na contemporaneidade, o termo

passou a adquirir um "significado vazio sobre o qual diversos grupos projetam medos e esperanças". Para eles, nas versões mais diluídas do multicuturalismo, pode-se "facilmente degenerar um pluralismo administrado pelo Estado ecooporações [...] com objetivos comerciais ou ideológicos". No entanto, afirmam, "a palavra multiculturalismo não possui uma essência: ela indica um debate" e tem a capacidade de proporcionar "uma crítica mais radical das relações de poder, transformando-a na palavra de ordem de um intercomunicalismo mais substantivo".

Ainda, para Shohat e Stam (2006, p. 86), o que falta, em grande parte, nas discussões sobre o multiculturalismo é a "noção de responsabilidade étnica e comunitária", pois, justamente os "neoconservadores" insistem em acusar o multiculturalismo de "dividir pessoas, enfatizar aquilo que as divide ao invés de integrá-las e de encorajar comunidades 'étnicas' a formarem grupos hermeticamente fechados, cada um com suas milícias reais ou simbólicas". No entanto, afirmam, não se discute o fato de que "a própria distribuição desigual de poder é que gera violência e separação", muito menos que o multiculturalismo "pode oferecer uma visão mais igualitária das relações sociais". Com isso, eles asseguram que um multiculturalismo radical "tem menos a ver com os artefatos cânones e representações e mais com as comunidades 'por trás' dos artefatos", ou seja, o "multiculturalismo radical exige uma reestruturação e uma reconceitualização profundas das relações de poder entre comunidades culturais". Nesta concepção, questões de multiculturalismo, colonialismo e raça devem, segundo os autores, ser discutidas de modo integrado, pois "grupos, comunidades, sociedades e nações [...] não existem de modo autônomo, mas em uma teia densa de relações". A diversidade nacional e racial é, portanto, essencial para "cada enunciação, mesmo aquela que na superfície ignora ou exclui os grupos com os quais se relaciona". Portanto, "tal abordagem dialógica é profundamente anti-segregacionista". Ou seja, mesmo que a segregação possa ser imposta como um "arranjo sociopolítico temporário, ela nunca pode ser absoluta especialmente em termos culturais". Em outras palavras, "toda enunciação deve necessariamente existir contra o pano de fundo das reações possíveis de outros pontos de vista étnicos e sociais".

Assim como Bhabha, tal percepção dialoga transversalmente com alguns dos principais apontamentos teóricos de Bakhtin. Além do que já foi destacado anteriormente, o intelectual russo observou também que os enunciados, produzidos pelos integrantes de diferentes campos da atividade humana, refletem e reproduzem as "condições específicas e as finalidades de cada referido campo não só por seu conteúdo (temático) e pelo estilo da linguagem [...] mas, acima de tudo, por sua construção composicional" (BAKHTIN, 2003, p.

263). Em outras palavras, cada enunciado seria um elo na complexa corrente organizada de outros enunciados.

Dessa forma, Bakhtin (2003, p. 319) apontou que "nenhum fenômeno na natureza tem 'significado', só os signos". Por tanto, "qualquer estudo dos signos, seja qual for o sentido em que tenha avançado, começa obrigatoriamente pela compreensão [...] que o objeto real é o homem social - inserido na sociedade - que fala e exprime a si mesmo". Assim, a riqueza e a diversidade dos gêneros do discurso são infinitas porque são inesgotáveis as possibilidades da "multiforme atividade humana", que cresce e se diferencia "à medida que se desenvolve e se complexifica um determinado campo". Para ele, significado é estabelecido por meio do diálogo, fundamental dialógico, negociado. O *Outro*, em suma, é essencial para o significado.

Ainda, observamos também o conceito bakhtiniano de "polifonia", "heteroglossia" ou "poliglissia", claramente correlacionado com a concepção de multiculturalismo polissêmico de Shohat e Stam. Ao analisar a obra do escritor russo Fiódor Dostoiéviski, Bakhtin utiliza o termo para descrever gêneros de fala e suas diferentes vozes que podem ser ouvidas em um texto. Além do campo literário, esse conceito pode ser naturalmente aplicado às configurações transnacionais contemporâneas, onde diferentes vozes de diferentes dialetos e diferentes culturas são ouvidas e interpretadas ao mesmo tempo, não há centro, ou, nas palavras do próprio Bakhtin (2003, p. 297), onde seria "impossível alguém defender sua posição sem correlacioná-la a outras posições". Neste sentido, os autores comprovam tal relação.

> Acreditamos que a noção de policentrismo globaliza o multiculturalismo ao projetar uma reestruturação de relações intercomunais no interior e além do estado-nação, de acordo com imperativos internos de diversas comunidades. Numa visão polissêmica, o mundo possui diversos centros culturais dinâmicos e muitas perspectivas. A ênfase no policentrismo, para nós, não aponta para localizações espaciais primárias, mas para campos de poder, energia e luta. O prefixo "poli" não se refere a uma lista finita de centros de poder, mas introduz um princípio sistemático de diferenciações, relacionamentos e conexões. Nenhuma comunidade ou parte do mundo, qualquer que seja seu poder econômico ou político, detém privilégio epistemológico (SHOHAT e STAM, 2006, p. 87).

No entanto, é possível afirmar também que tal concepção teórica-metodológica não refuta, em momento algum, a ideia de que as construções discursivas estão em constante disputa no campo cultural e social. Para Shohat e Stam (2006, p. 88), o multiculturalismo polissêmico "rejeita conceitos, fixos e essencialistas de identidade (ou comunidade) como se fossem conjuntos consolidados de práticas, significados e experiências". Assim, ele percebe

as identidades como “múltiplas, instáveis, situadas historicamente, produtos de diferenciações contínuas e identificações polimórficas”. Ou seja, avança e busca superar definições “estreitas das políticas das identidades e abre caminho para afiliações construídas nas bases dos desejos e identidades políticas comuns”. O policentrismo é, portanto, “recíproco e dialógico, vê todo o ato de troca verbal ou cultural como algo que acontece entre indivíduos e comunidades permeáveis e mutáveis”. Ou seja, concluem os autores, “no interior da luta contínua entre hegemonia e resistência, cada ato de interlocução cultural modifica cada um dos interlocutores”.

3.3 Para que servem os estereótipos e a produção de significados mutáveis

Dentro destas perspectivas teóricas tratadas até aqui, no intuito de avançarmos na discussão, o foco do debate movimenta levemente o olhar para uma questão também fundamental, dentro do campo da *representação,* que é a produção de estereótipos na sociedade contemporânea ocidental e transnacional.

Na introdução do segundo capítulo de sua obra póstuma *Cultura e Representação*, intitulado *O espetáculo do “Outro”*, Hall (2016, p. 139) faz três indagações pontuais e assertivas: “como representamos as pessoas e os lugares que são significativamente diferentes de nós? Por que a ‘diferença’, sendo um tema tão atraente, é uma área de representação tão contestada?”, e, por fim: “quais são as formas típicas de práticas representacionais utilizadas atualmente na cultura popular para representar a ‘diferença’, de onde vêm essas figuras e estereótipos populares?”. Somadas a essas questões, perguntamos também: por que necessitamos representar a diferença para assim habitarmos zonas de conforto artificiais e que podem ser facilmente desconstruídas? Qual, então, o papel dos estereótipos nessa construção da diferença? Ou, como o próprio Hall questiona: “os repertórios da representação e torno da ‘diferença’ e da ‘alteridade’ mudaram ou as características anteriores permanecem intactas na sociedade contemporânea?”.

Neste sentido, o autor nos ajuda a pensar a partir do conceito proposto por ele de “estereotipagem”, que seriam práticas representacionais, de significados, constitutivas do tempo presente e que dialogam constantemente com o passado, em processo constante e ativo que o autor chama de “espetáculo do outro”, inserido dentro determinadas “políticas de representação”. Para Hall (2016, p. 140), trata-se de algo complexo, pois quando lidamos com a diferença, estamos diante de “sentimentos, atitudes, emoções”, algo que “mobiliza os medos e ansiedades do espectador em níveis mais profundos do que podemos explicar de uma forma

simples, com base no senso comum". Concomitantemente, podemos afirmar também que o significado é ambíguo, rarefeito, móvel, ou como o próprio Hall (2016, p. 143) afirma, ele "flutua", ou seja, "não há como mantê-lo fixo". No entanto, o autor pontua que "a tentativa de fixação" seria o "trabalho de uma prática representacional que intervém nos vários significados potenciais de uma imagem e tentar privilegiar um deles".

Hall (2016, p. 155), também muito influenciado pelo pensamento de Bakhtin, afirma que uma abordagem possível para concebermos a construção do estereótipo é o argumento de que "precisamos da 'diferença' porque somente podemos construir significado através do diálogo com o 'Outro'". Ou seja, o significado, como já foi observado, segundo o linguista russo, "não pertence a qualquer um dos falantes", mas sim "surge na troca entre diferentes interlocutores". No entanto, ele não é fixado, mas sim negociado no diálogo entre as culturas étnicas e seus outros.

Ainda, Hall (2016, p. 189), a partir do que ele chama de "funcionamento real do regime de representação", afirma que a estereotipagem, de fato, produz "efeitos essencializadores, reducionistas e naturalizadores" que delimitam as pessoas "a algumas poucas características simples e essenciais, que são representadas fixas por natureza". Somado a isso, o autor adiciona outros quatro importantes aspectos, que seriam: "a construção da 'alteridade' e exclusão; estereótipos e poder; papel da fantasia; e fetichismo".

Desse modo, a estereotipagem, para Hall (2006, p. 19), baseada na tipificação, "estabelece uma estratégia de 'cisão', que divide o normal e aceitável do anormal e inaceitável. Em seguida, ela exclui ou expele tudo o que não cabe, o que é diferente".

> Um sistema de tipos sociais e estereótipos aponta tudo o que está, por assim dizer, dentro e fora dos limites de normalidade (ou seja, comportamentos aceitos como "normais" em qualquer cultura). Tipos são instâncias que indicam aqueles que vivem segundo as regras da sociedade (tipos sociais) e aqueles que as regras são delineadas para excluir (estereótipos). Por essa razão, os estereótipos também são mais rígidos que os tipos sociais [...] Os limites [...] devem estar claramente delineados e, dessa forma, os estereótipos, um dos mecanismos da manutenção dos limites, são caracteristicamente fixos, claros, inalteráveis (DYER, 1997, p. 29, apud HALL, 2016, p. 191).

Outra característica da estereotipagem, apontada pelo autor, é sua prática de *fechamento e exclusão.* Segundo Hall (2016, p. 192), ela "fixa os limites simbolicamente e exclui tudo que não lhe pertence". Em outras palavras, a estereotipagem "é parte da manutenção da ordem social e simbólica" e assim "estabelece uma fronteira simbólica entre o 'normal' e o 'pervertido', o 'normal' e o patológico, o 'aceitável' e o 'inaceitável', o 'pertence' ou o que 'não pertence' ou é o Outro, entre *insiders* e *outsiders,* entre nós e eles".

Ainda, “a estereotipagem tende a ocorrer onde existem enormes desigualdades de poder”, comumente direcionado contra um grupo subordinado ou excluído, processo pelo qual se explica determinadas práticas do etnocentrismo. Através desse processo, “classificamos as pessoas segundo a uma norma e definimos os excluídos como o ‘Outro’”, algo que Gramsci, “consideraria um aspecto da luta pela hegemonia” e que nós situamos a comunicação contra-hegemônica dos intelectuais árabe-brasileiros que objetivam a desconstrução de determinados estereótipos, como veremos a seguir.

Logo, a estereotipagem não funciona apenas no sentido da exploração econômica e da coerção física, mas também em termos simbólicos ou culturais mais amplos, ou seja, comunicacionais. Assim, o poder observado por Hall é algo que não somente restringe e inibe, mas também produz e gera novos discursos; novos tipos de conhecimento; campo onde justamente habita o Orientalismo, exposto e debatido no começo deste capítulo; novos objetos de conhecimento, que gera, por exemplo, o Oriente; e forma novas práticas, tais como a colonização.

Destarte, sobre a função da fantasia na estereotipagem, Hall (2016, p. 200), afirma que “os estereótipos referem-se tanto ao que é imaginado, fantasiado, quanto ao que é percebido como ‘real’, e as reproduções visuais das práticas de representação são apenas metade da história”. A outra metade, que seria o “significado mais profundo”, sugere o autor, “encontra-se no que não está sendo dito, mas está sendo fantasiado, o que está implícito, mas não pode ser mostrado”. Já o quarto aspecto da estereotipagem, o *fetichismo,* “tem sua base alicerçada em fantasia e projeção – e seus efeitos de divisão e ambivalência”. Segundo Hall, também em *Orientalismo,* Said (2013, p. 18) observou que a “ideia geral sobre quem ou o que era um Oriental emergiu de acordo com ‘uma lógica detalhada governada’, não apenas pela realidade empírica, mas por uma lista de desejos, repressões, investimentos e projeções”.

Segundo Hall (2016, p. 207), “o fetichismo nos leva para o reino onde a fantasia intervém na representação”, ou seja, “para o nível no qual aquilo que é mostrado ou visto na representação só pode ser entendido em relação ao que não pode ser visto, ao que não pode ser mostrado”, pois ele “envolve substituir por um ‘objeto’ uma força perigosa, mas proibida”. Assim, ele envolve também “rejeição, estratégia por meio da qual um poderoso fascínio, ou desejo, é satisfeito, e, ao mesmo tempo, negado”. No entanto, ressalta, “é também forma pela qual aquilo que é considerado tabu consegue encontrar uma forma deslocada de representação”.

Diante disso, o intelectual árabe-americano Jack Shaheen (1935 -2017), reconhecido internacionalmente por seu trabalho a partir da crítica à construção do estereótipo dos árabes

na mídia, em sua obra referencial *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*[58] -, não traduzida no Brasil, que gerou, em 2007, um documentário homônimo -, demonstrou como Hollywood manipulou e distorceu a imagem do árabe ao longo dos anos, desde os primórdios do cinema mudo até hoje.

Após a análise de quase mil filmes, principalmente aqueles produzidos ao longo do século XX (de 1914 a 2001), Shahheen argumenta que o estereótipo do homem árabe, ao longo dos anos, foi, e ainda é, construído a partir da imagem de um ser não civilizado, fanático religioso, terrorista, caracterizado, na maioria das vezes, como bandido, selvagem e nômade, com ódio aos judeus e ocidentais em geral. Já a mulher árabe, na maioria das vezes, é representada em papéis exóticos, como dançarinas, ou submissas a serviço de sheiks ciumentos e gananciosos. Ainda, segundo a autor, apenas cinco por cento dos papéis nos filmes analisados retratam o árabe como pessoas normais.

Shaheen (2003, p. 172, tradução nossa) afirma que seu trabalho foi motivado "pela necessidade de expor uma injustiça principal: a degradação e desumanização sistemática de um povo, produzida de forma generalizada e sem remorso a partir do cinema americano". E indaga:

> feche os olhes e visualize um árabe, o que você vê? Barba preta, óculos escuros. Ao fundo, talvez, uma limusine, mulheres ao seu redor, poços de petróleo, camelos. Ou talvez ele esteja carregando uma arma automática, com ódio escancarado em seus olhos. Pense nisso. Quando foi a última vez que você viu um filme retratando um árabe ou americano com ascendência árabe como um cara normal? (SHAHENN, 2003, p. 173, tradução nossa).

Assim, o autor, ao analisar as produções cinematográficas hollywoodianas e a representação do árabe no cinema, afirma que um dos elementos que torna os estereótipos tão poderosos e tão difíceis de eliminar é o fato de eles se autoperpetuam. Em contrapartida, ele ressalta, "os estereótipos étnicos não morrem sozinhos, no entanto são perseguidos e eliminados por aqueles que os estereótipos atingem" (SHAHEEN, 2003, p.190, tradução nossa). Hall (2016, p. 150) nos ajuda também a refletir sobre o assunto quando ressalta que, em um sentido mais amplo sobre como a 'diferença' e a 'alteridade' são representadas em determinada cultura, "podemos ver práticas e figuras representacionais semelhantes sendo repetidas, com variações, de um texto ou local de representação para outro". Para o autor, a intertextualidade seria "essa acumulação de significados em diferentes textos, em que uma

---

[58] Árabes muito maus: Como Hollywood vilaniza um povo (tradução nossa). Disponível em: <https://islamophobiaisracism.files.wordpress.com/2017/03/shaheen-reel-bad-arabs-short.pdf>. Acesso em: jul. 2018.

imagem se refere a outra ou tem seu significado alterado por ser 'lida' nos contextos de outras imagens. Já "todo o repertório de imagens e efeitos em dado momento histórico podo ser descrito como um *regime de representação"*.

Said (2011, p. 81), alia-se às críticas de Shaheen, ao afirmar que, no Ocidente, "as representações do mundo árabe desde a guerra de 1967 têm se mostrado toscas, reducionistas, grosseiramente racistas, conforme foi constatado e verificado por inúmeros estudos críticos na Europa e nos Estados Unidos". No entanto, o autor aponta que "prosseguem caudalosamente os filmes e programas de televisão mostrando árabes como 'cameleiros' frouxos, terroristas e xeques obscenamente ricos".

> Quando a mídia se mobilizou seguindo as instruções do presidente Bush, no sentido de preservar o modo de vida americano e repelir o Iraque, não se mostrou nem se falou muito sobre realidades políticas, sociais e culturais do mundo árabe (muitas delas profundamente influenciadas pelos Estados Unidos), as quais deram origem tanto à figura estarrecedora de Saddam Hussein quanto a um complexo conjunto de outras configurações radicalmente diversas – o romance árabe (um importante romancista, Naguib Mahfouz, ganhou o prêmio Nobel de 1988) e as diversas instituições que sobreviveram no que restou da sociedade civil. Embora seja inquestionável que a mídia está muito mais bem equipada para lidar com caricaturas e sensações do que com os processos mais lentos da cultura e da sociedade, a razão mais profunda dessas concepções equivocadas é a dinâmica imperial e, sobretudo, suas tendências separatistas, essencializantes, dominadoras e reativas (SAID, 2011, p. 81-82).

Também apoiado nos paradigmas críticos de Said, no Brasil, um importante estudo produzido na Universidade de São Paulo (USP) chegou a conclusões semelhantes aos de Shaheen, no entanto, através da análise da mídia escrita, e demonstram claramente essa intensa produção de estereótipos pejorativos sobre os árabes na cultural ocidental.

Na dissertação de mestrado pelo Programa de Língua, Literatura e Cultura Árabe da USP, intitulada *Orientalismo na imprensa brasileira: a representação de árabes e muçulmanos nos jornais Folha de S. Paulo e O Estado de S. Paulo antes e depois de 11 de setembro de 2001*", a pesquisadora Isabelle Christine Somma de Castro buscou verificar como esses periódicos cobriram assuntos relacionados a árabes e muçulmanos seis meses antes dos atentados de 11 de setembro de 2001 e seis meses depois. Com base no Orientalismo, de Said, e na Teoria Social do Discurso, de Norman Fairclough, foram analisadas as escolhas lexicais de ambos os jornais em relação aos assuntos que mais apareceram nos dois recortes.

Segundo Castro (2007, p. 7) o estudo concluiu que "os dogmas orientalistas se mostraram presentes nos dois períodos e que os jornais naturalizaram discursos hegemônicos, que se colocaram em contraposição aos de árabes e muçulmanos".

Ainda, para a autora, o *Orientalismo,* fez-se presente antes e depois de 11 de setembro de 2001. De acordo com Castro (2007, p. 153), ambos os jornais demostraram ser canais orientalistas por "disseminarem a noção de que árabes e muçulmanos são violentos através da ênfase dada com o grande número de textos publicados sobre o assunto e das escolhas lexicais". Assim, "associar tanto palavras como episódios violentos a árabes e muçulmanos" se encaixaria no sentido discursivo do Orientalismo descrito por Said (2013), no qual é construído a partir de uma "fronteira fixa que separa o 'nós', ocidentais, dos 'outros', orientais".

> Essa fronteira é erguida com a ajuda da contínua utilização de qualificadores como "terroristas" para palestinos, representados somente como sujeitos que se dedicam a práticas violentas (principalmente explosões suicidas). A luta pela autodeterminação palestina, que passa pela resistência à ocupação israelense que dura quatro décadas, é apagada. O uso da palavra Ocidente em situações que se referiam apenas às posições dos governos norte-americano e europeus cimentaram essa noção de que há um bloco ocidental uno e indivisível, que segue as posturas desses "porta-vozes" (CASTRO, 2007, p. 154).

Além disso, Castro (2007, p. 155-156) também verificou, em ambos os jornais, a presença e a difusão de dois estereótipos, a saber: "o do palestino terrorista e o do muçulmano opressor". De acordo com a pesquisadora, "o primeiro foi encontrado em ambos os recortes [...] especialmente enfatizado no período pós-11 de setembro de 2001". Tal fato ocorreu, pois, os dois periódicos - principalmente a Folha de São Paulo - "incorporaram a noção de terrorismo e correlatos difundida pelos governos israelense e americanos". Ainda, afirma, "os governantes, citados muitas vezes de forma direta, abusaram do uso de itens lexicais ligados a terror e definiram quem eram os terroristas". Com isso, afirma a autora, "os jornais aceitaram a acepção governamental e publicaram repetidas vezes as declarações sem ao menos discutir o uso dos termos". Já o segundo estereótipo foi constatado, para a surpresa da própria pesquisadora, antes dos atentados de 11 de setembro. Segundo ela, "o uso de sintagmas como 'grupo extremista islâmico', com ou sem o *submodificador*, para o Taleban, foi um modo de difundir a ideia de que muçulmanos são opressores".

Ainda hoje, é comum observamos na mídia impressa brasileira de grande circulação, como foi destacado pela pesquisa de Isabelle Rocha, textos jornalísticos que destacam a

chamada “guerra contra o terror”, quando os árabes são colocados como inimigos número um a ser combatido pela civilização ocidental.

Em janeiro de 2016, a Revista Época publicou uma matéria intitulada *Um terrorista no Brasil*[59]. O texto abordava o caso do professor árabe-argelino naturalizado francês, Adlène Hicheur, contratado pelo Departamento de Física da Universidade Federal do Rio de Janeiro, acusado de cometer atos terroristas na Suíça, antes de imigrar para cá. De fato, Hicheur foi condenado por troca de e-mails com facções extremistas islâmicas. No entanto, o que mais impressiona no texto são as generalizações sobre os hábitos tidos “como típicos de um árabe mulçumano” e a relação tendenciosa com as supostas práticas terrorista ao longo da matéria. Segundo o jornalista que escreveu o artigo, o simples fato de frequentar uma mesquita e usar a barba comprida já seria algo suspeito e indicativo de ele ainda seria um perigo à nação. Como consequência das investigações e, ao nosso ver, alguns meses após a publicação da matéria, um pouco antes do início dos Jogos Olímpicos realizado no Rio de Janeiro nos meses de agosto 2016, Adlène Hicheur foi deportado, sem possibilidade alguma de defesa, mesmo já tendo cumprido pena na França, sendo encaminhado para o aeroporto horas depois de receber a intimação.

Nossa intenção aqui não é avaliar ou muito menos julgar a culpabilidade do professor Hicheur. No entanto, o que fica explícito, mais uma vez, é a impregnação discursiva do uso de estereótipos por parte da imprensa brasileira - a mesma que produz discursos de um Brasil receptivo para *certos* estrangeiros - diante da figura do árabe na contemporaneidade. Esse fato acarreta e justifica a hipótese desta tese, de que a produção contra-hegemônica dos intelectuais árabe-brasileiros está intimamente atrelada à desconstrução destes estereótipos, como veremos nos capítulos a seguir.

De fato, após os ataques de 11 de setembro de 2001, a generalização que todo árabe é um terrorista em potencial foi disseminada ao redor do mundo ocidental. A partir de então, exemplos como o livro *O choque de civilizações*, de Samuel Huntington ilustram essa dicotomia discursiva na qual, a grosso modo, as culturas “ocidentais” e “médio-orientais” nunca irão conviver em harmonia. Nesse sentido, o antropólogo indiano Arjun Appadurai, na obra *O medo ao pequeno número: ensaio sobre a geografia da raiva*, faz duras críticas a Samuel Huntington, ao apontar que ali está uma “clara declaração alarmista baseada em uma rígida doutrina cultural eurocêntrica” (APPADURAI, 2009, p. 13).

---

[59] Disponível em: <http://epoca.globo.com/tempo/noticia/2016/01/exclusivo-um-terrorista-no-brasil.html>. Acesso em: dez. 2016.

Em sentido semelhante, Said é enfático ao criticar a dualidade maniqueísta transformada em práticas discursivas através da mídia.

> Enquanto escrevemos e falamos como membros de uma pequena minoria de vozes marginais, nosso críticos jornalísticos e acadêmicos fazem parte de um abastado sistema de recursos informativos e acadêmicos entrecruzados com jornais, redes de televisão, revistas de opinião e institutos à sua disposição. A maioria deles agora assumiu um tom estridente de condenação direitista, fazendo uma separação entre o que não é branco, não ocidental, não judaico-cristão, e o espírito ocidental aceito e eleito, então reunindo tudo isso sob vários rótulos degradantes, tais como terrorista, marginal, de segunda categoria ou insignificante. Atacar o que está contido nessas categorias é defender o espírito ocidental (SAID, 2011, p. 70-71).

Bhabha (2016) também contribui para a análise ao afirmar que o estereótipo apresenta a função de promover fobia e fetiche, medo e desejo. Para ele, as representações do outro colonizado, subalterno, precário sempre oscilam entre aversão e apego. Significa, assim, que mesmo com a intenção de desqualificar o "outro", o ato de representá-lo de maneira estereotipada envolve sentimentos ambíguos que tornam o sujeito representante e o sujeito representado partes de um mesmo processo, fundado na interatividade e na reciprocidade de trocas simbólica.

Segundo Bhabha (2016, p. 117-118), um importante aspecto do discurso hegemônico e colonial é sua "dependência do conceito de fixidez na construção ideológica da alteridade". Para ele, a fixidez, "como signo da diferença cultural/racial/histórica no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal", ou seja, "conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca". Assim, o estereótipo é observado aqui como uma "forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre 'no lugar', já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido", em um processo de "ambivalência*",* essencial e que legitima o estereótipo, pois assegura sua permanente "repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes; embasa suas estratégias de individualização e marginalização; produz aquele efeito de verdade probabilística e predicabilidade". Portanto, para o estereótipo fazer-se presente, deve estar "sempre em *excesso* do que pode ser provado empiricamente ou explicado". Com isso, o autor sugere que o ponto de intervenção na leitura do discurso colonial deve ser descolado do "imediato reconhecimento das imagens como positivas ou negativas para uma compreensão dos *processos de subjetivação* tornados possíveis (e plausíveis) através do discurso do estereótipo", ideia esta que pode ser interpretada como função essencial da ciências da comunicação, que tem a capacidade técnica (metodológica) e o perfil epistemológico para

exercer tal tarefa, pois justamente atenta aos processos subjetivos, o entre, o comum presente nas mediações socioculturais que afetam o indivíduo enquanto ser social.

Destarte, o estereótipo é concebido por Bhabha (2016, p. 123), como um "modo de representação complexo, ambivalente e contraditório, ansioso na mesma proporção que é afirmativo, exigindo não apenas que ampliemos nossos objetivos críticos e políticos mas que mudemos o próprio objeto de análise".

Somado esta percepção, assim como Hall, Bhabha (2016, p. 129) também lê o estereótipo em termos de fetichismo. Para a autor, "o mito da origem histórica" - como a pureza racial e a prioridade cultural, assunto que será discutido no tópico seguinte -, produzido em relação ao estereótipo colonial, exerce o papel de "normalizar as crenças múltiplas e os sujeitos divididos que constituem o discurso colonial como consequência de seu processo de recusa". Ou seja, "o fetiche representa, dentro do discurso, o jogo simultâneo entre a metáfora como substituição (mascarando a ausência e a diferença) e a metonímia (que registra contiguamente a falta percebida)". Assim, o estereótipo nos leva a acessarmos uma identidade baseada "tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma". Consequentemente, "como ponto primário de subjetivação", o estereótipo é, tanto para o colonizador como para o colonizado, "a cena de uma fantasia e defesa semelhantes", ou seja, "o desejo de uma originalidade que é de novo ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura".

> O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. E uma simplificação somente porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que é negação através do Outro permite), constitui um problema para a *representação* do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais (BHABHA, 2016, p. 130, grifo do autor).

Em suma, segundo Bhabha (2016, p. 131) o que não é permitido ao sujeito colonial, ou seja, colonizador, colonizado e toda a complexa rede de relações socioculturais que ambos estão inseridos, é, justamente, negar aquilo que dá acesso ao "reconhecimento da diferença". Em outras palavras, impede-se assim a "possibilidade de diferença e circulação que liberaria o significante da pele/cultura das fixações da tipologia racial, da analogia do sangue, das ideologias de dominação racial e cultural ou da degeneração". Nesse contexto, ainda de acordo com Bhabha (2016, p. 135), cor da pele, como significante central da diferença cultural e racial no estereótipo, é o mais latente dos fetiches, percebido como "conhecimento

geral em uma série de discursos culturais, políticos e históricos, e representa um papel público no drama racial que é encenado todos os dias nas sociedades coloniais".

Por esta razão, sugere Said (2011, p. 58), torna-se importante atentarmos para "os resíduos do imperialismo", tais como os "nativos são apresentados nos meios de comunicação ocidentais", algo que explicita a "continuidade dessa interdependência e sobreposição, não só no conteúdo, mas também na forma do debate, não só no que é dito, mas também como, por quem, onde e pra quem é dito"

Tais nas análises nos conduzem para o que Shohat e Stam (2006, p. 267) chamam de "o fardo da representação", que está na origem das produções discursivas dos mais diversos tipos de estereótipos, nas quais "as conotações de 'representação' são ao mesmo tempo religiosas, estéticas, políticas e semióticas", claramente percebidas nos dois estudos sobre a representação dos árabes descritos aqui e, principalmente, na notícia jornalística analisada brevemente neste texto.

Para a Shohat e Stam, representação é, acima de tudo, política, na medida em que o exercício político geralmente não é direto, mas representativo.

> Marx disse sobre os camponeses que "eles não representam a si mesmos, eles devem ser representados". A definição contemporânea da democracia ocidental – à diferença do conceito clássico ateniense, e da ideia de várias comunidades indígenas norte-americanas - tem como base a noção de um governo representativo [...] Nos campos de batalhas simbólicos dos meios de comunicação de massas, a luta por representação tem correspondência com a esfera política (SHOHAT e STAM, 2006, p. 268).

As representações, portanto, se tornam alegóricas, pois no discurso hegemônico, de acordo com Shohat e Stam (2006, p. 269-270), "todo papel subalterno é visto como com sinédoque que resume uma comunidade vasta, mas homogênea". Por outro lado, afirmam, "as representações dos grupos dominantes não são vistas como alegóricas, mas como 'naturalmente diversas', exemplos de uma variedade que não pode ser generalizada". Esses grupos, assim, não necessitam "se preocupar com 'distorções e estereótipos', pois mesmo imagens ocasionalmente negativas fazem parte de um amplo repertório de representações". Ou seja, "um político corrupto branco não é visto como consequência do poder branco", por exemplo. Já, a cada "imagem negativa de um grupo 'minoritário', se torna, na lógica da hermenêutica da dominação, imbuída de significado alegórico. Essa percepção, segundo eles, funciona e opera "em um *continuum* com outras representações e com a vida cotidiana, de

modo que o '*fardo*'[60] pode se tornar quase insuportável". É esse *continuum,* sugerem, que é "ignorado quando certos estudiosos colocam os estereótipos dos chamados grupos étnicos". Desta maneira, os autores observam que, "embora todos os estereótipos negativos causem desconforto, eles não exercem o mesmo poder de modo homogêneo". Para eles, "a generalização simplista, muitas vezes subjacente à crítica dos estereótipos" apagaria crucial e pontual diferença: os "estereótipos de algumas comunidades apenas fazem o grupo-alvo se sentir desconfortável", no entanto, "a comunidade em questão tem o poder social para combatê-los a resistir a eles, enquanto os estereótipos de outras comunidades fazem parte de políticas sociais preconceituosas" e, além disso, "podem levar a práticas de violências que colocam em risco a própria vida do acusado". Logo, a questão capital em torno dos estereótipos e distorções "está relacionada ao fato de que grupos historicamente marginalizados não têm controle sobre sua própria representação".

Desse modo, após apresentarmos e discutirmos as diferentes perspectivas teóricas sobre a produção de estereótipos na sociedade contemporânea ocidental, passaremos para última sessão desta empreitada teórica, dedicada às questões relativas às construções discursivas na representação das identidades nacionais, observadas aqui como uma ferramenta de suma importância para o estudo da comunidade sírio-libanesa no Brasil, que será abordada nos capítulos seguintes.

3.4 Nações e nacionalismos: Ou, quem precisa de uma identidade nacional?

Said (2011, p. 11) aponta que a narrativa é crucial para o entendimento da cultura e da sociedade contemporânea em nível global. Sua tese basilar é a de que as "histórias estão no cerne daquilo que dizem os exploradores e romancistas acerca das regiões estranhas do mundo". Ele ainda afirma que "elas também se tornam o método usado pelos povos colonizados para afirmar sua identidade e a existência de uma história própria deles". E complementa, ao salientar que o principal objeto de disputa no imperialismo é, "evidentemente, a terra". No entanto, quando a discussão deu-se em torno de quem possuía certa terra, de "quem tinha o direito de nela se estabelecer e trabalhar [...] quem a reconquistou e quem agora planeja seu futuro", essas questões foram "pensadas, discutidas e até, por um tempo, decididas na narrativa". Portanto, como sugere, "as próprias *nações são* narrativas" (SAID, 2011, p. 11, grifo nosso).

[60] Grifo nosso.

> A pessoa lê Dante ou Shakespeare para acompanhar o melhor do pensamento e do saber, e também para ver a si mesma, a seu povo, sua sociedade, suas tradições sob as melhores luzes. Desta forma, com o tempo, a cultura vem a ser associada, muitas vezes de forma agressiva, à nação ou ao Estado; isso "nos" diferencia "deles", quase sempre com algum grau de xenofobia. A cultura, nesse sentido, é uma fonte de identidade, e aliás bastante combativa, como vemos em recentes "retornos" à cultura e à tradição. Esses "retornos" acompanham códigos rigorosos de conduta intelectual e moral, que se opõem à permissividade associada a filosofias relativamente liberais como o multiculturalismo e o hibridismo. No antigo mundo colonial, esses "retornos" geravam vários fundamentalismos religiosos e nacionalistas (SAID, 2011, p. 12).

Assim Said (2011, p. 12-13) observa que "o problema com essa ideia é que ela faz com que a pessoa não só venere sua cultura, mas também a veja como que divorciada, pois transcendente, do mundo cotidiano". A cultura, concebida dessa maneira, segundo o autor, "pode se tornar uma cerca de proteção: deixe a política na porta antes de entrar". Ainda, para Said (2011, p. 51) em "todas as culturas nacionalmente definidas existe uma aspiração à soberania, à influência e ao predomínio". Em outras palavras, "longe de serem algo unitário, monolítico ou autônomo, as culturas, na verdade, mais adotam elementos 'estrangeiros', alteridades e diferenças do que excluem conscientemente".

Nesse sentido, Eric Hobsbawm, na obra *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade,* aponta que os últimos dois séculos da história humana e mundial são incompreensíveis sem o entendimento do termo "nação" e do vocabulário que ele deriva. Principalmente a história do século XIX, tido por ele como a da "construção de nações". Ainda, ressalta Hobsbawn (2013, p. 11), as nações são algo recente e "o sentido moderno da palavra não é mais antigo que o século XVIII, mesmo considerando-se ou não o variável período que o precedeu".

Assim, para Hobsbawn (2013, p. 17), todas as tentativas de reduzir a nacionalidade em uma única dimensão são falíveis, "seja política, cultural ou qualquer outra (a menos, é certo, que seja obrigado a isso pela *force majeure* dos Estados)". Segundo o historiador, há indivíduos que "podem identificar-se como judeus mesmo que não partilhem da religião, cultura, língua, tradição, herança histórica, padrões grupais de parentesco ou de uma atitude em relação ao Estado judeu". Do mesmo modo, isso não implicaria uma definição puramente subjetiva da *nação.* Assim, ele completa, "nem a definição subjetiva nem a objetiva são satisfatórias, e ambas são enganosas". Em qualquer caso, explica, "o agnosticismo é a melhor postura inicial de um estudioso". Hobsbawm trabalha, assim, com a hipótese inicial de que nação pode ser considerada como "qualquer corpo de pessoas suficientemente grandes cujos membros consideram-se como membros de uma *nação*". No entanto, alerta:

> não se pode estabelecer se esse corpo de pessoas considera-se ou não dessa maneira simplesmente consultando escritores ou porta-vozes políticos de organizações que demandam status de *nação* para aquele corpo. O aparecimento de um grupo de porta-vozes de alguma "ideia nacional" não é insignificante, mas a palavra *nação* é atualmente usada de forma tão ampla e imprecisa que o uso do vocabulário do nacionalismo pode significar, hoje, muito pouco (HOBSBAWN, 2013, p. 17).

Logo, ao abordar a questão nacional, segundo Hobsbawn (2013, p. 18), seria mais salutar "começar com o conceito de nação, (isto é, como nacionalismo) do que com a realidade que ele representa". Pois a *nação,* tal como concebida pelo nacionalismo, "pode ser reconhecida prospectivamente; mas a *nação real* pode ser reconhecida apenas *a posteriori"*. O uso do termo nacionalismo significaria assim, "fundamentalmente um princípio que sustenta que a unidade política e nacional deve ser congruente". Aqui o historiador não considera a *nação* como uma entidade social originária ou imutável, mas pertencente "a um período particular e historicamente novo", ou seja, "uma entidade social somente quando relacionada a uma certa forma de Estado territorial moderno o 'estado-nação'". Assim, "discutir nação e nacionalidade fora deste contexto não faria sentido algum".

Para Hobsbawm (2013, p. 19), o nacionalismo vem antes das nações. "As nações não formam os Estados e os nacionalismos, mas sim o oposto". Nesta acepção, "a questão nacional, como velhos marxistas a chamavam, está localizada na intersecção da política, da tecnologia e da transformação social". Ou seja, as nações "existem não apenas como funções de um tipo particular de Estado territorial ou da aspiração em assim se estabelecer [...] como também no contexto de um estágio particular de desenvolvimento econômico e tecnológico". Logo, ele afirma que as *nações* são "fenômenos duais, construídos essencialmente pelo alto," mas que, no entanto, "não podem ser compreendidas sem ser analisadas de baixo", ou seja, em termos das "suposições, esperanças, necessidades, aspirações e interesses das pessoas comuns, as quais não são necessariamente nacionais e menos ainda nacionalistas", como podemos observar na construção dos nacionalismos libaneses e sírios no capítulo anterior e que será refletido na produção de identidades árabes na diáspora.

Portanto, Hobsbawm (2013, p. 27) é assertivo ao pontuar que a característica fundamental da nação moderna e de tudo o que a ela está ligado é justamente sua modernidade. Para ele, as tentativas de definir a nação por meio de critérios objetivos são destinados ao fracasso. Em primeiro lugar, porque qualquer que seja o critério ou a combinação de critérios (língua, etnia, cultura, história comum, território, religião etc.), estes são tão flutuantes quanto ao que procuram definir. Em segundo lugar, porque é sempre

possível encontrar exceções, ou porque os candidatos eleitos pela definição não correspondem aos critérios.

Logo, de acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1997, p. 44), as tentativas de definições subjetivas pelo critério da consciência de pertença são, por sua vez, "tautológicas e *a posteriori"*. Para eles, estas tentativas, percebidas como "dependentes dos discursos de afirmação nacional [...] correm o risco de tomá-los por descrições da realidade". Em outras palavras, "tal crença subjetiva em um parentesco fictício não tem nenhuma necessidade de corresponder à realidade para contribuir para a definição da realidade", determinando assim "os sentimentos poderosos e a-racionais que constituem o centro essencial da identidade nacional".

> A etnicidade, então, refere-se aos grupos, ou mais exatamente aos povos, que são nações potenciais, situadas em um estágio preliminar da formação da consciência nacional. Nesse estágio, a solidariedade étnica manifesta-se no confronto com elementos estrangeiros e origina-se a xenofobia sem por isso construir uma pertença consciente de si própria e dotada de uma significação positiva. Um grupo étnico é então simplesmente uma categoria descritiva e objetiva, discernível pelo observador externo. A nação pressupõe, por sua vez, uma consciência subjetiva específica de povo, e não uma realidade tangível (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1997, p. 45).

Assim, o nacionalismo, para realizar seu objetivo, procura então identificar-se com a etnicidade, já que, segundo Poutignat e Streiff-Fenart (1997, p. 54), "ela lhe permite que funde a nação em uma continuidade histórica e lhe forneça um sentido de 'nós' de uma identidade que lhe falta na exata medida em que ela é uma criação recente". Em outras palavras, "a identidade étnica seria uma das formas de preencher os espaços vazios do nacionalismo". Ou seja, a etnicidade, nesse sentido, faz parte daquilo que Hobsbawm chama de "protonacionalismo popular", pois a nação moderna como Estado ou como conjunto de pessoas que "aspiram à formação de um determinado Estado difere em número, em extensão e em natureza, das comunidades às quais as pessoas se identificaram no decorrer do tempo histórico" (HOBSBAWM, 1992, p. 4, apud POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1997, p. 54).

Appadurai (2009) traz à tona a seguinte indagação: por que em uma década dominada pelo apoio global a mercados abertos, livre fluxo de capital financeiro e ideias liberais de ordem constitucional e expansão dos direitos humanos, veio a produzir um excessivo aumento de exemplos de limpeza étnica de um lado e, de outro, formas extremas de violência política contra populações civis? O primeiro passo, segundo o autor, é reconhecer que existe uma ideia fundamental por trás da própria ideia do moderno estado-nação: a ideia

de um "ethos nacional". De acordo com Appadurai (2009, p. 14), nenhuma nação moderna, por mais flexível que seja seu sistema político e "por mais eloquentes que sejam suas vozes públicas sobre as virtudes da tolerância, do multiculturalismo e da inclusão, está livre da ideia de que a soberania nacional se baseia em alguma espécie de genius étnico".

Tais percepções apresentadas e discutidas até o momento estão fortemente influenciadas pelo legado teórico do historiador Benedict Anderson (1936 -2015), autor da obra referencial *Comunidades imaginadas*. Para ele,

> o nacionalismo é a patologia da história do desenvolvimento moderno, tão inevitável quanto a "neurose" no indivíduo, e que guarda muito da mesma ambiguidade de essência, da tendência interna de cair na loucura, enraizada nos dilemas do desamparo imposto à maior parte do mundo (o equivalente do infantilismo para as sociedades), sendo em larga escala medida incurável [...] Assim, dentro de um espírito antropológico, proponho a seguinte definição de nação: uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsicamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana (ANDERSON, 2008, p. 31-32).

O historiador emprega a expressão "comunidade imaginada" com objetivo de desenvolver o argumento de que a identidade nacional é inteiramente dependente da ideia de que fazemos dela, resultado de uma construção discursiva que se molda ao longo do tempo. Ou, nas palavras do próprio Anderson (2008, p. 33), "as comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo que são imaginadas". Para Anderson, segundo Woodward (2008, p. 24), uma vez que "não seria possível conhecer todas aquelas pessoas que partilham de nossa identidade nacional, devemos ter uma ideia partilhada sobre aquilo que a constitui". A diferença entre as diversas identidades nacionais reside, assim, "nas diferentes formas pelas quais elas são imaginadas".

Ao discutir as origens específicas do nacionalismo, tal como o concebemos, Anderson (2008, p. 69), aponta que "a própria possibilidade de imaginar a nação só surgiu historicamente quando, e onde, três concepções culturais fundamentais, todas muito antigas, perderam o domínio axiomático sobre a mentalidade dos homens". A primeira delas seria a "ideia de que uma determinada língua escrita oferecia um acesso privilegiado à verdade ontológica, justamente por ser uma parte indissociável dessa verdade". O autor ressalta que foi exatamente essa ideia que "gerou as grandes irmandades transcontinentais da cristandade e do *Ummah* islâmico", assim como constatamos, no capítulo anterior, atentando para a profunda relação da escrita na propagação dos ideais mulçumanos no mundo árabe e além-mar. Já a segunda ideia, ligada a essa primeira, de acordo com o historiador, seria "a crença de que a sociedade se organizava naturalmente em torno e abaixo de centros elevados", ou

seja, “monarcas à parte dos outros seres humanos, que governavam por uma espécie de graça cosmológica (divina)”. Por fim, a terceira é “uma concepção da temporalidade em que a cosmologia e a história se confundem, e as origens do mundo e dos homens são essencialmente as mesmas”. Somando-se a esses três fatores, essas ideias “enraizavam profundamente a vida humana na própria natureza das coisas, conferindo um certo sentido às fatalidades diárias da existência [...] e oferecendo redenção de maneiras variadas”.

> O declínio lento e irregular dessas convicções mutuamente entrelaçadas, primeiro na Europa Ocidental e depois em outros lugares, sob o impacto da transformação econômica, das “descobertas” (sociais e científicas) e do desenvolvimento de meios de comunicação cada vez mais velozes, levou uma brusca clivagem entre cosmologia e história. Desse modo, não admira que se iniciasse a busca, por assim dizer, de uma nova maneira de unir significativamente a fraternidade, o poder e o tempo. O elemento que talvez mais catalisou e fez frutificar essa busca foi o capitalismo editorial, que permitiu que as pessoas, em números sempre maiores, viessem a pensar sobre si mesmas e a se relacionar com as demais de maneiras radicalmente novas (ANDERSON, 2008, p. 70).

Em uma linha de raciocínio semelhante, Bauman (2004, p. 27), reafirma que a ideia de identidade nacional “não foi naturalmente gestada e incubada na experiência humana, não emergiu dessa experiência como um fato da vida autoevidente”. Para o autor, essa ideia foi “forçada a entrar na *Lebenswelt* de homens e mulheres modernos, desembarcando como uma ficção”. Segundo o filósofo polonês, essa ideia se “solidificou como fato, num dado, precisamente porque tinha sido uma ficção, e graças à brecha dolorosamente sentida que se estendeu entre aquilo que essa ideia sugeria, insinuava ou impelia, e ao *status quo ante”,* ou seja “o estado de coisas que precede a intervenção humana, portanto inocente em relação a esta”. A ideia da identidade nacional, portanto, “nasceu da crise do pertencimento e do esforço que esta desencadeou no sentido de transpor a brecha entre o ‘deve’ e o ‘é’ e erguer a realidade ao nível dos padrões estabelecidos pela ideia”, em outras palavras, “recriar a realidade à semelhança da ideia”. Assim, aponta, o “Estado e a nação precisam um do outro [...] o Estado buscava a obediência de seus indivíduos representando-se como a concretização do futuro da nação e a garantia de sua continuidade”.

Para o autor, a identidade nacional, diferente de outras identidades, que não exigiam adesão inequívoca e fidelidade exclusiva, não reconhecia competidores, muito menos opositores. Ou seja,

> cuidadosamente construída pelo Estado e suas forças (ou governos à sombra ou governos no exílio no caso das nações aspirantes – nações *in spe,* apenas clamando por um Estado próprio), a identidade nacional objetivava o direito monopolista de traçar a fronteira entre “nós” e “eles”. À falta do monopólio, os Estados tentaram

> assumir a incontestável posição de supremas cortes passando sentenças vinculantes e sem apelação sobre as reivindicações de identidades litigantes (BAUMAN, 2004, p. 28).

Já Eagleton (2000, p. 94), ao avançar nessa crítica, aponta novos rumos e afirma que os Estado-nação, seguros em sua identidade cultural singular criaram, com isso, "súditos coloniais cujos descendentes, depois, incorporaram-se a eles como imigrantes, pondo assim em risco unidade cultural que ajudou em primeiro lugar a tornar possível o império". Para ele, a cultura unificada do Estado-nação foi, portanto, "posta em perigo a partir de 'baixo' justamente quando estava sendo simultaneamente atacada de 'cima'". Assim, o autor sugere que "o capitalismo transnacional enfraquece as culturas nacionais assim como as economias nacionais, ao cosmopolitizá-las". Em outras palavras, o próprio sistema capitalista que, como apontou Anderson, colaborou sobremaneira para o fortalecimento e desenvolvimento da ideia do nacionalismo, hoje, através da chamada *globalização* bebe da antítese desta própria ideia.

Com isso, como também ressalta Eagleton (2000, p. 15), o nacionalismo volta seu olhar para um passado - geralmente fictício - "sobretudo para pressionar em direção a um futuro imaginado". Logo, "essa particular deformação temporal", que reinventa e ressignifica o passado "como uma forma de reivindicar o futuro, tem sido responsável em nossa época por alguns admiráveis experimentos em democracia popular, assim como uma estarrecedora quantidade de fanatismo e carnificina".

Woodward (2008, p. 23) também nos auxilia na reflexão ao pontuar que o "passado e o presente exercem um importante papel nesses eventos (processos)". Ou seja, "a contestação no presente busca justificação para criação de novas – e futuras – identidades nacionais, evocando origens, mitologias e fronteiras do passado". Logo, "os atuais conflitos estão, com frequência, concentrados nessas fronteiras, nas quais a identidade nacional é questionada e contestada".

Nesse sentido, é preciso destacar ainda as reflexões de Arjun Appadurai, na obra *Dimensões da globalização*, principalmente sobre o papel da *imaginação* na contemporaneidade, a qual, segundo o autor, tornou-se um "campo organizado de práticas sociais, uma maneira de trabalhar", tanto no sentido do labor em si como no de prática culturalmente organizada, e "uma forma de negociação entre sedes de ação (indivíduos) e campos de possibilidade globalmente definidos. É sim um fato social, chave para a compreensão da nova ordem social" (APADURAI, 1996, p. 48).

O centro da análise de Appadurai, segundo Abélès (2005, p. 2), é a noção de fluxo. O que define o mundo hoje, segundo o autor, mais do que as estruturas e organizações estáveis,

é a *circulação.* Assim, o interesse do pensador indiano é justamente compreender "o que demonstram os deslocamentos de população, assim como o extraordinário desenvolvimento da comunicação de massas, com imagens que transitam de um extremo a outro do planeta". Sua crítica parte do princípio que, de um ponto de vista "meramente geopolítico, o Estado-nação constituía um referente estável", ou seja, "em seu seio, a dimensão do local tomava uma importância extraordinária, conferindo aos membros da sociedade o seu ponto de ancoragem privilegiado". Nesse contexto, as construções identitárias produziam em um constante jogo de oposição "entre o si mesmo e o Outro, entre interior e exterior". Já as migrações e novas formas de diáspora de um lado e os fluxos midiáticos de outro, perturbaram e obrigam uma nova reconfiguração da ordem vigente. Com isso, Appadurai talvez seja um dos autores que mais exploram e irrompem o conceito arcaico e rígido de estado-nação, principalmente a partir da proposta de novos conceitos, como de *Etnopaisagem*, que seria:

> (…) paisagem de pessoas que constituem o mundo em deslocamento que habitamos: turistas, imigrantes, refugiados, exilados, trabalhadores convidados e outros grupos e indivíduos que em movimento constituem um aspecto essencial do mundo e parecem afetar a política das nações (e entre as nações) a um grau sem precedentes. Realidades e fantasias de deslocamento funcionam agora em maior escala (APPADURAI, 1996, p. 51).

Tal conceito e outras observações teóricas desse autor serão novamente abordadas nos próximos capítulos pois acreditamos que a sua compreensão dá-se de uma maneira mais clara e assertiva através dos processos de ordem cultural e social que serão analisados e que possuem os imigrantes árabes no Brasil como protagonistas da análise em questão.

Por hora, ainda é válido ressaltar o real interesse de Appadurai, de acordo com Abélès, que as migrações contemporâneas e os inúmeros fluxos midiáticos que presenciamos hoje, através, principalmente, da internet, não modificam somente as condições materiais das populações, mas tendem a dar um papel inédito à imaginação.

> Não que as sociedades anteriores não tenham, abundantemente, nas suas produções mitológicas, literárias ou artísticas, feito apelo a esta faculdade. Mas de agora em diante a imaginação não é mais restrita a certos domínios de expressão específicos. Ela investe nas práticas cotidianas, notadamente nas situações migratórias onde os sujeitos são obrigados a inventar no exílio o seu próprio mundo, utilizando-se de todas as imagens que as mídias colocam à sua disposição (ABÉLÈS, 2005, p. 3).

Appadurai mostra, assim, que o impacto das novas mídias possibilita novos e imprevisíveis desdobramentos do imaginário coletivo. Além disso, segundo Abélès (2005, p.

5), “a difusão de imagens que possam aparecer como totalmente estranhas para aqueles que as recebem é também um pretexto para modos de apropriação onde se manifesta uma inventividade notável”. E afirma que, “graças às imagens de vídeo, grupos de migrantes podem dar um sentido às suas experiências, construir-se como comunidade em um ambiente estrangeiro”, assim como será evidenciado no último capítulo desta tese.

Por fim, após este longo percurso teórico, passamos ao próximo capítulo desta tese, quando analisaremos a diáspora árabe no Brasil, com especial atenção para a imigração síria-libanesa no País, com objetivo principal de compreendermos suas formações sociais e culturais, suas fronteiras, diferenças, rasuras e ressignificações. Ou seja, saber de que modo estas estratégias identitárias dos árabes no Brasil foram produzidas, marcadas pelo elevado valor simbólico agregado às trocas materiais e pelo desejo inerente de comunicar com o Outro.

4 DIÁSPORA ÁRABE NO BRASIL

Repetimos. Somos seres migrantes por natureza, estrangeiros de nós mesmos. Ao nascer, saímos do ventre de nossas mães, despertamos subitamente e migramos para um novo mundo social e, demasiadamente, humano. Somos condicionados a aprender uma nova língua, novos significados, símbolos, gestos, cultura etc., necessários para nossa sobrevivência. O ato de migrar é, assim, o ato de olhar o mundo atentamente, escutar seus

sons, observar suas cores, trocar sentidos, aprender, mover-se, interagir, comunicar, pôr-se em comum naquilo que já existe.

Portanto, a ciências da comunicação se vê tão próxima dos estudos migratórios. Eis o útero e o embrião científico dessa tese. Ambas, talvez, possuem o mesmo objeto, que é justamente compreender este comum, o entre, o vazio a ser preenchido por múltiplos enunciados, ambíguos e mutáveis, como vimos anteriormente.

George Simmel (2005, p. 266), em seu texto seminal, escrito originalmente em 1908, já havia introduzido a categoria do estrangeiro e a ambiguidade inerente do mesmo. Para o autor, seria aquele que vem de longe, que traz coisas fascinantes, ora familiares, ora estranhas. O estrangeiro, portanto, afirmava o sociólogo americano, é também parte integrante do grupo, que pode ser não mais "diferente que os outros e, ao mesmo tempo, distinto do que consideramos como o 'inimigo interno'". É, assim, um "elemento do qual a posição imanente e de membro compreendem, ao mesmo tempo, um exterior e um contrário". Em outras palavras,

> o estrangeiro é visto e sentido, então, de um lado, como alguém absolutamente móvel. Como um sujeito que surge de vez em quando através de cada contato específico e, entretanto, singularmente, não se encontra vinculado organicamente a nada e a ninguém, nomeadamente, em relação aos estabelecidos parentais, locais e profissionais (SIMMEL, 2005, p. 267).

O imigrante árabe no Brasil, como veremos neste capítulo, representa justamente esta ambiguidade do estrangeiro ao qual Simmel faz referência. Ele é familiar e estranho, íntimo e desconhecido, pois participa, de certa maneira, da primeira colonização do Brasil, mas não é percebido como parte integrante, é exótico e – quase - nativo. O árabe estava lá, se quisermos enxergar assim, desde a chegada dos *europeus*, embrenhado no mouro português, no mouro espanhol, ou, como denominou Gilberto Freyre (1900-1987), o árabe-português-moçárabe-tupi-brasileiro, ao referir-se à miscigenação entre portugueses e mouros na época de invasão árabe à península Ibérica - abordada no segundo capítulo - e que seria, assim, responsável pela presença de uma herança árabe na cultura brasileira, reinterpretada e redefinida pelo próprio árabe, como veremos no último capítulo, e que se torna, no século XIX, definitivamente imigrante no Brasil colônia. Em outras palavras, ao chegar novamente aqui, há dois séculos, o sírio-libanês muda a *arabicidade* de lugar, à moda brasileira. Ele agora é subalterno, deslocado, de difícil classificação, colonizado, nem branco, nem preto, nem europeu, muito menos índio, como assim será discutido nesta parte do trabalho.

Logo, Pierre Bordieu (1930-2002), na brilhante introdução do livro de *Sayd*, aponta que o imigrante seria assim o "*atopos*, sem lugar, deslocado, inclassificável". Ou seja, "nem cidadão nem estrangeiro, nem totalmente do lado do Mesmo, nem totalmente do lado do Outro, o 'imigrante' situa-se nesse lugar 'bastardo' [...] a fronteira entre o ser e o não ser social" (BOURDIEU, 1998, p. 11).

Em sentido semelhante, um pouco mais soturno, como nos lembra Julian Kristeva (1994, p. 14), na obra *Estrangeiros para nós mesmos*, o imigrante, além de deslocado, é também "um esfolado sob a carapaça de ativista ou incansável trabalhador imigrado". Assim, o árabe recém-chegado ao Brasil no final do século XIX, além de se transformar em força braçal, de se reinventar, necessita também de aprender uma nova língua para sobreviver, incorporá-la aos seus novos hábitos para então socializar. Para a autora, esse processo pode ser traduzido da seguinte maneira:

> Não falar a sua língua materna. Habitar sonoridades e lógicas cortadas da memória noturna do corpo, do sono agridoce da infância. Trazer em si, como jazigo secreto ou como uma criança deficiente – benquista e inútil -, essa linguagem de outrora, que murcha se jamais abandoná-lo. Você se aperfeiçoa num outro instrumento, como nós nos expressamos com a álgebra ou o violino. Pode se tornar um virtuose com esse novo artifício, que aliás, proporciona-lhe um novo corpo igualmente artificial, sublimado – alguns dizem sublime. Você tem sentimento de que a nova língua é a sua ressurreição: nova pele, novo sexo (KRSITEVA, 1994, p. 22).

Isto posto, ao adentrarmos no mar por vezes revolto da imigração árabe na América Latina com atenção especial para o Brasil, observamos que os sírio-libaneses começam a chegar em grande número às vésperas do século XX, quando muitos navios do oriente aportaram nos portos de Santos (SP), Salvador (BA), Rio de Janeiro (RJ) e Rio Grande (RS), com indivíduos que buscavam refazer suas vidas. Em um primeiro momento, buscaremos, assim, compreender a diáspora árabe moderna em seu contexto global, para, logo em seguida, atentarmos para as questões emigratórias na Grande Síria. Logo, analisaremos a trajetória social e cultural dos primeiros imigrantes sírio-libaneses no Brasil e, finalmente, a imigração árabe contemporânea, com a recente chegada dos refugiados sírios.

4.1 A diáspora sírio-libanesa no mundo moderno e contemporâneo

Como em outras culturas e diferentes etnias, a imigração também é constituinte dos povos árabes. Desde o longínquo surgimento do Islã, através da conquista de novos califados, passando pela chegada dos árabes ao continente europeu na Península Ibérica, ambos na Idade

Média, até a expansão do Império Turco-Otomano na Idade Moderna, a diáspora árabe-islâmica espalhou-se por todo o mundo, de forma muito contundente, misturando-se a outras práticas socioculturais e representações simbólicas, como já destacado no segundo capítulo desta tese.

No entanto, assim como também realçamos anteriormente, com a devida atenção crítica e teórica, na contemporaneidade, as fronteiras geopolíticas foram expandidas e reforçadas, principalmente a partir do século XIX e ao longo do século XX, com o desenvolvimento dos nacionalismos e concepções discursivas de nações, que se confirmaram no mapa político atual, de acordo com Hobsbawn (2013), e que hoje vivem dias de profundas interrogações. Logo, as nacionalidades síria e libanesa são criadas e projetadas justamente neste período, com todas as características simbólicas peculiares e complexidades representacionais negociadas ao longo dos dois últimos séculos, atravessadas pelo fluxo constante e acelerado de informações e deslocamentos humanos.

Assim como foi igualmente descrito no segundo capítulo, envoltos em conflitos e problemas de diversas ordens em suas respectivas regiões (de cunho religioso, social, econômico e político, principalmente), essas *novas nacionalidades* acompanharam esses emigrantes para diferentes partes do mundo.

Atualmente, calcula-se que existam mais imigrantes e descendentes de libaneses vivendo fora, em países estrangeiros, do que no próprio Líbano. Ou seja, estima-se algo entorno de 9 e 14 milhões de pessoas que vivam fora do país, cuja população é de 6 milhões de habitantes.

Já na Síria, hoje, estima-se que entre 8 e 13 milhões de pessoas vivam fora do país, o que significa metade de sua população. A maior parte da emigração é decorrente da alarmante guerra civil, iniciada em 2011, quando, de acordo com o último relatório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), publicado no começo de 2018, cerca de 4,9 milhões[61] de pessoas deixaram o país. Muitas delas deslocaram-se para países vizinhos, entre eles, Iraque, Egito, Jordânia, Turquia e o próprio Líbano[62], que recebeu a maior parte da população (em torno de um milhão de indivíduos), além da Europa, com cerca de 900 mil pessoas, e as Américas, assunto este que será retomado ao final deste capítulo, quando trataremos da questão atual dos refugiados sírios no Brasil.

---

[61] Disponível em: <http://www.unhcr.org/publications/fundraising/5a0c05027/unhcr-global-appeal-2018-2019-full-report.html>. Acesso em: mar. 2018.

[62] De acordo com Meihy (2016), um dos problemas contemporâneos que atingem diretamente a sociedade civil libanesa é a grande quantidade de refugiados em seu território, principalmente aqueles de origem palestina, que fogem do conflito com Israel, e, atualmente, Síria.

Por hora, no entanto, o foco deste texto inicial será demonstrar e compreender como, ao longo da história recente, a diáspora sírio-libanesa contemporânea espalhou-se praticamente para todos os cantos do planeta. Tal deslocamento acontece a partir, principalmente, do final do século XIX, e, como sabemos, reflete de diferentes maneiras nos dias de hoje, em constante diálogo com o passado e com o futuro.

De acordo com o cientista social Paul Tabar, da Universidade Americana Libanesa, no artigo em inglês intitulado *Líbano: um país de emigração e imigração*[63], a emigração libanesa moderna pode ser dividida em quatro grandes períodos ou ondas (*waves*), além da emigração atual, que se relaciona diretamente com os conflitos na Síria, que também atingem diretamente o Líbano.

A primeira onda acontece, segundo Tabar (2015), quando um pequeno número de pessoas emigra do Monte Líbano entre as décadas de 1860 e 1870. O autor afirma que estes indivíduos eram em sua maioria cristãos, enviados pela Igreja Católica Maronita para estudar em Roma. Além disso, explica o autor, "um pequeno número de cristãos emigrou para o Egito e centros de comércio entre a Europa e o Oriente Próximo - Livorno, Marselha, Manchester - como resultado do desenvolvimento capitalista-mercantil na Europa e também de conexões religiosas" (TABAR, 2015, p. 2, tradução nossa)[64].

Logo, a segunda onda, afirma Tabar, resulta-se, grosso modo, do êxodo dos camponeses, em 1860, e da integração da economia local no mercado capitalista europeu, o que acarreta um grande crescimento populacional nas cidades. Tais fatores emigratórios serão discutidos, mais detalhadamente, ao longo deste capítulo, pois divergem de acordo com a narrativa de cada autor, principalmente aqueles que abordam a imigração sírio-libanesa no Brasil. Por hora, é necessário somente ressaltar que é justamente neste período que acontece a primeira grande leva emigratória moderna em nível global para "Amrika", gíria assim usada pelos camponeses libaneses na região do Monte Líbano que denominava não somente o continente americano enquanto espaço geográfico, mas vários outros países e continentes, como Canadá, Estados Unidos, Argentina, Austrália, África Ocidental, Europa, Nova Zelândia e o próprio Brasil.

Já a terceira onda migratória, afirma Tabar, tem início a partir do fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945, e estende-se até 1975. Segundo o autor,

---

[63] No original, intitulado *Lebanon: a country of emigration and immigration*

[64] No original: "a small number of Christians emigrated to "Egypt and the main centres of trade between Europe and the Near East – Livorno, Marseille, Manchester as a result of mercantile capitalist developments in Europe and religious links".

> entre 1945 e 1960, o número de emigrantes foi em média de 3 mil por ano, além de 8 mil pessoas deixarem o Líbano entre 1960 e 1970, aumentando para 10 mil entre 1970 e 1975. A emigração foi impulsionada pela demanda por mão-de-obra nos países do Golfo Pérsico, cuja receita aumentou drasticamente com o crescimento da indústria do petróleo. Ao mesmo tempo, em nível doméstico, a economia libanesa foi muito afetada pela eclosão da guerra de 1967 com Israel, o que repercutiu na instabilidade política do país. As pessoas começaram a sentir cada vez mais a necessidade de deixar o país à medida que as divisões políticas entre os libaneses se tornavam mais agudas em torno de reformas políticas e econômicas, além também devido à utilização do território libanês pela Organização de Libertação da Palestina (OLP), como base para operações militares contra Israel (TABAR, 2015, p. 5, tradução nossa)[65].

Por fim, a quarta onda migratória dá-se a partir da eclosão da Guerra Civil Libanesa, entre os anos de 1975 e 1990. Ainda segundo o autor, durante este período, estima-se que 990 mil pessoas deixaram o Líbano, o que representava 40% da população na época[66]. Ainda, afirma ele, "os combates que assolaram o Líbano por quatorze anos resultaram na destruição total da economia" (TABAR, 2015, p. 6, tradução nossa), deixando este setor completamente ineficaz. Centenas de milhares de pessoas foram expulsas de suas aldeias e cidades, grande parte da população ficou desabrigada, sem renda ou até mesmo sem serviços de saúde, habitacionais e educacionais.

De modo forçado ou não, essa alta distribuição e espraiamento da cultura sírio-libanesa pelo mundo fez com que alguns pesquisadores, em diferentes áreas das ciências sociais, abordassem o tema com distinta atenção. Logo, uma das principais fontes encontradas na pesquisa foi a produzida pelo historiador Albert Hourani, em parceria com o economista árabe Nadim Shehadi. Os dois organizaram, em 1992, um compêndio em inglês, sem tradução para o português, intitulado *Libaneses no mundo: um século de emigração*[67], que reúne artigos de diversos especialistas - sociólogos, cientistas políticos, antropólogos etc. -, sobre a emigração libanesa em diferentes países e continentes, dividido em cinco partes. O principal objetivo comum entre os artigos é justamente avaliar o impacto dos emigrantes libaneses nas sociedades de acolhimento, o processo de integração, o significado econômico, político e

---

[65] No original: "Between 1945 and 1960, the number of emigrants averaged 3,000 annually 8,000 people left Lebanon between 1960 and 1970, increasing to 10,000 between 1970 and 1975. The demand for labor in the Gulf States, whose revenue increased sharply as a result of the oil industry, drove this emigration. At the same time, on a domestic level, the Lebanese economy was greatly affected by the outbreak of the 1967 war with Israel, and its repercussions on the political stability in the country. As political divisions among the Lebanese people became more acute around political and economic reforms and Palestine Liberation Organization (PLO) usage of Lebanon as a military operations base against Israel, people increasingly felt the need to leave the country" (TABAR, 2015, p.5).

[66] No original: "The fighting that ravaged Lebanon for fourteen years resulted in whole scale destruction of the economy and rendered large sectors of the economy inoperative" (TABAT, 2015, p. 6).

[67] No original, intitulado *The lebanese in the world: a century of emigration*.

cultural, bem como a relação com o país de origem e a contribuição para o desenvolvimento do mesmo na contemporaneidade.

A seção inicial é dedicada à contextualização social, econômica, cultural, política e religiosa da Grande Síria, na primeira fase da grande emigração, na segunda metade do século XIX - assunto já abordado no segundo capítulo desta tese. Já a segunda parte é dedicada à imigração nas Américas - tema que será discutido com total cuidado neste capítulo. Em seguida, os pesquisadores discutem sobre a imigração árabe na Austrália, país que abrigou um número expressivo de imigrantes sírio-libaneses a partir do começo do século XX, como atentaremos a seguir. O quarto capítulo é dedicado à imigração sírio-libanesa no continente africano, com especial atenção para o Egito, Costa do Marfim, África Ocidental, Senegal, Nigéria e Serra Leoa. Por fim, a obra dedica-se ao recente movimento emigratório árabe durante a guerra a civil libanesa entre os anos de 1975 e 1990 - com particular atenção para Europa - período que também será descrito e analisado nesta seção da pesquisa.

> Por mais de um século, as pessoas têm emigrado de países da bacia do Mediterrâneo - Espanha, Itália, Sicília, Grécia e partes do Oriente Próximo - para o Novo Mundo da América e Austrália. Esta emigração forma uma parte importante do movimento internacional populacional, uma das características do mundo moderno [...] Os emigrantes do Líbano estabeleceram comunidades na América do Norte e do Sul, no Caribe, na Austrália e na África Ocidental e, mais recentemente, no Golfo e em outras partes do Oriente Médio (HOURANI e SHEHADI, 1992, p. 5, tradução nossa)[68].

Isto posto, é válido ressaltar que o objetivo aqui, por motivos óbvios de tempo e espaço nesta pesquisa, não é descrever detalhadamente como foi o processo migratório sírio-libanês em cada país ou continente a partir do olhar de cada um destes pesquisadores deste livro. No entanto, além de servir como ilustração esclarecedora sobre a maneira pela qual os sírio-libaneses espalharam-se pelo mundo contemporâneo, iremos destacar, também, alguns dos principais pontos sobre como ocorreu a integração sociocultural em determinados países do mundo, a partir da perspectiva de diferentes estudiosos, que servirão, assim, como referencial comparativo com a imigração sírio-libanesa no Brasil, tema central desta tese, e, por consequência, de toda a produção intelectual *mahjar*.

---

[68] No original: "For more than a century, people have been emigrating from countries of the Mediterranean basin – Spain, Italy, Sicily, Greece and parts of the Near East – to the New World of America and Australasia. This emigration has formed an important part of the international movement of population (which is one of the features of the modern world. […] Emigrants from Lebanon who have established communities in North and South America, the Caribbean, Australia, and West Africa, and more recently in the Gulf and other parts of the Middle East" (HOURANI e SHEHADI, 1992, p. 5).

Truzzi (2008, p. 233), ao analisar a emigração sírio-libanesa para os Estados Unidos, aponta incialmente que a "vontade de emigrar, de fazer a América, onde quer que ela existisse, precedia a determinação por um destino específico". Segundo ele, após revisão bibliográfica e documental histórica detalhada da primeira fase emigratória global no final do século XIX, existiam forte indícios de que a "Amrika", assim como vimos anteriormente, significava não somente os Estados Unidos, mas sim um termo utilizado para designar o sonho de uma nova vida, um território projetado não geopoliticamente, mas no imaginário que descrevia novas possibilidades de vida e sucesso financeiro, principalmente.

> Há homens, meninos, mulheres, crianças de Zahle em todas as grandes cidades do Novo Mundo, na Austrália, e nas ilhas de todos os mares. A crônica de suas experiências formará um estranho capítulo na história da Síria moderna. Atravessaram os Estados Unidos de norte a sul, viajaram por terra do Rio de Janeiro a Montreal e Quebec (sic), transpuseram o Pacífico de ilha em ilha em pequenos barcos, e não poucos circunavegaram o mundo e voltaram para casa via Jerusalém (FIFTY-FIFTH ANUAL REPORT,1892 p. 30, apud TRUZZI, 2008, p. 233).

Além disso, a esse respeito, o historiador conta, ainda, que os imigrantes árabes ficavam sujeitos à ação de intermediários que exerciam o tráfico de embarques clandestinos. Não era raro alguns desses imigrantes embarcarem em navios que demandavam portos diferentes do combinado *a priori*. Ainda, salienta Truzzi (2008, p. 234), "a emigração era realizada por etapas, que poderiam incluir Egito, Itália ou a França". Segundo ele, "os imigrantes chegados a Alexandria, Genova ou Marselha aguardavam às vezes por semanas, os navios que os levariam à América". Com isso, "nos portos de embarque, ficavam sujeitos a toda sorte de embustes". Ou seja, eram "explorados pelos donos das pensões onde dormiam e se alimentavam e pelos comerciantes de roupas, que os convenciam de que não poderiam ir para América vestindo trajes orientais". Ainda, um emigrante que tinha como destino os Estados Unidos "poderia, em Alexandria, Nápoles ou Marselha, ser persuadido a embarcar para o Brasil ou Argentina, seja por agentes das companhias de navegação, seja por imigrantes que estavam retornando" (KNOWLTON, 1961, p. 34-35, apud TRUZZI, 2008, p. 234). No entanto, ressalta Truzzi, "quando a emigração em cadeia se estabeleceu, a questão do destino, de encontrar ou não parentes ou conterrâneos já instalados no Novo Mundo, passou a assumir uma enorme importância", em outras palavras, os destinos finais eram verificados e confirmados com mais certeza.

Outro ponto destacado por Truzzi (2008, p. 235) é que qualquer pesquisador interessado em levantar a história inicial da colônia sírio-libanesa nos Estados Unidos irá deparar-se com elementos bem similares dessa imigração em praticamente qualquer lugar do

mundo. Ou seja, "não é possível estabelecer nenhuma distinção entre grupos específicos que se dirigiam preferencialmente a um país ou a outro", além do fato de que, também no país norte-americano, "90% da imigração síria e libanesa, entre 1890 e 1930 ter sido constituída por cristãos, em sua maioria habitantes de pequenas aldeias", que escolhiam a América "convencidos de que uma imigração temporária, que durasse apenas alguns anos, facilitar-lhe-ia posteriormente a vida na terra natal". Muitos até voltavam para se casar ou por outros motivos de ordem subjetiva e não retornavam para os Estados Unidos e demais países.

Efetivamente, estima-se que, de 1860 a 1914, entre 300 mil e 350 mil cristãos sírio-libaneses migraram para América, sendo a maioria proveniente do Líbano (ISSAWI, 1992, p. 31, apud PINTO, 2010, p. 50). A maior parte desse contingente dirigiu-se para os Estados Unidos, e, de acordo com Pinho (2010, p. 50), "dependendo de fontes consultadas, a Argentina e o Brasil foram o segundo e/ou terceiro destinos escolhidos pelos emigrantes do Oriente Médio". Segundo as fontes consultadas por esse autor, "os Estados Unidos teriam recebido cerca de 200 mil imigrantes por volta de 1924". Já o consulado francês estimou que a Argentina teria recebido 180 mil sírios e libaneses até 1929". Os números para o Brasil mostram-se mais modestos. Segundo Kolton (1960, p. 39-41, apud PINTO, 2010, p. 50), 106.184 imigrantes árabes teriam entrado no Brasil entre 1871 e 1942. Já Lesser (2001, p. 97), aponta que teriam sido 107.135 imigrantes árabes entre 1884 e 1939. De acordo com Pinto, "dada a dificuldade de verificar as estimativas demográficas para este período, as estimativas quantitativas feitas sobre a imigração árabe podem ser vistas como simples ordens de grandeza".

> Nos Estados Unidos, por exemplo, inexistem dados anteriores a 1899, embora Hitti sugira (provavelmente um certo exagero) que mais de 40 mil tenham entrado até essa data (Hitti, 1924). Já entre 1899 e 1914, cerca de 86 mil entraram naquele país, constituindo o período mais volumoso. Após uma brusca diminuição do fluxo durante a Primeira Guerra Mundial, o movimento imigratório foi retomado entre 1920 e 1924 (mais de 12 mil entradas), diminuindo muito a partir daí, em virtude das leis restricionistas adotadas pelo país. [...] Na vizinha Argentina, segundo Alsina, até 1914 cerca de 64.369 sírios e libaneses entraram no país (Alsina, 1910). Já no Canadá, os valores são bem inferiores: de acordo com estimativas de Abu-Laban (1980), apenas 150 imigrantes de origem árabe entraram anualmente no país, entre 1891 e 1901, o que correspondeu uma população de apenas duas mil pessoas, no período, aumentando para 7 mil até 1911. A partir de então, a imigração de origem árabe ao Canadá virtualmente cessou devido a medidas restritivas adotadas contra imigrantes asiáticos e interpretadas como válidas para sírios e libaneses (TRUZZI, 2008, p. 240).

O historiador árabe-americano Akram Khater, publicado em 2001, em seu livro sobre a emigração libanesa para os Estados Unidos, não traduzido para o português, intitulado

Inventado a casa: emigração, gênero e classe média no Líbano, 1870 - 1920[69] - tradução nossa -, pontua que, às vésperas da Primeira Guerra Mundial, cerca de um terço dos 414.800 habitantes do Monte Líbano já haviam imigrado para América.

> Em 1871, dois homens deixaram a costa do Líbano para os Estados Unidos. Nós não sabemos seus nomes, ou até mesmo porque eles escolheram uma jornada tão solitária e sem precedentes. Além disso, por mais de uma década depois, poucos seguiram seus passos na América do Norte ou na América do Sul. De fato, até 1886, apenas algumas centenas de emigrantes foram registrados e deixaram o Monte Líbano, a maioria foi para a América do Sul. No entanto, em 1887, centenas começaram a migrar para os Estados Unidos, Brasil e Argentina. E em meados da década de 1890, os primeiros números registrados estavam na casa dos milhares (KHATER, 2001, p. 48, tradução nossa)[70].

Assim como a maioria dos novos pesquisadores estudados, como veremos ao longo deste capítulo, Kather observa, de maneira complexa e heterogênea, os motivos da emigração sírio-libanesa - não somente como resultado de pobreza e/ou perseguição - que fizeram com que pelo menos um terço da população deixasse a região, além de focar nos processos estruturais da integração dos imigrantes árabes na sociedade norte-americana. No entanto, diferente dos demais, sua crítica traz especial atenção para o papel das mulheres árabes nesse cenário emigratório, tema este ainda pouco estudado no Brasil e que sugerimos ser explorado em futuras pesquisas.

> Os homens deixaram o Monte Líbano em busca de uma maneira de garantir e melhorar seus níveis de vida [...] No entanto, a busca por estabilidade para si e suas famílias provocou conturbações sociais. Ninguém sentiu mais essa disjunção do que as mulheres que eles deixaram para trás: suas irmãs, mães, filhas e esposas. Estigma social, angústia e grande carga de trabalho sobrecarregaram as mentes e os corpos dessas mulheres. Algumas toleraram suas dificuldades em silêncio, mas muitas se recusaram a arcar com esses encargos sozinhas. Assim, elas foram atrás de seus maridos ou – as solteiras - foram para as Américas em busca de um. Seu objetivo era recuperar uma estabilidade social que lhes foi prometida e que ainda poderiam se lembrar. Ironicamente, sua busca por estabilidade em meio à convulsão do final do século XIX, só trouxe mais mudanças que nem elas nem os homens poderiam ter antecipado (KHATER, 2001, p. 70, tradução nossa)[71].

---

[69] No original, intitulado *Inventing home: emigration, gender, and the middle class in Lebanon, 1870-1920.*

[70] No original: "In 1871 two men left the coast of Lebanon for the United States. We do not know their names, or why the chose such a lonely and unprecedented endeavour. Moreover, for over a decade after, few followed in their footsteps either North or South America. In fact, until 1886 only a few hundred emigrants were recorded to have left the Mountain, and most went to South America. Yet, in 1887 hundreds began to emigrate to United States, Brazil and Argentina. And by the middle of the 1890 the early-recorded numbers were in the thousands" (KHATER, 2001, p. 48).

[71] No original: "Men left the Mountain in search of a way to guarantee, and possibility improve on, a standard living (…) Yet, their quest for stability for themselves and their families brought about a larger degree of social upheaval. No one felt this disjunction more than the women they left behind: their sisters, mothers, daughters, and wives. Social stigma, worrisome thoughts, and crushing load of wok weighed down the minds and bodies of these women Some tolerated their hardship in silence, but many more refused to shoulder these burdens alone.

De fato, segundo Truzzi (2008, p. 236), mesmo tratando-se de uma sociedade árabe significantemente patriarcal, foi expressivo o número de mulheres que migraram e, além disso, trabalharam como mascates nos Estados Unidos. Para o autor, "no Brasil, provavelmente uma cultura mais patriarcal e menos pragmática que a norte-americana, em termos de se ganhar a vida, contribui para que as mulheres persistissem na esfera do lar ou do trabalho anexo à casa". Logo, à medida que o negócio se tornava maior, com a contribuição da mão-de-obra feminina, parentes e conterrâneos "alimentavam o fluxo, fixando [...] um padrão conhecido como *chain immigration"* (imigração em cadeia). Segundo o historiador, uma pesquisa realizada pelo departamento de imigração norte-americano indicou que, "dos 9.1888 imigrantes sírios admitidos no país, cerca de 94% (8.725) declararam ter vindo para se juntar a parentes ou amigos".

Ainda, de acordo com Truzzi (2008, p. 237), na última década do século XIX, a colônia síria de Nova York era a mais numerosa e importante do país. "Estabelecida nas imediações de Washington Street, num local conhecido como *Litte Syria*, ela abrigava entre seus elementos mais prósperos alguns atacadistas". O fato fez com que outras cidades norte-americanas buscassem recriar o modelo nova-iorquino. No entanto, ressalta o autor, "no começo dos anos de 1920, já era perceptível que muitos sírios e libaneses haviam deixado o ramo de tecidos e armarinhos, seja como mascates, seja como lojistas". Assim, alguns passaram a comercializar tapetes, mas "a maior parte reorientou suas atividades para o ramo de mercearias e quitandas, uma tendência que com o tempo tornou-se mais nítida". Com o objetivo de se tornarem proprietários desses pequenos negócios, os imigrantes árabes trilhavam diferentes caminhos. Em Detroit, por exemplo, conta o autor, "por volta de 1915, uma população de sírios vindos de outras regiões trabalhava na Ford, atraída pelo salário de cinco dólares diários".

Logo, Truzzi (2008, p. 272), ao avaliar o peso dos fatores estruturais da sociedade americana sobre os novos imigrantes árabes na primeira metade do século XX, elenca três fatores primordiais. O primeiro, a partir da ótica do sociólogo Afifi Tannus, seria a dificuldade de integração que tiveram os sírio-libaneses devido, principalmente, às "barreiras sociais que os brancos nativos (classe média e alta) estabeleceram entre os imigrantes".

Thus, they went after their husbands or- if they were not married – went to the Americas in search for one. Their goal was to recapture a social stability that they were promised and could still remember. Ironically, their search for stability amidst the upheaval of the late nineteenth century only brought about more changes that neither they nor the men in their lives could have anticipated" (KHATER, 2001, p. 70).

Segundo Truzzi, "o próprio termo em voga na época, WASP (*White-Anglo-Saxon-Protestant*), designativo do norte-americano desejável [...] denota uma definição mais estreita, uma adjetivação adicional do 'ser branco'", algo muito presente na sociedade norte-americana da época, da qual "é difícil acreditar que saíram ilesos os imigrantes sírio-libaneses e seus descendentes, muito embora, certamente não fossem um alvo específico". Já o segundo ponto, para Truzzi, provém da interrupção do movimento imigratório durante a Primeira Guerra Mundial e o regime de cotas adotado a partir de 1924, que "fixaram, no mínimo para os próximos 25 anos, o tamanho relativo da comunidade sírio e libanesa no país". Assim, ainda segundo a historiador, os sírio-libaneses, como grupo, "foram pouco notados diante da maciça entrada de outros grupos étnicos muito mais volumosos na sociedade norte-americana".

Ou seja, apoiado na obra da historiadora árabe-americana Alixa Naff, em momento algum, essa parcela da população representou uma "força social, política ou religiosa capaz de atrair a atenção nacional". Tal fato pode ser constatado pelo o autor desta pesquisa, ao visitar, em 2017, o *Center for Migration Studies* (CMS), em Nova York, e encontrar pouquíssimas publicações referentes à história da imigração árabe nos Estados Unidos. Por fim, decorrente, de certa forma, desse segundo ponto, Truzzi afirma que "a trajetória típica trilhada pelo imigrante sírio ou libanês nos Estados Unidos tampouco foi original". Nesse sentindo, ele ressalta o papel de outro grupo, os judeus, que, além dos, alemães e russos, já haviam realizado e explorado os "dividendos de uma trajetória que se inicia com a mascateação, desenvolve-se com o comércio varejista, para culminar no atacado ou na atividade industrial em setores relacionados à indústria do vestuário" (TRUZZI, 2008, p 273).

Já a segunda metade do século XX é marcada principalmente pelo período considerado como terceira e quarta onda migratória libanesa, a qual os Estados Unidos, principalmente durante a guerra civil no Líbano, receberam alguns milhares de imigrantes árabes que fugiram do conflito. Muitos desses imigrantes possuíam uma *rede* previamente organizada, ou seja, na maioria das vezes, parentes de segunda, terceira e até mesmo quarta geração já estabelecidos no país, o que, segundo a bibliografia estudada (Kather, 2001; Truzzi; 2008; Tabar 2015), em alguns níveis socioculturais, facilitou a integração dos recém-chegados.

De fato, assim como apontam alguns estudiosos do processo migratório transnacional contemporâneo, as redes cumprem um papel fundamental na migração de longa distância, principalmente aquelas pré-estabelecidas por parentes e/ou pessoas de uma mesma etnia ou nacionalidade que amenizam as dificuldades e os riscos dos novos imigrantes em situação de mobilidade recente. Tais contatos foram facilitados pelas novas tecnologias da

informação e comunicação (TICs), que começavam a influenciar, a partir da década de 1970, na vida dos imigrantes transnacionais. Nessa questão, assim como aponta a comunicóloga Liliane Dutra Brignol (2012, p. 125), podemos constatar o papel decisivo das redes migratórias de apoio acionadas na "consolidação dos projetos de migração, a partir do fluxo de informações e da ajuda de parentes, amigos e outros migrantes antes da partida e no momento da chegada ao país de migração".

Isto posto, além dos Estados Unidos, outro país anglo-saxão, a Austrália, também recebeu, mesmo que em menor quantidade, um significativo número de imigrantes sírio-libaneses, a partir do final do século XIX. Assim, a historiadora árabe-australiana Anne Monsour, em artigo publicado na página da *Australian Lebanese Historical Society*[72], dedicado aos estudos da imigração libanesa no principal país da Oceania, relata sobre a presença árabe em *Queensland,* um dos seis estados australianos, localizado no nordeste australiano.

> Há quase 140 anos os libaneses estão presentes em *Queensland.* Isso não é óbvio porque, até a década de 1940, os imigrantes do Líbano eram chamados de sírios. A chegada de um número crescente de libaneses em *Queensland* nas últimas duas décadas do século XIX foi parte de uma emigração em massa da região da Grande Síria. Em 1890, os libaneses estavam em Brisbane, Townsville, Charters Towers, Barcaldine, Rockhampton, Maryborough e os Darling Downs. Enquanto os números em Brisbane continuavam a aumentar, a dispersão de libaneses em Queensland também aumentou. Cinco anos depois, eles estavam tão ao norte quanto à ilha Thursday, em cidades do oeste como Normanton, Croydon, Winton, Longreach e Charleville, em Darling Downs, e em vilas e cidades ao longo da costa. Embora a entrada de libaneses tenha sido expressivamente restringida pela Lei de Restrição de Imigração de 1901, durante a maior parte do século XX houve uma presença libanesa contínua em muitas cidades e vilas em toda a região de Queensland (MONSOUR, 2017 s/p).

Além desse estado, aponta a autora, os imigrantes sírio-libaneses espalharam-se por toda a Austrália, e, assim como em outras regiões do mundo, também enfrentaram algumas dificuldades sociais, políticas e culturais peculiares a partir de cada local de chegada. Em uma obra recentemente publicada, não traduzida para o português, intitulada *Não tão brancos: libaneses e a política branca da Austrália, de 1880 a 1947*"[73], Anne Monsour (2010) realizou uma detalhada pesquisa na tentativa de compreender o que realmente difere os imigrantes sírio-libaneses, naquele país, de outros grupos étnicos.

Como o subtítulo sugere, a política branca da Austrália era um discurso racializado que moldou indivíduos e comunidades naquele país. No nível mais básico, essa política

---

[72] Disponível em: <http://alhs.org.au/>. Acesso em: jul. 2017.
[73] No original, intitulado *Not quite white: lebanese and the white Australia.*

atingiu diretamente o número de imigrantes, criando, assim, uma lacuna na imigração australiana até 1920. Segundo Mansour, a Lei de Restrição de Imigração foi refinada e alterada ao longo da primeira metade século XX e isso teve um forte impacto nas maneiras pelas quais os novos imigrantes libaneses passaram a interagir com o Estado. Por exemplo, como explica a autora, a classificação do australiano sobre o libanês como "nativos aborígines da Ásia" era motivo para exclusão; ainda, sua classificação *racial* como europeu, ou a percepção de que os sírio-libaneses poderiam ter a pele clara ou parda, desestabilizou esta classificação. Como resultado, havia espaço para diferentes intepretações dentro da própria lei. Novamente, assim como ressaltado nos capítulos teóricos anteriores, o racismo e a compreensão de diferença étnica demonstram ser construções discursivas, sócio-históricas, culturais, significados flutuantes, deslizantes, argumentos políticos, não autônomos ou estáticos, mas móveis, que, em última instância, acarretam privilégios ou exclusões sociais (Hall, 1995, 2016; Sodré, 1999; Bhabha, 2014). Logo, o minucioso e atento trabalho de Monsour dá-se a partir de arquivos que permitiram a ela demonstrar as maneiras pelas quais as regras e as leis foram manipuladas e colocadas em jogo, em disputas discursivas, como "mecanismos de reprodução cultural da realidade" (Gramsci, 2011; Coutinho; 1990). Com base em fontes primárias, como cartas, registros policiais e correspondências, a autora mapeou e interpretou diferentes argumentos apresentados pelos imigrantes árabes, advogados e apoiadores para a aceitação como *brancos* e, portanto, sua elegibilidade para cidadania australiana (Elder, 2013).

A partir desse breve relato do livro de Monsour, apontamos que será observado, também no terceiro subcapítulo desta parte da tese, a questão racial no Brasil, relacionada aos imigrantes sírio-libaneses e aquilo que chamamos de "invisibilidade positiva", em um país que já não mais continha leis explicitamente racistas como a australiana mas que, ainda assim, mantinha - e mantém - resquícios escravocratas em sua estrutura social, que marcam definitivamente a composição sociocultural brasileira, caracterizada também, ao longo dos dois últimos séculos, por perceber o imigrante a partir do cruzamento de seu nível social - status econômico - e a sua origem geográfica - país/continente de origem.

No entanto, antes de avançarmos na discussão e adentramos na trajetória dos imigrantes árabes no Brasil, finalidade central deste capítulo, iremos abordar, de maneira breve e sucinta, as formas pelas quais alguns países europeus e latino-americanos receberam os imigrantes sírio-libaneses a partir do final do século XIX e apontar alguns fatores que se destacam no painel da diáspora sírio-libanesa mundial.

Atualmente, calcula-se que existam em torno de seis milhões de árabes e descendentes de árabes em toda a Europa. Países como França, Inglaterra, Itália, Espanha, Alemanha, Portugal, Suécia entre outros de menor expressão possuem expressivas comunidades libanesas e sírias em seus respectivos territórios. Calcula-se que, ao todo, hoje, em torno de 700 mil libaneses vivam no continente europeu. Já o número de sírios aumenta gradativamente, é claro, devido à guerra civil síria.

A França, por relações imperialistas e coloniais diretas com o Líbano e a Síria, é um dos mais importantes países europeus no mapa geopolítico da diáspora árabe moderna. De acordo com os pesquisadores Akram Al-Ariss e Mustafa Ozbilgin (2010), durante o período da guerra civil libanesa, entre os anos de 1975 e 1990, o número de residentes libaneses na França chegou a 200 mil, tornando a França o país europeu com mais imigrantes libaneses na Europa. Segundo eles, estes imigrantes instalaram-se principalmente em Paris, em bairros periféricos da cidade.

> Os primeiros imigrantes libaneses eram majoritariamente oriundos da classe média libanesa e falavam francês fluentemente. Muitos deles chegavam à França em busca de formação universitária, ao invés de instalação permanente, e contavam com suporte financeiro enviado do Líbano. No entanto, a partir de meados dos anos de 1980, os problemas econômicos no Líbano inverteram essa tendência. Em contraste com a situação anterior, estes que estavam na França passaram a enviar remessas de dinheiro para o Líbano. Além disso, neste período, a imigração libanesa se diversificou, e imigrantes de classe baixa, média e alta deixaram o Líbano em grande número em direção à França (ARIS e OZBILGIN, 2010, p. 22-23, tradução nossa)[74].

Já em relação à imigração contemporânea síria, devido à guerra atual, a França não cumpre nem de longe o papel de protagonismo na Europa com relação a estes imigrantes devido principalmente a políticas, no mínimo, controversas em relação à imigração, principalmente a partir do governo centro/direita de Emmanuel Macron, eleito em 2017.

De acordo com o mais recente Relatório Anual, de 2018, da Organização Internacional para Imigrações (OIM)[75], em torno de um milhão de sírios pediram asilo à

---

[74] No original: "During the civil war period (1975 -1990), the number of Lebanese residents in France was estimated to be about 200,000. This makes France the country with the largest population of Lebanese in Europe […] Lebanese immigrants were initially middle class society in Lebanon. They were mostly educated fluent in French and wealthy. Many of them arrived in France in pursuit of higher education rather then permanent settlement. These early immigrants relied on money sent form Lebanon [...] However, starting in the mid-1980's, the economic problems in Lebanon inverted these trends. In stark contrast to the situation of earlier immigrants remittances sent by immigrants became more permanent. Moreover in this period, Lebanese immigration diversified, and immigrants from the poor, middle, and wealthy class left Lebanon in large numbers for France" (ARIS e OZBILGIN, 2010, p. 22-23).

[75] Disponível em: <https://www.iom.int/>. Acesso em: mar. 2018.

Europa até o presente momento. A Alemanha foi o principal país que recebeu refugiados, em torno de 800 mil. Na Suécia, segundo país que mais acolheu imigrantes árabes, calcula-se que 100 mil sírios tenham requisitado refúgio no país. Este tema será melhor abordado e discutido na parte final deste capítulo, quando trataremos da questão dos refugiados sírios no Brasil.

Ainda, em contextos históricos diferentes, em outros países latino-americanos como Uruguai, Equador, Colômbia, México, Peru, Chile e Argentina - este último já mencionado aqui -, a imigração sírio-libanesa também aconteceu de maneira muito intensa e semelhante, principalmente na primeira e segunda etapas migratórias árabes ao longo do século XX, como será observado no próximo subcapítulo, quando esses imigrantes instalaram-se, majoritariamente, nos grandes centros urbanos.

Destarte, adiantando as discussões seguintes, de suma importância para a compreensão daquilo que chamamos de reinvenção da identidade árabe no Brasil, Truzzi (2007, p. 359) afirma que a presença da cultura árabe em toda a América do Sul antecede, porém, em vários aspectos, a imigração inaugurada ao final do século XIX. Segundo o autor, ela já se insinuara através de "vínculos religiosos, com a presença desde o século XVIII dos africanos muçulmanos malês na Bahia escrava, tão decisiva na organização do levante de 1835". Mesmo antes disso, afirma o autor, a cultura árabe esteve presente "desde o início da colonização portuguesa, manifesta na língua, na música, na culinária, na arquitetura e decoração, nas técnicas agrícolas e de irrigação, na farmacologia e na medicina". Tal percepção é baseada, em grande parte, no argumento de que os árabes, como vimos anteriormente, dominaram por quase oito séculos a Península Ibérica, "assinalando uma presença inolvidável em nossos colonizadores", representado pelos intelectuais árabe-brasileiros no retorno ao período Andaluz, como assim veremos no último capítulo da tese.

Nesse sentido, em um claro movimento de "disputa pela identidade cultural", o historiador enumera uma série de fatores culturais simbólicos que comprovariam a presença árabe em toda a sociedade latino-americana antes do grande fluxo imigratório moderno. Este discurso, como veremos, é, até hoje, muito presente entre os intelectuais árabe-brasileiros que buscam reinventar e ressignificar a identidade na diáspora e descontruir estereótipos negativos dos árabes ao ressaltarem a interlocução das culturas, ou seja, enaltecer a semelhança ao invés da diferença.

> Graças a essa longa convivência, forjada por moçárabes, mudéjares e mestiços, os dois idiomas praticados na Península Ibérica – tanto o espanhol quanto o português – são fortemente tributários do árabe. Albañil, aduana, zanahoria, berenjena, babuchas, cifra, azúcar, taza, elixir – compõem os cerca de 4 mil vocábulos de origem árabe, que constituem o terceiro aporte à língua espanhola, atrás apenas do

> latim e do grego. Influência de igual monta observa-se sobre a língua portuguesa através de milhares de palavras, como Oxalá e seu correspondente espanhol Ojalá, derivados diretamente de in sha Allah, cujo significado – se Deus (Alá) quiser (si Dios quiere), tão comuns em nossa linguagem coloquial – reflete a supremacia da vontade divina sobre a ação humana (TRUZZI, 2007, p. 360).

Ainda, neste mesmo sentido, Truzzi (2007, p. 360) destaca que foram os árabes que "introduziram na península ibérica coisas tão básicas como os algarismos arábicos em substituição aos romanos, de difícil manipulação para cálculos, jogos como o de xadrez e a própria arte caligráfica". Na culinária, afirma o autor, tais aspectos podem ser percebidos a partir do consumo do café, do azeite (do árabe az-zayt) e de muitos outros temperos, como o açafrão (*az- zaHafrãn*), a noz moscada, o cravo, a canela, pimentas e outros condimentos. Já na música, que ganhará destaque na parte final desta pesquisa, de acordo com o historiador, o alaúde de origem árabe, tem "vasta descendência americana, procriando em verdadeiras famílias de instrumentos", tais como "quatro, cinco, seis e o oitavo venezuelano, a bandola na Colômbia, Venezuela e Cuba, o três e o requinto caribenho, o bandolim e o cavaquinho brasileiro, a charanga do altiplano andino e o banjo dos negros norte-americanos". Aliado a esses instrumentos de corda, soma-se também a gaita árabe, "possível antecessora da gaita ibérica, e do adufe, precursor do pandeiro". Além disso, afirma ele, "os árabes trouxeram à Europa o algodão, a laranjeira, a sericicultura, o cultivo do arroz e da cana-de- açúcar, esta tão fundamental à obra inicial de nossa colonização".

Tais fatos refletem diretamente na maneira como é percebida a diáspora árabe moderna em praticamente toda América Latina. No Brasil, entre 1884 e 1941, ainda de acordo com Truzzi (2008, p. 240), os italianos, portugueses e espanhóis dominavam o movimento imigratório, nos quais os "sírio-libaneses encontravam-se em sétimo lugar". Em São Paulo, especificamente, lembra ele, "apenas três etnias majoritárias acima mencionadas e mais japoneses e alemães precederam os sírios e libaneses em termos de volume". Já no caso argentino, destaca o autor, "italianos e espanhóis somaram aproximadamente dois terços do total de imigrantes".

Logo, Truzzi (2008, p.241) afirma que, em 1909, o pesquisador argentino Juan Alsina, ao se deter sobre a imigração em 1909, observou o aumento da entrada de russos (provavelmente judeus) e sírios, que chegaram a ocupar o terceiro e quarto lugares, precedendo franceses, austríacos, alemães, ingleses, portugueses e outras nacionalidades europeias que foram sempre o primeiro núcleo contribuinte da população argentina . Truzzi aponta que, segundo Alsina, em relação ao total da população estrangeira no país em 1909,

os sírios constituíam o quinto contingente, atrás apenas de italianos, espanhóis, franceses e russos.

Ainda, segundo Truzzi, em outros destinos da América do Sul, a diversidade espacial e a presença dos árabes, mesmo que em menor quantidade, também foi significativa,

> não importa se nos Andes venezuelanos, na "Guajira" colombiana, nos "cerros" chilenos de Las Condes, ou nas ruas empoeiradas de povoados da pampa argentina, "el turco buhonero", vendedor de quinquilharias constituiu figura comum. Isso além das concentrações nos maiores conglomerados urbanos: Montevideo no Uruguai, Santiago no Chile, La Paz e Santa Cruz de la Sierra, na Bolívia, Valencia na Venezuela, Lima e Cuzco no Peru, Bogotá e Barranquilla, esta na Colômbia caribenha, inspiradora da Calle de los turcos de Macondo, no famoso romance de Gabriel García Márquez (TRUZZI, 2007, p. 363).

Em suma, nesses dois últimos trechos aqui citados, principalmente sobre a questão argentina, Truzzi demonstra bem, até mesmo de forma quantitativa, a relação colonial e eurocêntrica que imperava na América Latina no começo do século XX, que molda definitivamente as relações socioculturais neste continente até os dias de hoje, assim destacado e percebido pelos teóricos estudados nos capítulos anteriores (Shohat e Stam, 2006; Said, 2011; Bhabha, 2014). Ainda, o autor destaca a figura do vendedor árabe em todo continente sul-americano ("*el turco buhonero"*), como algo que permeia a narrativa e o imaginário de toda imigração sírio-libanesa moderna no Brasil - principalmente através da figura do mascate -, como veremos a seguir.

4.2 A emigração e as narrativas para além de *Bilad al-Cham*

Semelhante a outros países nas Américas, principalmente à Argentina e Estados Unidos, a vinda em massa de imigrantes do Oriente Médio para o Brasil inicia-se, de acordo com Pinto (2010, p. 21), a partir de 1880, ou seja, as últimas décadas do Império Otomano. Segundo o autor, "o processo de emigração deu-se principalmente na área geográfica conhecida como *Bilad al-Cham* (Territórios de Damasco) ou *Suriya* (Síria)". Nesse território, "algumas subdivisões regionais tinham uma identidade geográfica, cultural e histórica própria como a Palestina (*Filistin)* ou Monte Líbano (*Jabal Lubnan*)", embora estas também fossem percebidas como parte integrante da Grande Síria, assim como destacado no segundo capítulo. A primeira comunidade emigrante foi composta, em sua grande maioria, por árabes cristãos que buscavam maior liberdade do Império Otomano, regido por leis majoritariamente islâmicas, de acordo com o Corão (xaria) e que enfrentavam difícil situação econômica,

política e religiosa devido à própria crise desse império - questões estas discutidas no segundo capítulo da tese.

Segundo o historiador, a emigração sírio-libanesa para o Brasil não decorre da totalidade dos territórios da Síria, do Líbano ou da Palestina. Na verdade,

> os locais de origem dos imigrantes árabes no Brasil se concentram nas regiões montanhosas do Líbano e da costa da Síria, o que se articula bem com o estudo da Akram Khater (2001), conectando a emigração libanesa com a crise da indústria da seda. Embora não existam estudos comparáveis para a emigração síria, pode-se supor que a região sul das montanhas (Safita, Mashta al-Hilu, Marmarita) e da planície costeira da Síria (Tartus) estaria sob influência dos processos presentes no Monte Líbano (PINTO, 2010, p. 41).

No entanto, acompanhamos a perspectiva dos principais pesquisadores brasileiros sobre a imigração sírio-libanesa, entre eles o próprio Pinto (2010), Lesser (2000), Truzzi (2008) e Meihy (2016), ao concordarem e apontarem que seria um grande equívoco afirmar que somente uma única causa/motivo teria resultado na primeira grande emigração sírio-libanesa moderna tanto para o Brasil quanto para o resto do mundo. Truzzi (2008), por exemplo, sugere que os cristãos emigraram em maior número devido, também, ao fato de possuírem uma mentalidade mais progressista e menos apegada ao solo do que os mulçumanos. Segundo ele, seria, assim, possível concluir que a união de fatores sociais, econômicos, demográficos, políticos e subjetivos desencadearam a primeira onda migratória para a "*Amrika"*.

Sabe-se que, porém, em 1861, a região do Levante presenciou uma grande perseguição cristã, fazendo com que muitos desses indivíduos migrassem e fossem obrigados a deixarem seus lares. Somando-se a isso, uma narrativa muito presente é a visita de Dom Pedro II à Grande Síria em 1876, assim relatada no livro do intelectual árabe-brasileiro contemporâneo Roberto Khatalab, intitulado *As viagens de D. Pedro II: Oriente Médio e África do Norte, 1871 e 1876*, baseado nos relatos de viagem registrados nas mais de cinco mil páginas do então imperador. Segundo o autor, que descreve essas viagens de maneira romântica e peculiar, a passagem de D. Pedro II teria estimulado a vinda de alguns imigrantes sírio-libaneses.

> Montado em uma égua branca e acompanhado de uma comitiva de intelectuais e grandes fazendeiros, o imperador era admirado por onde passava pela sua simplicidade e tinha interesse não só em conhecer paisagens e povos diferentes, mas também em divulgar a "terra dos papagaios", mostrando que a "*Amrik"*não se resumia à América do Norte. D. Pedro II pode ser considerado o primeiro relações públicas brasileiro, descrevendo o Brasil aos povos árabes, africanos e europeus como um imenso e fascinante paraíso a ser desbravado (KHATLAB, 2015, p. 3).

De fato, a alta taxa de emigração concentrada em determinadas regiões da Síria e do Líbano sugere que as representações do Brasil, como uma terra de oportunidades e prosperidade que circulavam através das redes de relações interpessoais (parentesco, amizade, vizinhança, etc.), tiveram um papel fundamental na cadeia de tomadas de decisão que levaram à emigração. Além disso, na maioria dos casos, a emigração não era um projeto simplesmente individual, uma vez que se inscrevia em estratégias de contemplação da renda familiar (Truzzi, 2008; Pinto, 2010). O próprio ato de emigrar dependia muitas vezes da organização financeira por parte da família e amigos que contribuíam com o valor necessário para a empreitada.

Segundo Pinto (2010, p. 52), uma vez iniciada a emigração para o Brasil, "ela expandiu-se em rede". Tal fato se deu, pois muitos imigrantes 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 produção emigrar para o Brasil". Além disso, aponta o autor, notícias sobre medidas restritivas como as cotas de imigração, adotadas pelos Estados Unidos nos anos de 1920, e pelo Brasil, na década de 1930, poderiam fazer com que os emigrantes mudassem o destino planejado e fossem para o país com mais possibilidade de acolhê-los. Assim, havia uma permanente reorientação do fluxo migratório entre os países da América, "moldado pelas informações, tanto verdadeiras quanto falsas, que circulavam nos portos de escala onde os emigrantes árabes concentravam-se na sua trajetória migratória" (PINTO, 2010, p. 54). Alguns exemplos dessa constante mudança de rumos são descritos na própria literatura produzida pelos intelectuais árabe-brasileiros. De acordo com o pesquisador

> esses dilemas aparecem no relato do escritor Salim Miguel (2007) sobre o processo de imigração de seus pais do Líbano para o Brasil. Eles pretendiam ir para os Estados Unidos através do México, uma vez que a cota para "orientais" estabelecida pelo governo americano estava esgotada, mas tiveram o visto mexicano negado devido a uma inflamação ocular do pai de Salim Miguel. Decidiram então mudar os planos e seguir para o Brasil. Porém, ao chegar a Marselha, souberam que deveriam esperar dez dias pelo navio para a América do Sul e as despesas na cidade francesa quase os fizeram desistira da viagem (PINTO, 2010, p. 55-56).

Além disso, aponta o autor, outro fator importante a ser destacado, já brevemente apontado acima, é a diminuição da renda proveniente da seda aliada à fragmentação da propriedade fundiária devido ao crescente número de herdeiros. Assim, os camponeses do

Monte Líbano foram obrigados a buscar recursos financeiros para evitar o declínio socioeconômico. No início da crise, afirma Pinto, muitos migraram para as cidades próximas, como Damasco ou Beirute, ou para os grandes centros urbanos do Império, como Alepo, Bursa e Istambul. Outros foram para o Egito, que já era um destino comum nas rotas de migração do Império Otomano - não por acaso, assim como foi ressaltado anteriormente, a *Nahda* começa no Cairo. No entanto, nenhum desses destinos poderia oferecer uma inserção econômica suficientemente dinâmica para sustentar a esperança de enriquecimento rápido que os imigrantes buscavam. Com isso, a América apareceu como o destino principal do fluxo migratório (PINTO, 2010).

Desta forma, podemos afirmar também, em consonância com Pinto, que os motivos da escolha dos países americanos são múltiplos e, por vezes, subjetivos. Ainda, segundo o historiador, não é correta a ideia de que a América era a "terra incógnita" para os emigrantes árabes. Para ele, tal ponto justifica-se a partir de alguns relatos que reafirmam a presença de árabes antes da primeira grande leva imigratória, como, no século XVIII, quando "um padre caldeu, Elias al-Musulo al-Kaldani, natural de Mosul, esteve na América Espanhola e provavelmente no Brasil" (PINTO, 2010, p. 34). O próprio padre, ao retornar à Grande Síria, escreveu o relato de suas viagens, com informações sobre as regiões da América.

Além disso**,** sabe-se também da narrativa do líder religioso mulçumano, o imã Abd al-Rahman al-Baghdadi al Dimachqio, que, no início do século XIX, viveu por três anos no Brasil. A estadia de al-Baghdadi está descrita no livro publicado sob o título *Deleite do estrangeiro em tudo que é espantoso e maravilhoso: estudo de um relato de viagem Bagdali*. Em suma, trata-se do próprio relato do imã bagdali, que viajou o Brasil em um navio do Império Otomano e, ao longo do percurso, encontrou-se com mulçumanos africanos que já viviam no país à época. Com termos em árabe, turco-otomano, francês, grego, português e tupi-guarani, o relato ajuda-nos a compreender o processo por meio do qual as autoridades religiosas - neste caso Al-Baghdádi - tentaram promover uma mediação entre o Islã e a realidade cultural afro-brasileira da época, algo que reflete, até hoje, em rituais religiosos afro-brasileiros em diferentes regiões do país, majoritariamente no sul, sudeste e nordeste, mas que ainda é carente de pesquisas mais atentas de cunho antropológico.

O argumento de Paulo Hilu da Rocha Pinto aqui discutido, ou seja, de que o Brasil não era uma terra desconhecida, pode ser constatado também na obra de intelectuais árabe-brasileiros ao reforçaram a ideia de que o movimento emigratório dos sírio- libaneses não foi, por vezes, decorrente de fugas obrigatórias, sem sentido, mas sim uma *escolha*, uma opção pensada, um caminho a ser seguido não somente por trabalhadores do campo mas

também por escritores, artistas e intelectuais, assim como veremos no último capítulo. Ou seja, o Brasil visto como a *terra da promissão*, um sonho, uma conquista, com similaridades entre os povos, com características hospitaleiras e harmônicas: a nova e infindável Andaluzia.

Este discurso, baseado em reciprocidade e semelhança entre as culturas árabe e brasileira pode ser percebido no livro *Imigração árabe, 100 anos de reflexão*, da escritora árabe-brasileira Claude Fahd Hajjar, publicado originalmente em 1985. Logo no prefácio, Rezkalla Tuma afirma que a imigração árabe no Brasil foi "voluntária" e que "sua história é sempre cheia de realidades, fantasia e estórias". Já na introdução, a busca pela valorização da cultura árabe e a sua capacidade intelectual é destacada.

> Aqui no Brasil, o imigrante se transformou e usou toda a sua energia psíquica no seu processo de aculturação, introduzindo na língua e na cultura brasileira antes totalmente desconhecidas para ele. Paralela à *luta de aculturação*, existe a elaboração do luto psicológico, pela perda da mãe pátria somada a outras perdas radicais, como a de familiares, amigos, costumes, etc. Todas estas perdas fazem com o seu espirito criativo e empreendedor que venha a elaborar o seu luto através da organização da sociedade imigratória à qual pertence, reproduzindo na terra da imigração toda estrutura comunitária que o mantém vinculado à sua terra de origem (FAHD HAJJAR, 1985, p. 19, grifo nosso).

Um ponto a ser observado, grifado no trecho acima, é uso da expressão *luta pela aculturação*, que reforça a ideia gramsciniana da cultura percebida como um campo de disputas de significados, de lutas simbólicas, representadas discursivamente através de diferentes enunciados, assim como ressaltado e discutido no primeiro capítulo desta tese (Bakhtin, 2003; Williams, 1979; Hall, 2016).

Logo, nessa mesma obra, no sentido de reforçar o discurso de reciprocidade, Hajjar (1985, p. 19) destaca um trecho proveniente dos mesmos relatos de viagem do então imperador do Brasil, D. Pedro II ao Oriente Médio, já aqui mencionada: "Damasco é uma esmeralda no meio da areia e de seixos. A cidade é toda cercada de vegetação. As tamareiras e os salgueiros que margeiam o Rio Barada abundante de águas produzem em contraste com a aridez das colinas um efeito delicioso".

Além disso, não por acaso, na abertura do primeiro capítulo, Fahd Hajjar (1985, p. 21) afirma que "a presença árabe na América Latina é uma extensão da herança daquele povo na Península Ibérica, do Século XII ao XIV". Aqui, a relação com a Andaluzia é explicitada através de argumentos históricos, potente instrumento discursivo. Assim, a autora retoma e ressignifica um episódio histórico/simbólico ao chamar atenção para documentos que evidenciam que, nas caravelas do colonizador português Pedro Álvares Cabral, no ano de 1500, estavam também os árabes. Segundo a escritora, "centros Náuticos de Sagres, Pallos

(de onde saiu Colombo), e de Veneza, utilizavam cartas marítimas árabes; esses eram conhecidos como excelentes navegadores e profundos conhecedores das posições estelares". Assim, sintetiza ela: "os árabes nasceram no Brasil com o seu descobrimento". Ou, de maneira mais explicita: "os soldados espanhóis trazidos para cá tinham o sangue árabe nas veias pela miscigenação de séculos de dominação árabe na Península Ibérica". Ainda, segundo a escritora árabe-brasileira,

> essa miscigenação do espanhol arabizado com os índios fez nascer um novo tipo americano. Em ambiente favorável, desperta o ancestral instinto aparentemente adormecido, e eis novamente o beduíno dos desertos africanos e da Arábia em plena planície sul-americana. Mantém intactas as potencialidades dos seus antepassados, qualidades preteridas pela vida urbana. É rebelde, valente e audaz (FAHD HAJJAR, 1985, p. 22).

Neste sentido, Fahd Hajjar (1985, p. 60), ao refletir sobre o deslocamento da cultura árabe para o Brasil, indaga: "como entrar em contato com a idade média e a formação dos países europeus sem estudar, pesquisar e conhecer toda a participação árabe desse período?". Tal questionamento demonstra novamente uma clara disputa pela cultura, assim como quando a autora afirma que "os livros de história ocidentais mal se referem a esse período, pois o consideram a sua vergonha", ou seja, para a autora, tais obras ocidentais "pecam contra a sua própria formação verdadeira, pois não se pode erradicar da memória dos povos os nove séculos da presença árabe na Europa e toda a sua contribuição para a formação do atual povo europeu".

Neste sentido, Edward Said (2011, p. 33) mais uma vez nos auxilia e nos conduz para o tema do próximo subcapítulo, de suma importância para a tese, ao apontar que "a inovação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente". Para ele, o que inspira tais reivindicações não é apenas a divergência quanto ao que ocorreu no passado e o que teria sido esse passado, mas "também a incerteza se o passado é de fato passado, morto e enterrado, ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas". Logo, esse problema alimenta e gera discussões de toda a espécie "acerca das influências, responsabilidades e julgamentos, sobre realidades presentes e prioridades futuras". Em outras palavras, a maneira como olhamos e interpretamos a história está em constante diálogo com o presente e com aquilo que objetivamos para o futuro.

4.3 A trajetória social e cultural dos primeiros imigrantes sírio-libaneses no Brasil

A chegada, no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, de milhares de imigrantes de fala e cultura árabe provenientes de diversas regiões do Oriente Médio – em particular Líbano, Síria e Palestina – e a narrativa referente à bem-sucedida instalação e adaptação constituem um importante capítulo da história da imigração no Brasil. Tal fato justifica-se em grande parte, pois o principal discurso sobre a trajetória da comunidade árabe no Brasil é marcado por uma intensa e vertical mobilidade social por parte da segunda e terceira gerações que já nascem em território nacional. Essas gerações, segundo os autores pesquisados, contribuíram para o desenvolvimento de praticamente todas as esferas profissionais e culturais da sociedade brasileira, da política à produção artística e intelectual, passando, principalmente, pelo comércio e pela indústria de bens manufaturados (Lesser, 2000; Pinto, 2010).

De acordo com Truzzi (2007, p. 360), a pretensão inicial dos árabes recém-chegados era, de fato, "uma imigração temporária, destinada a redimir suas famílias de situações sociais e econômicas difíceis, desfavoráveis". No entanto, aponta o historiador, "o que pretendia ser provisório acabou se tornando permanente e, em vez de o imigrante retornar, a família é que o acompanhou. Irmão puxando irmãos, filhos, esposas, primos, pais, tios, avós, conterrâneos, conhecidos". Cadeias migratórias foram assim compostas e redes de parentes, amigos e conterrâneos logo se articularam. Assim, "os contatos que cada um tinha plasmaram uma geografia peculiar, imaginária nas mentes de cada emigrante".

Sayad (1998), neste ponto, nos ajuda a elucidar a questão ao afirmar que aqueles emigram precisam acreditar na condição transitória, uma vez que deverão abandonar o universo social, econômico, político, cultural ou moral ao qual pertencem e que deverão aceitar viver num país estrangeiro. Ser estrangeiro e ser imigrado não seria, assim, segundo o autor, a mesma coisa, pois enquanto a categoria de estrangeiro remete a um estatuto jurídico, a categoria de imigrado refere-se a uma condição social com todos os percalços de uma real existência. O árabe, neste momento e sentido, desloca-se da condição de *estrangeiro* para a de *imigrante* no Brasil.

Ainda, segundo Pinto (2010, p. 48), antes de 1874, a documentação sobre a imigração é quase inexistente e, mesmo depois que as estatísticas começaram a ser sistematicamente coletadas e publicadas pelo governo federal, elas apresentam grandes lacunas e contradições. Clark Knowlton (1960, p. 37), uma das primeiras referências bibliográficas em estudos sobre imigração árabe no Brasil, afirma que, até 1892, todos os imigrantes provenientes do Oriente Médio eram classificados como "turcos", reproduzindo a ideia de que o Império Otomano era um "Império turco". Assim, os termos "turco-árabes" e

"turco-asiático" também aparecem nas fontes, algo que estigmatizava e incomodava sobremaneira os imigrantes sírio-libaneses da época, assunto que discutiremos no decorrer deste capítulo. Já no começo do século XX, o termo *sírio* passou a ser utilizado para identificar aqueles provenientes das regiões que eram historicamente designadas como Síria. Logo, a partir de 1926, ano de criação do Líbano como Estado-nação, sob o mandato francês, o termo *libanês* passou a ser utilizado para classificar os imigrantes provenientes daquele novo país, ou seja, a questão discursiva/terminológica sempre esteve presente.

> O levantamento preliminar das listas de passageiros de navios que entraram no porto do Rio de Janeiro em diferentes anos em 1899 e 1908, feitos por Natália Rodrigues Mendes, no Arquivo Nacional, mostrou o uso de categorias como "otomanos", "turco", "levantino", "árabe" e, eventualmente, "sírio", para designar passageiros que chegavam do Oriente Médio. A partir de 1904, o termo "sírio" tornou-se cada vez mais frequente, substituindo, gradualmente, categorias genéricas como "turco" e "levantino" (PINTO, 2010, p. 49).

Estes dados estão de acordo com o uso do termo *sírio* desde o final do século XIX, como proposto por Knowlton (1960, p. 39-41). Da mesma maneira, até os anos 1920, o *sírio* era usado como termo de identidade coletiva pelos intelectuais e instituições da comunidade árabe no Brasil, assim como constatado nos periódicos analisados no quinto capítulo desta tese. Tal complexidade e fluidez do termo justifica, mais uma vez, a utilização dos termos *árabes* e/ou *sírio-libanês* para denominar o coletivo de imigrantes de fala e cultura neste trabalho.

Neste contexto, para Pinto (2010, p. 50), os momentos de maior imigração árabe se deram entre 1904 e 1914, no período das tensões anteriores à Primeira Guerra Mundial, "com um pico de 10.886 imigrantes em 1913". Segundo o autor, após a interrupção causada pela guerra, "o fluxo migratório ganhou novamente intensidade entre 1920 e 1926, um período de grande instabilidade no Oriente Médio devido à instalação do mandato francês sobre a Síria e o Líbano", como vimos anteriormente. Em seguida, ao longo da década 1930, após a adoção de um sistema de cotas de imigração para cada nacionalidade, a imigração árabe declinou significativamente, para somente voltar a crescer nos anos de 1950. Já em 1934, a definição de imigrantes foi mudada para ser todo aquele que ingressasse no país para exercer um ofício ou profissão por mais de 30 dias. A distinção entre *imigrante* e *não imigrante* foi trocada, em 1938, pela classificação dos visitantes estrangeiros em *temporários* e *permanentes*, sendo estes os estrangeiros que entravam no país com intenção declarada de residência (KNOWLTON, 1960, p. 35-36).

Em suma, a imigração árabe foi o sétimo maior fluxo migratório estrangeiro para o Brasil, logo em seguida da russa, na primeira metade do século XX, entre os anos de 1884 e 1943, como podemos observar na tabela a seguir:

Tabela 1 - Fluxo de chegada de imigrantes no Brasil entre os anos 1884 e 1943

Todos os imigrantes	4.195.832	100%
Italianos	1.412.880	33,7
Portugueses	1.224.274	29,2
Espanhóis	582.536	13,9
Japoneses	188.769	4,5
Alemães	172,347	4,1
Russos	108,168	2,6
Turco-árabes	106.088	2,5

Fonte: KNOWLTON, 1960, p. 45

Tais dados refletem, assim como aponta Pinto (2010, p. 17, grifos nossos), na narrativa central sobre a presença árabe no Brasil percebida como "uma *saga* de imigrantes que teriam fugido da pobreza, opressão política e perseguição religiosa de um Império Otomano decadente". Segundo o autor, esses imigrantes "se radicaram nos centros urbanos brasileiros, onde iniciaram suas atividades econômicas como *mascates*", figura muito presente no imaginário coletivo da imigração sírio-libanesa brasileira.

De acordo com Lesser (2000, p. 99), a figura do mascate, também conhecido por caixeiro-viajante é o "protótipo da integração econômica do árabe em território nacional", constituinte de uma "etnicidade árabe-brasileira". Segundo ele, as relações sociais formadas sob o pano de fundo do pertencimento étnico árabe permitiram a construção de novas economias de escala, na medida em que catalisaram o estabelecimento de vínculos comerciais atacadistas e varejistas. Assim, as redes estabelecidas facilitaram e possibilitaram a formação de linhas de crédito entre os próprios comerciantes e também entre comerciantes e clientes, estimulando a maior disseminação dos mascates pelo território, alcançando cidades do interior não inseridas nas rotas comerciais já estabelecidas. O advento do crédito, para o autor,

caracterizou-se como uma "inovação radical num país que apenas recentemente havia trocado o trabalho escravo pelo assalariado".

Além disso, segundo Truzzi (2008, p. 54), a atividade de mascateação tinha várias vantagens. Em primeiro lugar, ela não necessitava de qualquer habilidade ou soma significativa de recursos. Ou seja, os que ainda possuíam pouca experiência começavam carregando caixas e malas dos já treinados e, mesmo ainda falando precariamente o português para efetuarem a venda, saíam por conta própria. Em outras palavras, mesmo enfrentando inúmeras dificuldades ao longo do caminho, com "ânimo e juventude, sempre esteve aberta a possibilidade de encher um tabuleiro ou mala de bugigangas variadas e vendê-la em bairros da capital, do interior ou nas zonas rurais carentes das novidades do comércio da capital".

Ainda, de acordo com Truzzi, mesmo que a principal ocupação do árabe em seu país de origem tenha sido a agricultura, em toda a América do Sul, a maior parte escolheu como profissão o comércio. Logo, esses imigrantes

> embrenharam-se por essas terras como mascates, [...] como autênticos bandeirantes, difusores das novidades da capital nos rincões mais recônditos. Caixa ou mala, às costas ou em lombo de burro, vendendo quinquilharias de todo tipo - linhas de costura, fósforos, roupas, tecidos, bijuterias, alimentos, - todas mercadorias de consumo popular (TRUZZI, 2007, p. 363).

A presença de imigrantes sírio-libaneses em todo Brasil é atribuída por Truzzi como um fenômeno denominado "efeito-corrente", ou seja, a presença de cada imigrante nas cidades mais longínquas do interior do Brasil pressupunha uma ligação com aqueles outrora estabelecidos nos grandes centros comerciais. De fato, os árabes e seus descendentes espalharam-se por todo o território nacional, em diferentes níveis do espectro social. Segundo Rocha e Pinto (2010, p. 15), a exogamia, ou seja, o casamento com membros fora do grupo étnico, praticada desde os primeiros imigrantes, expandiu a presença e a inserção social dos sírio-libaneses no Brasil. De acordo com o autor, embora não existam estáticas confiáveis, uma vez que o censo brasileiro "não permite o registro de identidades étnicas, apenas de identidades raciais – as estimativas do número de árabes e seus descendentes no Brasil variam de três a 16 milhões de pessoas". Tais estatísticas não devem ser observadas como "reflexos diretos de realidades demográficas ou identitárias", mas sim, como um "artefato discursivo que reflete a busca de afirmação e o crescente reconhecimento da comunidade árabe como parte integrante da narrativa nacional brasileira" (KARAM, 2007, p. 10-13), algo que é reproduzido e representado até os dias de hoje.

Logo, mesmo ao utilizarmos a hifenização sírio-libanesa, antes de avançarmos na discussão e observamos as maneiras pelas quais os árabes se inseriram na sociedade brasileira, é mais do que necessário ressaltar que a comunidade árabe no Brasil apresenta uma vasta diversidade interna em termos de referências identitárias, a começar pela denominação de *turco*, atribuída pela sociedade brasileira aos imigrantes e seus descendentes. Os que aqui chegavam eram chamados de turcos por possuírem passaporte do império turco-otomano. Tal forma de identificação causava grande desconforto em praticamente toda a comunidade migrante, diversificada, pelo fato de, justamente, o árabe sírio-libanês cristão tentar escapar de algo que o oprimia e o estigmatizava - um dos fatores chaves para a compreensão da reconstrução identitária reivindicada.

Segundo Pinto (2010, p. 16), tais identidades podem ser "étnicas (do 'árabe' genérico ao 'sírio-libanês' criado no Brasil), locais (Beirute, Zahle, Belém, Jerusalém, Homs, Alepo ou Damasco) ou nacionais (sírio, libanês, palestino)". Somando-se a isso, existe, entre os árabes no Brasil, uma ampla multiplicidade de confissões religiosas cristãs, entre elas: católica romana, maronita, ortodoxa (antioquina, melquita) e mulçumanas (sunita, xiita, drusos e alauítas). Essas diferenças religiosas também relacionam-se com as formas pelas quais a cultura árabe está em constante ressignificação. Há também judeus de fala e cultura árabe em nosso país.

Logo, os árabes e seus descendentes, mais do que uma simples presença demográfica, constituem uma referência cultural marcada simultaneamente pela alteridade étnica e por uma grande facilidade de se adaptar e se integrar à paisagem cultural brasileira. Além disso, vários elementos culturais árabes, tais como a culinária e as formas de organização das práticas comerciais, foram incorporadas ao universo cultural e social brasileiro.

Como outros grupos étnicos que chegaram ao Brasil no começo do século XX, os árabes aglomeraram-se em zonas centrais das principais cidades brasileiras, propícias ao comércio e a interação social e cultural, tais como a SAARA (Sociedade de Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega), no Rio de Janeiro; a Rua 25 de março, no centro de São Paulo; as ruas General Andrade Neves e Voluntários da Pátria, em Porto Alegre; e a Rua dos Caetés, em Belo Horizonte.

Segundo Knowlton (1961, p. 114), provavelmente a principal razão para o desenvolvimento de uma colônia árabe na rua 25 de Março, em São Paulo, se dá pelo fato de lá ter sido justamente o local onde os primeiros sírio-libaneses chegaram. Segundo o autor, à medida que desembarcavam navios em Santos transportando imigrantes, os sírios e libaneses

que já estavam em São Paulo iam recebê-los e os levavam para Rua 25 de Março, onde "lhes ensinavam os termos portugueses indispensáveis e os truques do comércio do mascate". Além disso, "forneciam-lhes mercadoria a crédito e depois mandavam-nos para o interior ou para os subúrbios da cidade para mascatear". Como consequência, gradualmente, "desenvolveu-se uma colônia considerável em torno do mercado". No início, imigrantes de outros países também ocupavam o local, como italianos e alemães. No entanto, de acordo com o autor, por volta de 1910, estes haviam sido expulsos do distrito e, ao eclodir a Primeira Guerra Mundial, os sírio-libaneses já dominavam quase exclusivamente aquela região, tornando-se, assim, um dos pontos mais importantes da comunidade árabe no Brasil.

Recentemente, fruto dos movimentos migratórios contemporâneos e da nova configuração econômica e social mundial, os chineses praticamente dominam o local. Hoje, apenas 40% das lojas são administradas pelos imigrantes ou descendentes de árabes que iniciaram e praticamente fundaram o comércio naquela região da cidade[76].

Já a região da rua da Alfandega, no Rio de Janeiro, funcionava também como centro econômico e cultural dos árabes na cidade carioca, então capital do Brasil. Conhecida nos anos 1920 como a "Pequena Turquia", segundo Pinto (2010, p. 65-67), a região era vista pelos próprios imigrantes e seus descendentes como um "espaço de expressão de tradições culturais que remetiam ao Oriente Médio e permitiam uma constante 're-elaboração' das identidades étnicas e nacionais". Para ele, "a própria paisagem urbana daquele local era demarcada por signos e objetos que evocam as múltiplas relações econômicas, simbólicas e pessoais que conectavam as realidades sociais no Brasil e no Oriente Médio", através da trajetória dos imigrantes árabes e seus descendentes. Além disso, assim como também analisa a autor - algo que será melhor discutido posteriormente -, esses denominadores culturais compartilhados pelos imigrantes árabes "serviam para a negociação de múltiplas identidades que informavam tanto sua relação com o Oriente Médio quanto suas estratégias de inserção na sociedade brasileira". Essas áreas comerciais não devem ser observadas exclusivamente como um espaço de "expressão de identidades e formas de sociabilidade", mas também como um local de "mediação cultural", onde os "imigrantes árabes buscavam, através do convívio com aqueles que já estavam estabelecidos no Rio de Janeiro, adquirir saberes e práticas que eram essenciais para sua inserção na sociedade".

Esses centros podem, assim, ser também percebidos como locais de produção de subjetividades étnicas, algo que Appadurai (2005), assim como vimos no terceiro capítulo,

---

[76] Disponível em: <https://oglobo.globo.com/economia/arabes-perdem-espaco-para-chineses-na-rua-25-de-marco-15903781>. Acesso em: mai. 2017.

chamaria de *ethnoscapes*, ou seja, paisagens urbanas produzidas por grupos étnicos e que se relacionam às suas próprias origens e às dificuldades que enfrentam. Em outras palavras, algo que representa uma dimensão dos fluxos culturais simbólicos e que, em última instância, demonstra que a localidade não é sinônimo de fixação no espaço, mas sim produzida a partir de uma identidade baseada sobre certas imagens compartilhadas. Na elaboração dessa paisagem, segundo o autor, contribuem não somente a memória e suas produções nostálgicas, mas também as tecnologias de comunicação, como veremos no capítulo seguinte.

Isto posto, de acordo com Truzzi (2007, p. 363-364.), à medida que o século XX avançava, a imagem de um grupo étnico dedicado ao comércio foi se fixando. No entanto, ilustra o autor: "o balcão das lojas esteve longe de constituir o ponto de chegada de suas trajetórias". Grosso modo, superada as dificuldades da primeira geração, os que aqui chegaram tinha como objetivo comum proporcionar para seus filhos a ascensão socioeconômica via educação. Em outras palavras, "queriam vê-los como doutores – sobretudo médicos e advogados – e assim muitos o fizeram", aproveitando-se, inicialmente, "de clientelas cultivadas na própria colônia, que depois se estenderam a outros estratos sociais mais abrangentes".

Assim como aponta Pinto (2010, p. 18), as economias adquiridas através do comércio ambulante proporcionaram a esses imigrantes se estabelecerem no comércio formal, abrindo lojas e bazares. Em alguns casos, aponta o antropólogo, a prosperidade no comércio permitiu a seus descendentes entrar no setor de produção industrial. Como consequência, o "capital econômico conseguido no comércio e na indústria foi convertido em capital cultural, através do investimento na educação superior dos filhos nascidos no Brasil", algo que reflete diretamente na produção intelectual *mahjar* da época, como veremos no capítulo seguinte e na produção dos periódicos produzidos pela comunidade sírio-libanesa na primeira metade do século XX. Ou seja, os imigrantes queriam demonstrar que não eram apenas comerciantes, mas capazes de produzir intelectualmente e integrar a sociedade brasileira de forma plena e também atuante culturalmente. Através do ingresso nas profissões liberais de prestígio, como medicina, direito e engenharia, os descendentes dos imigrantes árabes obtiveram uma ascensão social extremamente rápida, algo que lhes permitiu, também, uma integração positiva nas classes médias e elites urbanas brasileiras, através do matrimônio com famílias tradicionais e da adoção de um estilo de vida burguês. Alguns autores, como Knowlton (1960), afirmam que as gerações de descendentes de sírio-libaneses nascidos no Brasil estariam em um processo contínuo de assimilação cultural, desencadeado pela integração

social, o que levaria à diluição de sua identidade étnica ou sua substituição pela identidade nacional.

Aqui, Frederik Barth (1998, p. 195-106), abordado no primeiro capítulo, nos auxilia sobremaneira nesta questão, ao afirmar que os grupos étnicos não devem ser analisados pela ocupação de territórios exclusivos ou pelos diferentes modos pelos quais eles se conservam, mas sim por uma expressão e validação contínuas. Em outras palavras, os grupos étnicos estão em constante fluxo cultural, uma vez que processos de diferenciação e criatividade cultural geram variações culturais entre as gerações e, mesmo entre os distintos indivíduos que os constituem. Logo, não há como compreender a dinâmica social dos árabes no Brasil sem analisar os processos de configuração das suas fronteiras, de construção e transmissão de suas tradições culturais e da codificação das mesmas identidades.

Nesse sentido, uma análise dos modelos interpretativos e do universo discursivo da literatura sobre os imigrantes árabes revela que tanto os estudos acadêmicos quanto os não acadêmicos seguem uma narrativa central que foca especialmente nos processos estruturais da integração dos imigrantes árabes na sociedade brasileira. Truzzi (2008), por exemplo, descreve a trajetória bem-sucedida dos descendentes dos imigrantes árabes nas profissões liberais e no universo da política como uma prova de sua plena integração social. Já as questões voltadas à construção e negociação das identidades étnicas (árabe, sírio-libanês, síria, libanesa) na sociedade brasileira são também tratadas na obra de Truzzi, mas ocupam um lugar mais central nos estudos produzidos por Jeffrey Lesser (2001), John Karam (2007) e Meihy (2016). Pinto (2010), por sua vez, possui um olhar mais crítico sobre toda a trajetória sírio-libanesa, tanto na questão da ascensão social, quanto referente à construção e ressignificação das identidades árabes na diáspora moderna.

Os estudos sobre a presença árabe no Brasil, como os de Truzzi (2007) e Lesser (2001), segundo Pinto (2010, p. 18), escapariam, assim, de uma "visão essencialista da identidade étnica, adotando uma abordagem da etnicidade sírio-libanesa que ressalta os processos de sua produção através da interação dos imigrantes com a sociedade brasileira". Ainda é mais expressivo o fato de as questões que guiam e baseiam essa narrativa terem sido elaboradas por alguns intelectuais da própria comunidade árabe no Brasil. Ou seja, ambos estruturam os principais pontos da narrativa, que começa com os emigrantes expulsos de sua terra de origem, passa pela dura vida dos mascates e chega no sucesso econômico, na integração social e na construção de instituições comunitárias.

Pinto (2010, p. 19), aponta, ainda, que as influências das representações sobre a imigração árabe produzidas pela comunidade sírio-libanesa sobre os trabalhos acadêmicos

"não se limitam ao binômio analítico ascensão/integração social". Dessa maneira, muitos dos mitos da imigração, "que tematizavam a pobreza, opressão e intolerância religiosa do Império Otomano, entraram para o quadro interpretativo de pesquisadores da imigração árabe no Brasil". Segundo o autor, o qual concordamos plenamente, "o caráter mítico desses temas não deriva da sua 'verdade' ou 'falsidade'", mas sim do fato deles justamente possuírem a função de "produzir um sentimento de coesão e origem comum ao grupo social e culturalmente heterogêneo como era aquele dos imigrantes árabes". Em outras palavras, "os mitos da imigração foram concebidos como causas gerais que dariam unidade a um fenômeno complexo como a imigração do Oriente Médio". Tais fatores nos fornecem valiosas pistas que nos ajudam a explicar o porquê da inserção dos árabes em diversos campos, principalmente no da representação legislativa e executiva política, não somente no Brasil, mas em toda a América Latina.

Nesse sentido, a inserção dos imigrantes árabes na política brasileira acontece especialmente partir da segunda metade do século XX. Segundo Truzzi (2008, p. 214-215), tanto em 1962 quanto em 1966, o número de cadeiras ocupadas por imigrantes o ou descendentes de árabes em São Paulo, por exemplo, tanto na Câmara Federal quanto na Assembleia Legislativa do Estado, já era muito desproporcional à expressão numérica dos sírio-libaneses da primeira e segunda geração na população do estado. Em 1962, "foram eleitos dez deputados federais e onze estaduais pertencentes à colônia (17% e 10% das vagas disponíveis respectivamente); em 1966, sete federais e 19 estaduais (12% e 17% das vagas)". Desde então, essa "sobre-representação da colônia no campo político parece que se fixou como tendência, não apenas em São Paulo, mas também em outros estados". Para o autor, é necessário ressaltar, de um ponto de vista estrutural, que esse "enraizamento social" alcançado por estes imigrantes e seus descendentes no Brasil, responsável, em ampla medida, pela entrada de contingentes significativos na política, somente foi possível dadas as características do "meio receptor", ou seja, uma "sociedade heterogênea e relativamente aberta", em processo de expansão econômica e mudança, com estruturas democráticas ainda recentes, "formada por diferentes estratos sociais pouco consolidados, que colocava, lado a lado brasileiros de várias gerações, imigrantes de variadas origens, filhos de imigrantes, descendentes da população negra e mestiça".

Isto posto, passamos para o próximo subcapítulo quando objetivaremos compreender as maneiras pelas quais as gerações seguintes, os agora árabe-brasileiros, se estabeleceram e construíram seus vínculos, formando e construindo uma das comunidades étnicas com maior representação no Brasil.

4.4 A negociação e a representação identitária do árabe-brasileiro

De acordo com Lesser (2000), a presença dos árabes em praticamente todas as partes do território e o evidente êxito econômico de suas empreitadas logo começaram a despertar a atenção das elites - leia-se, também, governo - que se ressentiam do fato de que estes novos imigrantes não demonstravam intenções de aceitar plenamente a identidade *euro-brasileira*, hegemônica, vigente.

Tais características identitárias e social, de cunho colonial e imperialista, em relação aos imigrantes não europeus e norte-americanos, estão presentes na sociedade brasileira desde a época do Brasil Imperial, prolongadas nas primeiras décadas do século XX, período da República Velha (1899-1930). Estas questões persistiram durante o Estado de Novo de Getúlio Vargas (1937-1945) e foram reforçadas no período da ditadura militar brasileira (1964-1985), refletindo até os dias de hoje, influenciadas diretamente por políticas coloniais e imigratórias estipuladas nesses períodos e por leis de cunho estritamente securitário, que só começam a mudar, recentemente, com a nova Lei da Migração[77], que entrou em vigor em novembro de 2017.

Assim como assinala a antropóloga brasileira Giralda Seyferth (2002, p. 128), referência nos estudos migratórios no Brasil, as políticas de colonização e imigração no país, principalmente no final do século XIX e na primeira metade do século XX, grosso modo, sempre privilegiaram os europeus, sendo conjuntural, por exemplo a "primazia dos suíços e alemães na primeira fase do processo de implantação de colônias". Segundo ela, ninguém parecia duvidar da capacidade de trabalho dos europeus recém-chegados, além de existir e persistir certa unanimidade quanto à "suposição de inferioridade racial dos africanos, evidenciada no debate sobre o fim do tráfico e da abolição, e asiáticos, grupos sistematicamente desqualificados para imigração". Além disso, a mestiçagem e a distinção dos supostamente brancos/europeus, eram marcas presentes neste debate. Logo,

> o privilegiamento da "boa imigração branca", conforme enunciado do ministro Antonio Camillo de Oliveira em 1941, aparece, inclusive, em textos que tratam, prioritariamente, da cultura e sua definição luso-brasileira — caso de Fernando de Azevedo. A mestiçagem, portanto, tem duas faces: por um lado, inferioriza pela presença negra e indígena, nem sempre explicitamente mencionada [...]; por outro, é o processo por excelência de formação do povo e um dos indicativos da

[77] Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/L13445.htm>. Acesso em: dez. 2017.

> especificidade da nação [...]. De certa forma, a campanha de nacionalização [...] de motivações assimilacionistas pautadas por certas concepções de segurança nacional (inclusive por causa da situação de guerra após 1943), subordinou o abrasileiramento dos alienígenas ao caldeamento racial. A política imigratória delineada para o pós-guerra continuou vinculando a nacionalidade a questões biológicas conformadas pela ideia de raça e eugenia. O elemento pretendido devia ser *branco* e estar culturalmente mais próximo da formação nacional luso-brasileira, mantida na própria legislação imigratória a necessária vinculação ao processo de colonização do território, agora com o concurso mais persistente do trabalhador nacional (SEYFERTH, 2002, p. 147-148, grifo da autora).

E nesta conjuntura político-social nacional encontrava-se, obviamente, os imigrantes sírio-libaneses, que não eram nem europeus, brancos, asiáticos, tampouco negros, africanos ou nativos, assim percebidos por esta mesma sociedade. A ambiguidade *étnica-racial* tornava-se, deste então, uma marca constituinte da negociação da identidade árabe-brasileira. Assim como afirma Lesser (2000, p. 88) os "árabes eram tanto semelhantes (a maioria deles era cristã) quanto diferentes (não sendo considerados nem 'brancos' nem 'pretos', nem 'amarelos')". Ainda, a fisionomia do árabe, segundo o autor, permitia que os sírio-libaneses, muitas vezes, ocultassem sua etnicidade na multidão com uma mera troca de nome. A mesma alternativa não estava, por exemplo, ao alcance dos japoneses que, na mesma época, chegavam em grandes levas e também se estabeleciam no país, principalmente nas regiões sul e sudeste. Em suma, a incorporação dos árabes no imaginário cultural brasileiro não se deu sem grandes ambiguidades.

O fato é que, ao chegarem e permanecerem aqui, os imigrantes árabes depararam-se com um universo cultural no qual já circulavam algumas representações sobre quem eles eram e qual seria o seu lugar possível na sociedade brasileira. Assim, para Pinto (2010, p. 77) a construção da identidade árabe se deu em um processo de negociação entre fatores locais, nacionais e transnacionais. Assim como aponta o antropólogo, alguns desses fatores resultam da dinâmica interna da comunidade árabe, outros foram estabelecidos pela própria sociedade brasileira, e alguns podem ser observados como "consequência de processos culturais e políticos nas sociedades do Oriente Médio, assim como na Europa e nas demais comunidades árabes nas América". Logo, a maioria das representações sobre os árabes que já estavam presentes na sociedade brasileira decorriam do orientalismo europeu, embora, segundo o autor, se possa falar de "certas especificidades do orientalismo brasileiro". Ainda, "o orientalismo português", referência muito utilizada pelos intelectuais brasileiros para pensar as populações do Oriente Médio, "oscilava entre as representações dos árabes como um povo indolente e irracional e aquelas que colocavam como uma das matrizes culturais da 'nação

portuguesa'", algo que foi reforçado e ressignificado pelos intelectuais árabe-brasileiros na produção *mahjar,* como veremos no capítulo a seguir.

> A impossibilidade de atribuir aos imigrantes árabes um lugar fixo ou unívoco no sistema de classificação racial brasileiro foi explicitada na descrição que Everaldo Backeuser fez dos diferentes grupos de cor que apareciam no comércio ambulante do Rio de Janeiro. Depois de falar dos brancos, que definiu como "europeus, inclusive os judeus"; dos amarelos, "chineses e japoneses", esse autor afirma que os "sírios têm a tez muito tostada mas não se confundem com os amarelos" e segue falando dos "mulatos e negros" [...] Essa ambiguidade classificatória fez com que eles não fossem nem "proscritos", uma vez que sua entrada em território brasileiro não era proibida, nem "desejáveis", pois não se enquadravam no projeto de branqueamento do Brasil através da imigração (PINTO, 2010, p. 78).

Desta forma, é possível afirmar que essas ambiguidades marcaram e produziram a negociação de múltiplas identidades étnicas e nacionais atribuídas e também reivindicadas pelos imigrantes árabes. Percepção esta também compartilhada por Truzzi (2008, p. 91), ao afirmar que, se os sírio-libaneses no Brasil foram "irremediavelmente vistos como diferentes", como "característicos, quase sempre percebidos como portadores de uma diferença a mais", mesmo em relação a outros grupos de imigrantes europeus, "a anulação ou rejeição pelo próprio grupo de uma identidade étnica tão marcante tornou-se uma empreitada ao mesmo tempo complicada e arriscada". Ou seja, "sendo a percepção dos atributos étnicos difícil de ser revelada, a batalha da integração de uma identidade tão definida na sociedade receptora deslocou-se para outros campos", que envolvessem, de alguma forma, a "aceitação da diferença, tentando transformá-la do fardo de conotações suspeitas e negativas em um conjunto de qualidades positivas". É também nesse sentido que o mascate encarna uma espécie de "mito fundador da etnia", celebrado em poesias por intelectuais árabe-brasileiros. Nesta prática discursiva, a figura do mascate tratou, portanto, de "galvanizar esse conjunto de elementos apreciados, positivamente valorizados" pela sociedade brasileiras, "reunidos especialmente ao redor da ética do trabalho, ao mesmo tempo em que buscava dissipar dúvidas ou desconfianças em relação a traços culturais oblíquos remanescentes, comportamentos exóticos" e até mesmo outros valores não compatíveis com o novo ambiente sociocultural.

Portanto, essa negociação/ressignificação ou reconstrução das identidades sírio-libaneses, como também veremos a seguir, é aqui compreendida como uma necessidade de superação imposta pelo etnocentrismo hegemônico e também pelos estereótipos produzidos, que primeiro se exprimiu, hegemonicamente, através do designativo *turco* utilizado pela sociedade receptora brasileira.

De fato, de acordo com Pinto (2000, p. 79-81), o estereótipo do turco estava – e talvez até hoje esteja – associado, no imaginário cultural brasileiro do final do século XIX e início do século XX, "à ganância, dissimulação e busca pelo lucro predatório". Essas características "impuras" eram assim atribuídas àqueles "dedicados à atividade comercial por uma sociedade ainda marcadamente rural e pautada por um *ethos* aristocrático". A presença nos principais centros urbanos brasileiros de "imigrantes racialmente ambíguos" de acordo com os critérios de classificação vigentes, e que, "ainda por cima, dedicavam-se a atividades consideradas pouco nobres, como o comércio ambulante, gerava uma profunda aversão nas elites brasileiras". Logo, o preconceito contra os imigrantes árabes se "cristalizava em termos pejorativos como 'turco de prestação'"; algo que chegou a ser incluído nos dicionários de língua portuguesa, tornando-se uma categoria estigmatizante aplicável a outros grupos étnicos Aos *turcos*, foram remetidas "todas as características negativas de um 'Oriente' construído a partir de uma visão exotizante e depreciativa da cultura árabe, do cristianismo oriental e do islã", os quais eram invariavelmente confundidos nas representações que circulavam na sociedade brasileira. No decorrer do século XX, "esses e outros estereótipos degradantes foram constantemente mobilizados como forma de excluir os imigrantes provenientes do Oriente Médio do rol dos 'desejáveis' na sociedade brasileira".

Assim, como afirma Meihy (2016, p. 177), a língua árabe também foi um obstáculo para a integração rápida desses imigrantes. Segundo o historiador, "muitos descendentes de imigrantes libaneses contam que seus pais e avós evitavam falar em árabes com as crianças para que elas crescessem familiarizadas com o português", e, com isso, "fossem mais facilmente assimiladas pela sociedade local". Em determinados casos, "o uso do árabe não era apenas evitado no âmbito familiar, mas era até mesmo proibido", o que, para o pesquisador, "reforça o argumento de que a construção dos estigmas culturais sobre os libaneses era uma realidade que atingia fortemente o projeto social da família imigrante".

Em contrapartida, como forma de combate a esses estigmas e estereótipos, assim como afirma Truzzi (2008, p. 92), o "espírito de aventura e o instinto comercial desses imigrantes surgem como construção adequada à exaltação de seus sacrifícios e proezas". Ou seja, através da construção de uma narrativa confrontante, "o mito vira carne e osso na figura do mascate, como o autêntico bandeirante, pelo comércio, integrador e difusor das novidades da capital pelos sertões do Brasil afora". Logo, as "apologias ao redor de sua figura enveredaram pelo terreno de um trabalho árduo, de um esforço contínuo e incessante na luta pela sobrevivência, sempre embaladas num tom de valorização de um passado de sacrifícios".

Aqui, torna-se importante destacar que a invenção dessa identidade étnica na diáspora brasileira também servia a tal função: definir o grupo também em termos do que ele *não é,* ou não tem afinidade/semelhança - não sou negro, não sou indígena, não sou japonês. Nessa questão, os *outros* aparecem como uma dimensão central pois as identidades étnicas, como vimos no capítulo anterior, são justamente negociadas, fluídas, ambivalentes, móveis (BARTH, 1998; HALL, 2003) e também resultantes de interações com outros grupos mais ou menos favorecidos, que, no caso brasileiro, serviram de modelo a ser copiado ou rejeitado, especialmente em uma sociedade tão estratificada.

Ainda, segundo Truzzi (2008, p. 93), tal ressignificação, produzida principalmente a partir da segunda metade do século XX, resultou na ênfase quase "obsessiva em marcar distâncias em relação a conterrâneos de origem mulçumana e tudo aquilo que vulgarmente a eles se associa: islamismo, fanatismo, poligamia, costumes exóticos etc.". Logo, "a importância de se mostrar cristão e, sobretudo, plenamente ocidental representou um requisito de importância tal a ponto de gerar profundas divisões no seio da própria colônia".

No entanto, é preciso sinalizar que as instituições religiosas criadas pelos imigrantes árabes em diferentes estados brasileiros também tiveram um papel importante na organização dos espaços de identidade e circuitos de solidariedade que os constituíram como comunidade. Conforme aponta Pinto (2010, p. 106), "como existiam múltiplas identidades religiosas entre os imigrantes árabes e seus descendentes, esse processo não gerou um universo de identidade unificado", mas proporcionou, da mesma maneira que aconteceu com as identidades étnico-nacionais, "a configuração de um campo institucional que refletia essa diversidade", como já observado ao longo deste trabalho. Todavia, as diferenças institucionalizadas não "impediam que as diferentes vertentes desse pluralismo religioso dialogassem, interagissem e se confrontasse em torno de um universo cultural compartilhado".

Mesmo sendo de maioria cristã, os sírio-libaneses e seus descendentes, ao longo do século XX, tiveram grande dificuldades em fazer com que suas tradições religiosas fossem reconhecidas pela sociedade brasileira. Assim, segundo Pinto (2010, p. 108-112), havia uma "pressão cultural para que eles adotassem os dogmas e os rituais da Igreja Católica Romana", ou seja, as instituições religiosas católicas eram "refratárias ao reconhecimento das tradições do cristianismo oriental, mesmo aquelas das igrejas uniatas". Por esta razão, as igrejas uniatas, maronita e melquita levaram mais tempo para estabelecerem instituições próprias, justamente devido a esta hierarquia eclesiástica da Igreja Católica Romana no Brasil. Logo, até os anos 1930, a vida religiosa das comunidades maronita e melquita estava bastante vinculada às visitas esporádicas de padres vindos do Líbano. De acordo com o autor, as

presenças de autoridades eclesiásticas provenientes do Oriente Médio eram ocasiões fundamentais na constituição das comunidades religiosas como locais de intercessão "entre vínculos transnacionais que conectavam os imigrantes e seus descendentes com suas regiões de origem e as relações sociais que os inseriam e posicionavam na sociedade". Na maioria das vezes, tais eventos se construíam em palcos de "reivindicação de reconhecimento social" por parte dos imigrantes árabes e seus descendentes que eram "representados pela comunidade religiosa em questão, através de abertura de canais de diálogo com a elite e as autoridades políticas brasileiras".

Nesse sentido, os imigrantes árabes-mulçumanos somente começaram a criar suas instituições religiosas a partir dos anos de 1930. Assim como afirma Pinto (2010, p. 115), em confluências com as ideias de Truzzi (2008), além das dificuldades compartilhadas pelos outros grupos religiosos, esse atraso de institucionalização "pode ter sido influenciado pelo desejo de manter uma baixa visibilidade", ou seja, "não suscitar a mobilização das representações estigmatizantes do islã" que, como já observado, circulavam na sociedade brasileira".

Tal artifício identitário, de cunho comunicacional, utilizado pelos imigrantes árabes no Brasil, sugerimos chamar de *invisibilidade positiva* na negociação da própria identidade étnica. Em outras palavras, a etnicidade é acionada somente quando necessária, entre escolher pertencer e não pertencer, ser visível quando convém ou não chamar a atenção, ser invisível, na maioria das vezes, para assim evitar as consequências dos estereótipos negativos e estigmas produzidos pela cultura hegemônica cristã ocidental.

Algo que pode ser percebido até os dias de hoje, assim identificado pela antropóloga Silvia Montenegro ao analisar a identidade mulçumana na comunidade do Rio de Janeiro, em um processo que autora denomina de "des-etnificação do islã". Segundo Montenegro (2013, p. 40-41), a adesão a um islã "des-etnificado" na Sociedade Beneficente Mulçumana do Rio de Janeiro (SBMRJ), seria o resultado do "desenvolvimento histórico interno da instituição", fundada em 1950, e "organizada pela iniciativa de um grupo de pessoas que se reconheciam como árabes-mulçumanos". Segundo a autora, "os descendentes daquele pequeno grupo inicial contam que houve uma época em que se podia ver nas paredes da Sociedade retratos daqueles líderes internacionais que pugnavam pela unidade árabe". No entanto, hoje "já não há vestígios dessas alusões", e o que ela notou, em seu trabalho de campo, foi justamente um esforço entre os intelectuais da instituição para "des-etnificar o Islã, separando-o de qualquer associação como o componente árabe". Ainda, de acordo com a pesquisadora, "sentir-se parte da *Ummah* apareceria como único critério de distinção". Logo, "quando aqueles que se

sentem membros da *Ummah* são conscientes disso, criam entre si algum tipo de solidariedade mas vivem em territórios compartilhados com outras tradições religiosas mais numerosas", formando assim "uma minoria mulçumana". Nesse sentido, para ela, "ainda na definição do que seria minoria mulçumana, o critério é o de minoria religiosa". Portanto, para Montenegro, na SBMRJ, de maneira singular, opera-se um processo denominado por ela como "desarabização". Em outras palavras, uma "des-etnificação que tende a desvincular crescentemente a identidade islâmica de uma identidade árabe", algo que comprova, mais uma vez, a mutabilidade das identidades culturais.

Isto posto, além das instituições religiosas, na primeira metade do século XX em diante, os imigrantes sírio-libaneses no Brasil também se organizaram através de instituições étnico-nacionais, tais como clubes, associações e escolas. Segundo Pinto (2010, p. 100-101), as instituições de caráter étnico-nacional desenvolveram-se de maneira mais rápida que as de cunho religioso pois "atendiam a questões prementes tanto em relação aos laços mantidos pelos imigrantes árabes com suas regiões de origem quanto em relação à sua inserção na sociedade brasileira". Ainda, segundo o autor, as primeiras instituições criadas pelos imigrantes "refletiam a vontade de preservação de uma identidade coletiva ligada à língua árabe e à categoria genérica de sírio". Logo, por exemplo, surgiram a Sociedade União Síria e a Sociedade da Mocidade Síria, nos primeiros anos do século XX. Outras tentativas de integração comunitária estavam voltadas "tanto à manutenção da identidade cultural quanto à capacitação cultural dos imigrantes para sua inserção na sociedade brasileira", como a Sociedade Síria, que oferecia cursos de árabes e português. O ensino da língua árabe, era, desde então, uma preocupação da comunidade árabe, algo até hoje constatado através dos cursos oferecidos pelos consulados libaneses, tanto no Rio de Janeiro quanto em São Paulo, e também pelas organizações culturais árabes em diferentes cidades do país, como veremos no último capítulo. Assim, a importância para a "dinâmica imigratória das formas de solidariedade social estabelecidas segundo o idioma cultural da localidade de origem e da família fez com que essas sociedades florescessem enquanto durou o pico do fluxo migratório", ou seja, até os anos de 1940. No Rio de Janeiro, por exemplo, segundo o autor, existiam a Sociedade Auxiliadora Antiochiense, a Sociedade Beirutense, a Sociedade Beneficiente de Saidnai e a Sociedade Beneficente dos Filhos de Trípoli, Kur e Akar. Em 1935, foi fundada a Sociedade Beneficente Filhos de Sauda, e, em 1946, a Sociedade Beneficente Al-Baida.

De fato, as iniciativas filantrópicas marcam também a constituição desses espaços sociais criados pela colônia árabe no Brasil. Em São Paulo, um dos exemplos mais

expressivos é o Hospital Sírio e Libanês, inaugurado em 1941, a partir da uma iniciativa de mulheres sírio-libanesas. Segundo Truzzi (2008, p. 134), do ponto de vista sociológico, a filantropia constitui uma das estradas mais privilegiadas para "apreensão da dinâmica competitiva entre diferentes lideranças, denotando a complexa rede de interesses em disputa vigente entre as elites da colônia". Ao longo do tempo, esta prática tornou-se "uma empresa indiretamente rendosa", capaz de "alavancar contatos e relações, sobretudo lançando o indivíduo benemérito a uma posição de mais visibilidade, que lhe permitia manipular demandas e favores bem variados", o que, na prática, acarretou em projeções nas carreiras políticas no Brasil.

Logo, conforme o século avançava, as instituições criadas pelos imigrantes árabes começaram a ter um caráter étnico-nacional mais marcante, diretamente vinculadas às movimentações sócio-políticas que transcorriam no Oriente Médio.

Assim como ressalta Pinto (2010, p. 101), em 1912, foi fundada a Sociedade Beneficente Árabe ligada aos movimentos arabistas. Logo, o "particularismo da identidade libanesa era promovido por instituições como a Sociedade Cedro do Líbano, fundada em 1914 [...] e pelo Clube Fenício". Já o nacionalismo sírio era também representado pela "Federação Síria, criada em 1923", a partir da fusão de outras associações já existentes. Desde então, essas associações tinham, primordialmente, um "caráter cívico-nacionalista", pois promoviam atividades culturais e políticas com intuito de fortalecer e divulgar a identidade étnico-nacionalista a que se propunham representar.

No Rio de Janeiro, então capital da república até 1960, como uma espécie de prolongamento colonialista, as embaixadas dos países com interesses coloniais no Oriente Médio, como França, mantiveram relações com as associações criadas pelos imigrantes árabes. Da mesma maneira, os partidos políticos que atuavam na Síria e no Líbano, procuravam se estabelecer na comunidade árabe da então capital. Um dos exemplos é o Partido da Independência Síria (*Hizb Istiqlal Surya),* que criou sua seção no Rio de Janeiro. Ainda, após a independência dos países árabes nos anos de 1940, 1950 e 1960, as embaixadas da Síria, Líbano, Jordânia, Egito, Iraque, Arábia Saudita, Kuwait, Argélia e Líbia passaram a ter uma grande atuação junto às associações da comunidade árabe no Rio de Janeiro, pleiteando posições de influência cultural e política. Os processos no Oriente Médio influenciavam a dinâmica das instituições étnico-nacionais. Outro exemplo, já na década de 1970, foi a criação da Liga Libanesa, no Rio de Janeiro, durante primeira guerra civil no Líbano. Segundo o pesquisador, com sede no Bairro da Tijuca, Rio de Janeiro, essa instituição

foi fundada com o objetivo de difundir e "promover a especificidade da identidade libanesa entre os imigrantes e seus descendentes no Rio de Janeiro" (PINTO, 2010, p. 102).

Ainda, é necessário também destacar que, entre as instituições promovidas pelos imigrantes árabes, as associações de caráter esportivo e recreativo, como os clubes e grêmios, ocupavam e ainda ocupam destaque como espaços de sociabilidade e de construção da comunidade. Em 1916, por exemplo, foi fundado o Clube Sírio Brasileiro e, em 1921, o Sírio Atlético Clube. Já nos anos 1920, o Esporte Clube Sírio Libanês destacou-se no futebol, quando um dos principais jogadores da história da modalidade no país, o afrodescendente Leônidas da Silva, também conhecido como Diamante Negro, integrou a equipe deste clube, demostrando, assim, mais uma vez, a negociação e a fluidez de múltiplas identidades à moda brasileira. Ainda, em 1935, foi fundado o Clube Líbano Brasileiro e, em 1936, o Clube Sírio-Libanês.

Dessa forma, ressalta Pinto (2010, p.104) esses clubes serviam também como "espaços de sociabilidade familiar nos moldes do lazer burguês que era praticado no universo da elite carioca, centrado na prática de esportes e no entretenimento lúdico propiciado por jogos, festas e bailes de carnaval" outra característica peculiar desta cíclica negociação identitária árabe aqui produzida.

4.5 O incessante fluxo migratório árabe

Antes de avançarmos neste último subcapítulo desta seção, em sintonia com a reflexão proposta por Pinto (2010, p. 133-134), avaliamos que a criação das instituições étnico-nacionais e religiosas, aqui brevemente analisadas, permitiu que os imigrantes de língua e cultura árabe no Brasil constituíssem diferentes "níveis de integração comunitária e estabelecessem certo grau de continuidade identitária entre a primeira e a segunda geração". No entanto, embora o surgimento de gerações já nascidas em território brasileiro tenha produzido "novas dinâmicas culturais" e identitárias, devemos "evitar a tentação de criar uma periodização estática entre uma 'primeira' geração e as demais". Isso devido ao fato de, justamente, observamos as identidades étnicas na diáspora em um incessante processo de reinvenção e ressignificação, no qual o passado, o presente e o futuro se entrecruzam através de discursos e narrativas produzidas, na maioria das vezes, por seus próprios integrantes em constante diálogo com aquilo que os circunda cultural e socialmente. Portanto, como a imigração árabe para o Brasil nunca foi interrompida abruptamente e por completo, sempre

haverá primeiras gerações que se instalam e convivem com os membros de segunda, terceira e quarta gerações.

Neste sentido, Meihy (2016, p. 170) aponta duas razões pelas quais a herança deixada pelos imigrantes libaneses no Brasil não poder ser traduzida simplesmente por dados históricos revelados em documentos. Primeiro, "para muitas famílias, a imigração ainda não acabou; segundo, "para os descendentes, o vínculo identitário com o Líbano não respeita qualquer conhecimento tecnicamente racionalizado". Em outras palavras, "o cheiro do zaahtar que sai da cozinha, as fotografias em preto e branco e a sonoridade dos sotaques são mais significativos que o jogo de verdades e mentiras mantido pela narrativa historiográfica".

Obviamente, em contrapartida, aqueles que sucederam os primeiros imigrantes têm que lidar com aquilo que chamamos anteriormente de *fardo de representações*, identidades e redes sociais criadas por seus antepassados, pela sociedade alógena e por eles próprios, o que não quer dizer, também, que novas questões sejam constantemente colocadas em prática e que outros desafios não sejam enfrentados pelos que aqui recentemente chegaram, principalmente em momentos atuais caraterizados pela aceleração de fluxos comunicacionais e trocas simbólicas promovidos pelas novas tecnologias da informação.

Logo, de acordo com Pinto (2010), uma das mudanças no perfil da imigração árabe, na segunda metade do século XX, é que a maioria dos imigrantes nesse período foi composta por mulçumanos, sunitas e xiitas, e não mais por cristãos, como anteriormente. Após a década de 1950, afirma o autor, a imigração árabe para o Brasil declinou consideravelmente, assim exposto na tabela a seguir. Se em 1960, chegavam anualmente um ou dois milhares de imigrantes árabes, os números baixaram para algumas centenas anuais a partir daquele ano, fato que refletiu no declínio de número de imigrantes árabes residentes no Brasil: 48.970, em 1940; 37.088, em 1970; e 16.277, em 1991 (MOTT, 2000, p. 190, apud PINTO, 2010, p. 134). Ainda, entre 1871 e 2001 haviam entrado no Brasil um total de 162.355 imigrantes árabes. Como veremos, atualmente este número subiu de forma significativa, devido, principalmente, a entrada dos novos refugiados sírios.

Tabela 2 - Chegada de imigrantes no Brasil por nacionalidade entre os anos de 1945 e 1974

Period	Portugal	Italy	Germany	Poland	Spain	United States	Lebanon	Argentina	Japan	China	Korea
1945-1949	26,208	8,960	5,188	4,110	4,092	3,953	2,515	348	12	----	----
1950-1954	150,082	59,785	12,204	127	53,357	2,147	7,980	610	5,447	265	----
1955-1959	96,811	35,726	4,633	----	38,819	1,462	5,589	----	28,819	----	----
1960-1964	58,471	9,077	3,120	49	25,495	5,100	2,748	572	21,089	253	----
1965-1969	15,718	3,247	2,539	170	2,882	5,006	1,036	2,187	4,600	2,898	----
1970-1974	4,682	2,026	2,569	1,460	1,766	3,427	71	1,544	1,267	1,925	3,289

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), *Brasil: 500 Anos de Povoamento* (Rio de Janeiro; IBGE, 2000).

Ao contrário do que se possa pensar, a notável diminuição da chegada de imigrantes árabes no Brasil não resultou no desaparecimento da presença desta cultura no país, mas sim o oposto, acompanhada por uma crescente complexificação das identidades construídas em um diálogo constante com um universo cultural e social árabe e, obviamente, com o próprio contexto social e cultural do país, que se deu, em grande parte, nos principais centros urbanos, onde estas identidades são expressas, ressignificadas, refeitas e vivenciadas.

Neste sentido, Truzzi (2007, p. 34) afirma que, atualmente, em São Paulo, os muçulmanos que vieram a partir dos anos cinquenta – emigrados em função dos contornos que assumiu a questão palestina e a guerra civil do Líbano – refazem o ciclo dos primeiros imigrantes, dedicados tanto ao comércio de jeans, na rua Oriente, no bairro do Brás, quanto ao comércio de móveis populares, nas imediações de Santo Amaro ou em municípios do ABC paulista. É fato que as condições atuais são diferentes e que muitas das oportunidades aproveitadas anteriormente pelas famílias árabes não mais se colocam para essa imigração mais recente. Além disso, afirma o autor, o "particularismo religioso dos muçulmanos em sociedades predominantemente católicas coloca desafios distintos daqueles enfrentados pela imigração de origem árabe cristã". Ainda, segundo o historiador, a imigração mais recente, a sociabilidade mais endógena e, "sobretudo, a menor proximidade religiosa com o catolicismo dominante em toda a América do Sul, que atua como elemento mais estruturante da conduta do grupo não anulam um conjunto significativo de características culturais", comuns a árabes de origem cristã e de origem muçulmana.

Além de São Paulo e Rio de Janeiro, a partir da década de 1950, muitos árabes-mulçumanos emigraram para diferentes partes do país, especialmente para regiões fronteiriças com outros países da América do Sul, como Chuí, última cidade brasileira ao sul, divisa com

o Uruguai, e Foz do Iguaçu, a chamada Tríplice Fronteira, cidade brasileira que faz, simultaneamente, fronteira com Argentina e Paraguai, caracterizada por uma forte presença de estabelecimentos comerciais nas chamadas zonas francas de comércio.

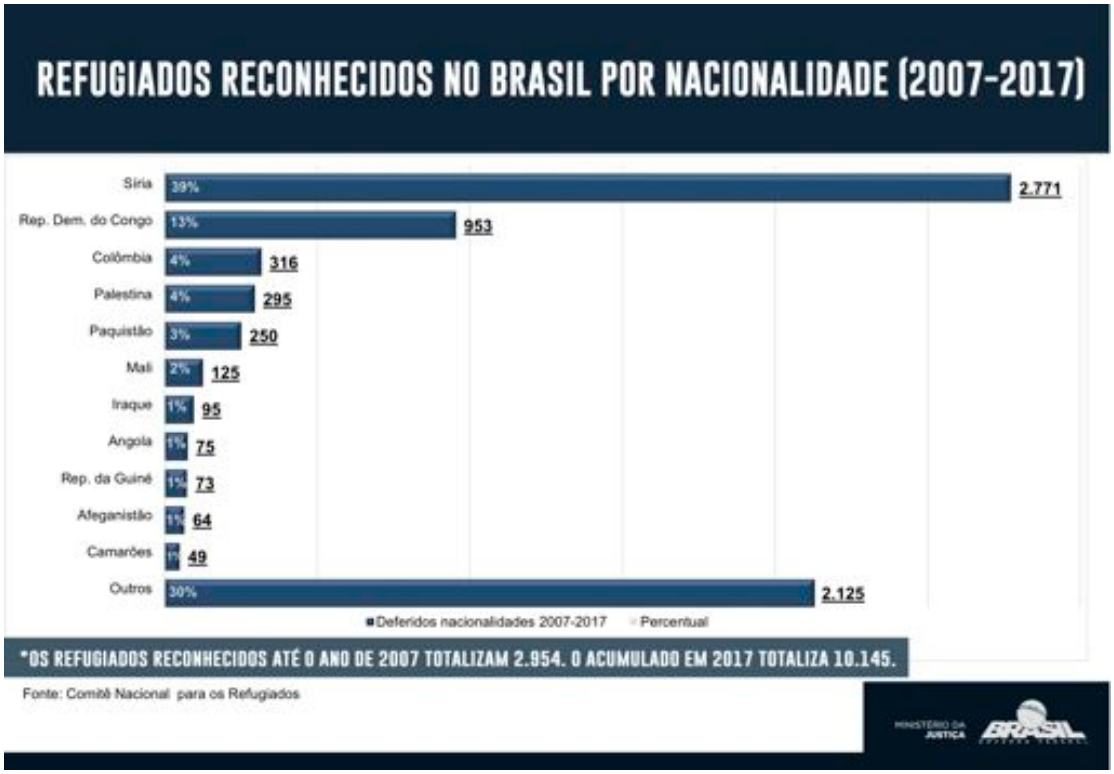
Segundo Montenegro e Pinto (2008, p. 3), no artigo intitulado *As comunidades muçulmanas na tríplice fronteira: identidades religiosas, contextos locais e fluxos transnacionais*, o Brasil possui, atualmente, uma comunidade mulçumana com cerca de um milhão pessoas, composta, majoritariamente, por imigrantes árabes e seus descendentes. Soma-se a este total uma pequena parcela de brasileiros não-árabes convertidos ao Islã. A comunidade muçulmana é quase totalmente urbana e, segundo os pesquisadores, apresentam importantes diferenças sociológicas e culturais entre si. Por exemplo, no ano que foi escrito este artigo, ou seja, antes da eclosão da guerra na Síria, no Rio de Janeiro, o "fluxo migratório recente é muito menor que nas outras duas comunidades", o que torna o "processo de reformulação e criação de identidades muçulmanas muito mais dependente de elementos culturais locais ou nacionais". Em contrapartida, nas outras comunidades, "movimentos islâmicos transnacionais e um constante contato com o Islã praticado no Oriente Médio constituem importantes fatores no processo de produção de identidades Islâmicas". Os muçulmanos dessas comunidade "tendem a se concentrar em atividades comerciais, com uma marcada mobilidade social em direção a profissões liberais (medicina, direito, engenharia, etc.)".

Já sobre as comunidades muçulmanas da chamada Tríplice Fronteira, de acordo com Montenegro e Pinto (2008, p. 5-7), elas se originaram a partir dos processos migratórios das últimas cinco décadas e são contemporâneas da "conformação da região como polo de atração laboral, não apenas de árabes mas também de chineses, indianos e coreanos e, no que se refere às migrações internas, de brasileiros e paraguaios". Em relação ao número de imigrantes árabes nessa região, segundo eles, "não existem censos nem levantamentos que possam nos oferecer uma quantificação exata", com exceção das estimativas construídas em torno das cifras globais disponíveis da imigração árabe para os países que formam essa fronteira. Segundo dados da Organização Internacional para Imigrações (OIM), por exemplo, nas últimas décadas, chegaram ao Paraguai cinco mil libaneses, mil sírios e outros mil árabes provenientes de diferentes países

Isto posto, como já mencionado no início deste capítulo, a última significativa leva emigratória para os países latino-americanos, em especial para Brasil, dá-se a partir de 2011, com a eclosão da Guerra Civil na Síria, também mencionada nos capítulos anteriores, que, infelizmente, perdura até o presente momento.

De acordo com o último relatório do Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE)[78], órgão interministerial presidido pelo Ministério da Justiça e que trata de assuntos relativos à formulação de políticas para refugiados, o Brasil possui atualmente 2.771 refugiados sírios reconhecidos em todo território nacional (ver tabela 3). Em 2015, em nível de comparação, esse número era de 2.298 refugiados.

Tabela 3 – Refugiados reconhecidos no Brasil por nacionalidade, de 2007 a 2017



Fonte: CONARE, 2108, p.12[79].

Antes de avançarmos na discussão, é preciso ressaltar ainda que, em setembro de 2013, o Comitê Nacional para Refugiados publicou a Resolução nº. 17, que autorizou as missões diplomáticas brasileiras a emitir visto especial a pessoas afetadas pelo conflito. Já em 2015, a resolução teve a duração prorrogada. Os critérios de concessão do visto humanitário atendem à lógica de proteção por razões humanitárias, ao levar em consideração as

[78] A lei brasileira de refúgio criou o Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE), um órgão interministerial presidido pelo Ministério da Justiça e que lida principalmente com a formulação de políticas para refugiados no país, com a elegibilidade, mas também com a integração local de refugiados. A lei garante documentos básicos aos refugiados, incluindo documento de identificação e de trabalho, além da liberdade de movimento no território nacional e de outros direitos civis.

[79]Disponível em: http://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/04/refugio-em-numeros_1104.pdf> Acesso em : mar.2018.

dificuldades específicas vividas em zonas de conflito, mantendo-se os procedimentos de análise de situações vedadas para concessão de refúgio[80].

Isto posto, a partir desses números, mesmo não sendo o objetivo principal desta pesquisa, procuramos entender, de maneira contextual, as principais características e perfis desses novos imigrantes árabes no Brasil, principalmente daqueles jovens que, hoje, vivem no Rio de Janeiro, local onde foram coletados a maioria dos depoimentos. A intenção, aqui, é utilizar tais dados e as entrevistas realizadas com os refugiados sírios para ilustrar, como pano de fundo, a imigração árabe no Brasil na contemporaneidade e, assim, subsidiar informações necessárias e vitais para compreendermos a comunicação contra-hegemônica dos intelectuais árabe-brasileiros e principais institutos de cultura árabe no Brasil, objetivo principal deste trabalho, que será descrito e discutido no próximo capítulo.

Dessa forma, a partir do percurso no campo proposto ao longo desses últimos quatro anos de pesquisa, em um primeiro momento, constatamos que, mesmo com uma vasta, simbólica, significante e histórica comunidade árabe já presente no Brasil, a grande maioria desses refugiados, de orientação mulçumana, são primeiramente atendidos e recebidos por organizações não governamentais, não por famílias tradicionais árabes que aqui já estavam, e estão concentrados principalmente em São Paulo e no Rio de Janeiro. Ou seja, as clássicas redes familiares, que proporcionaram antes a vinda de um expressivo número de migrantes sírio-libaneses em épocas de crise em seus países, parecem não funcionar atualmente.

A grande maioria dos novos imigrantes entrevistados - ao todo foram quinze -, não possuíam familiares mais velhos no Brasil. Em outras palavras, a sociedade civil é a única responsável pela acolhida dos refugiados, tendo em vista que o governo brasileiro não possui nenhuma política de acolhimento ou qualquer programa específico para refugiados ou solicitantes de refúgios, diferente de países desenvolvidas, que acolhem centenas de milhares de refugiados sírios, como é caso da Alemanha e Suécia, como vimos anteriormente.

A saber, as principais entidades de acolhimento no Rio de Janeiro são: Cáritas[81], organismo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que cumpre um papel fundamental na acolhida e assessoria jurídica aos imigrantes e refugiados de todas as nacionalidades e orientações religiosas, e a Pastoral do Imigrante[82], ambas vinculados à Igreja Católica, a primeira localizada no bairro da Tijuca, zona norte da cidade, e a segunda

---

[80] Disponível em: <http://www.acnur.org/portugues/noticias/noticia/brasil-tem-quase-9-mil-refugiados-de-79-nacionalidades/>. Acesso em: mar.2018.
[81] Cf. Portal Cáritas, disponível em: <http://caritas.org.br/>.
[82] Cf. Portal Centro de Apoio e Pastoral do Migrante, disponível em: <http://camimigrantes.com.br/>

na Paróquia São João Baptista, no bairro de Botafogo, zona sul carioca; a Sociedade Beneficente Mulçumana do Rio de Janeiro[83] e a Mesquita da Luz, ambas também localizadas no bairro da Tijuca; a Igreja Ortodoxa Antioquina São Nicolau, no centro da cidade; o Centro de Proteção a Refugiados e Imigrantes (CEPRI), clínica jurídica com sede na Fundação Casa de Rui Barbosa (FCRB), que oferece atendimento gratuito para solicitantes de refúgio, refugiados e imigrantes, em questões relativas ao Direito dos Refugiados e Direito Migratório; o Abraço Cultural, projeto de cunho laico que teve início recentemente nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo com o objetivo de promover a troca de experiências, a geração de renda, a valorização pessoal e cultural dos refugiados no Brasil [84]; e a Feira Chega Junto, que acontece mensalmente no bairro de Botafogo, Rio de Janeiro[85], e que promove e facilita a venda de alimentos produzidos por comunidades de novos imigrantes e refugiados na cidade. Em São Paulo, além destas entidades, como Cáritas e Pastoral do Imigrantes, as mesquitas se sobressaem positivamente no trabalho de acolhimento aos refugiados sírios.

Outro ponto destacado é que nenhum dos interlocutores entrevistados, que foram recebidos por entidades cristãs, mesmo sendo mulçumanos, reclamaram de proselitismo. As principais reivindicações são referentes à estrutura deficiente de atendimento por parte do governo brasileiro; às poucas oportunidades de emprego e estudo; às longas filas e questões burocráticas das leis brasileiras; à dificuldade para revalidação dos diplomas universitários; aos limites impostos pela língua, por poucas pessoas falarem inglês, francês e árabe; às precárias condições de espaços destinados aos solicitantes e refugiados; entre outros pontos que aqui serão comentados.

O perfil que se sobressai entre os refugiados entrevistados que atualmente vivem no Rio de Janeiro é: homem, classe média, ou seja, que possui a mínima condição necessária para arcar com valor da passagem aérea - filtro socioeconômico -, solteiro, com faixa etária entre 25 e 30 anos, de orientação religiosa mulçumana mas não praticante, com certo nível escolar, alguns com ensino superior, mas que atualmente trabalham com a gastronomia árabe, fundamental para sobrevivência financeira dos mesmos. A gastronomia, nesse sentido, trata-se de um legado cultural das primeiras gerações árabes no Brasil e que se tornou uma referência simbólica/cultural muito importante dentro do imaginário coletivo do país.

---

[83] Cf. Portal Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, disponível em: <http://sbmrj.org.br/>.
[84] Cf. Portal Abraço Cultural, disponível em: <http://abracocultural.com.br/>.
[85] Organizado pela sociedade civil, o projeto nasceu em 2015, numa das feiras da Junta Local na Casa da Glória. Desde então, com apoio da Cáritas, no Rio de Janeiro, refugiados e convidados de mais de dez países já participaram das feiras. Cf. *Facebook* da Feira Chega Junto, disponível em: <https://www.facebook.com/feirachegajunto/>.

Nesse sentido, de acordo com El-moor Hadjab (2014, p. 11), a alimentação deve ser percebida como "um forte registro da cultura de um povo, e por meio dela, os imigrantes são capazes de preservar laços sociais, reforçando costumes e conectando-se com parte importante de sua história". Logo, para a pesquisadora, a "manutenção de certas tradições alimentares foi uma das estratégias adotadas pela comunidade árabe imigrante e descendente como um meio de preservação da identidade vinculada às suas origens".

Além disso, constatamos que todos, sem exceção, utilizam as novas tecnologias da informação e comunicação (TICs) para se comunicarem e manterem contatos com a família e amigos na Síria, além de possuírem contas na rede social *Facebook* e/ou *Instagram*.

Nesse sentido, o comunicólogo francês Tristan Mattelart (2009, p. 42, tradução nossa) aponta que as TICs podem ser percebidas tanto como uma tentativa de atenuar a ausência decorrente do processo migratório mas também como algo que "ajuda aqueles que querem, mesmo distantes, contribuir ativamente para a vida socioeconômica e política de sua cidade ou país de origem, em outras palavras, a capacidade de estar mais presente" Assim, as TICs são observadas, de acordo com Brignol (2012, p. 125), como "mediadoras dessas redes de apoio, pois permitem o contato, a troca e a interação entre os sujeitos distantes geograficamente", e, assim, além de facilitarem "na decisão de migrar e no processo de instalação", permitem também a "manutenção de vínculos com o país de nascimento, através do contato com migrantes da mesma nacionalidade e participação em ambientes de convívio comuns". Dessa forma, o migrante, que anteriormente enfrentava dificuldades para manter a comunicação com aqueles que haviam ficado longe, "incorporou o uso das tecnologias da informação e da comunicação (TICs) como parte do processo migratório", tornando, possível, desta maneira, "a experiência de estar aqui e lá ao mesmo tempo, senão fisicamente, ao menos através da mediação tecnológica".

Já para os pesquisadores Pilar Bálsamo e Daniel Etcheverry (2011 p. 68), o uso das TICs e a possibilidade de migrar seriam elementos interconectados, entre os quais não podemos estabelecer uma relação de causa e resultado. Em outras palavras, a imigração pode ser percebida como um fenômeno global, tanto para os que planejam um deslocamento quanto para os que já tenham saído do local de origem, ou até mesmo para aqueles que ficaram e estão à espera ou fazem parte do projeto migratório - alguém da família, redes de amizade - e utilizam a tecnologia para se comunicar. Com isso, para os autores, a migração gera uma espécie de "deslocamento espacial e social", ou seja, uma "reconfiguração de identidade". Algo também ressaltado por Appadurai (2005), ao afirmar que os meios de comunicação e as migrações de massa passaram a se concretizar como forças novas que incidem menos no

plano da técnica, como pensam muitos, e mais nos planos do imaginário, como veremos a seguir.

Ali Mohammed, 29 anos, no Brasil há dez meses, é chefe de cozinha, oriundo de cidade de Tartus, que fica a 220 quilômetros a noroeste de Damasco. Ele conta que, em torno de trinta homes, todos eles da mesma faixa etária e desta mesma cidade, vivem no Rio de Janeiro, no Bairro da Tijuca, zona norte da cidade. Logo, a partir de seu depoimento, podemos perceber que a *rede de Tartus*, na diáspora atual síria, foi um dos principais motivos para que ele migrasse para o Brasil. Em outras palavras, a rede se mostra, mais uma vez, presente nas configurações de mobilidade transnacional.

Mohammed diz que seu objetivo é abrir um restaurante e fixar residência aqui. Enquanto isso, ele trabalha em dois estabelecimentos de culinária árabe (um restaurante no bairro da Tijuca, outro em Copacabana), além de ajudar seu amigo, Yousef, na venda de lanches árabes, como esfirras e quibes, em uma pequena banca ambulante no bairro de Ipanema.

Antes de vir para cá, Ali conta que passou pela Venezuela com um primo. No entanto, com a crise econômica e a falta de empregos no país vizinho latino-americano, decidiu tentar a vida no Brasil, após contatar um amigo que já estava vivendo no Rio de Janeiro. De orientação mulçumana, ele se diz impressionado com a quantidade de homossexuais que encontra na rua, algo que não estava acostumado a ver na sua cidade natal. Para ele, a primeira imagem do Brasil antes de migrar era o futebol. Hoje, Mohammed reclama da violência da cidade, do custo de vida, mas conta que não sofreu nenhum tipo de agressão ou foi assaltado.

Yousef Shash, 27 anos, há um e ano e meio no Brasil, é o amigo de Ali, também de Tartus, com quem fez contato antes de vir para cá. Ele conta que é técnico em informática, fala inglês razoavelmente e diz que pretende voltar para Síria, "assim que as coisas melhorem por lá". Quando perguntado sobre o que ele imaginava do Brasil, Yousef responde em uma só palavra: "alegria". E perguntamos se isso se confirmou: "a vida aqui é difícil também. É claro que não se compara com o que vivemos lá hoje. Gostaria de poder trabalhar na minha área e sinto falta de minha família" (informação verbal)[86]. Ele lembra que seu irmão mais velho foi morto na guerra, acidentalmente, e que, por pouco, não estava junto na hora do ocorrido, motivo maior que o fez decidir emigrar.

---

[86] Trecho de entrevista concedida com Tulim, no dia 27 de janeiro de 2018, na Feira Chega Junto, bairro de Botafogo, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Já a jovem Tulim, 27 anos, não se enquadra no perfil citado acima. É um ponto fora da curva. Tulim está há dois anos e meio no Brasil. Antes, saiu da Síria e passou alguns meses na Turquia. Atualmente ela estuda Astronomia na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Seu português é excelente. Tulim não acredita em fronteiras, é ateia e não gosta de falar da Síria e da guerra. "Acredito que é somente um passaporte, nada mais que isso. Somos todos cidadãos de um único mundo"[87] (informação verbal), afirma. Tulim diz estar muito bem inserida na sociedade carioca local, por isso convenceu a mãe a deixar a Síria e viver com ela aqui, há um ano. E a imagem que tinha do Brasil? "Antes era praia, samba, hoje é complexo e violento mas ainda gosto muito daqui, não pretendo voltar para Síria".

Já Majd Curi, 28 anos, de Malula, subúrbio de Damasco, não tem tanta convicção assim sobre sua permanência no Brasil, onde vive há um ano e dois meses com seu irmão, Mouhannda Curi, 33 anos, que havia chegado há um ano. Assim como Tulim, ambos vieram via Turquia, rota muito comum entre os refugiados sírios. Ele conta que passou um ano em Istambul antes de migrar para cá. Seus pais ficaram em Damasco. Seu irmão Mouhannda tinha alguns amigos já vivendo em São Paulo, oriundos da diáspora atual, e fez alguns contatos via *whatsapp* e *skype*. De lá, eles decidiram tentar a vida no Rio de Janeiro, onde hoje trabalham como vendedores de comida árabe.

A entrevista com os irmãos foi feita na Feira Chega Junto, no Rio de Janeiro. Ambos são católicos, cristãos e possuem o sobrenome *Curi*, o mesmo do autor desta pesquisa, muito comum na Síria e no Líbano, que significa justamente *padre* e é designativo para as famílias de orientação cristã. Desde que chegaram, eles vivem nos dormitórios da Igreja São João Baptista, no bairro de Botafogo. Quando deixou a Síria, Majd, que fala inglês fluentemente, conta que seu objetivo era continuar seus estudos legalmente da Europa. No entanto, não conseguiu os documentos necessários para tal. Ele é graduado em Engenharia Mecatrônica e pretendia fazer uma pós-graduação na área de controle e automação. Questionado sobre se pretende continuar vivendo no Brasil, Majd, que estuda português no Curso de Línguas Aberto para Comunidade (CLAC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), responde:

> Olha, pra ser sincero, estou procurando uma oportunidade que me permita continuar meus estudos e trabalhar na minha área, como engenheiro. Não importa se aqui ou em algum país europeu. Eu prefiro na Europa, mas se eu conseguir uma

[87] Trecho de entrevista concedida com Yousef Shash, no dia 12 de dezembro de 2017, no bairro de Ipanema, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

> oportunidade aqui na UFRJ, por exemplo, seria extremante útil para mim (informação verbal)[88].

Majd conta, ainda, que não conseguiu validar seu diploma, assim como outras dezenas de refugiados que enfrentam a mesma dificuldade devido, principalmente, a questões burocráticas e financeiras. Logo no começo desta pesquisa, há quatro anos, conversamos com outro refugiado sírio, Khaled, recém-chegado ao Brasil na época. Ele contou que estava cursando Odontologia, mas que, infelizmente, seus papéis - boletim, grade curricular etc. - haviam ficado na Síria e a universidade que estudava tinha sido destruída pela guerra, o que, obviamente, o impossibilitava de requisitar os documentos e dar continuidade aos seus estudos no Brasil, algo que ainda não se concretizou. Quando questionado sobre qual imagem ele tinha do Brasil antes de vir para cá, Majd Curi afirma que, antes, havia se informado sobre o crescimento econômico do Brasil nos últimos quinze anos, e que pensava ser "um país com boas oportunidades profissionais"[89], o que o motivou a vir. No entanto, a realidade se mostrou bem diferente. "Eu mentiria se dissesse que eu vivo aqui em condições melhores que na Síria antes da guerra". E completou: "o governo brasileiro deveria fazer sua parte, subsidiar, ajudar de alguma forma os refugiados, principalmente na área de educação. O acesso para educação aqui é difícil para os refugiados. Isso é muito triste, ruim". Apesar das críticas, ele afirma que: "ainda assim, prefiro o Brasil à Turquia, principalmente porque somos cristãos. As pessoas aqui, geralmente, são muito carinhosas, elas adoram celebrar, é incrível".

O depoimento de Majd confirma as críticas feitas pelo professor de Relações Internacionais da Fundação Getúlio Varga, Oliver Stuenkel, em um artigo publicado no jornal americano *The New York Times* e que resultou em uma entrevista[90] do próprio pesquisador para o site da rede britânica BBC, sucursal Brasil. Nessa entrevista, Stuenkel afirma que o Brasil deveria acolher no mínimo 50 mil refugiados sírios ao invés desse ínfimo número que hoje está aqui, comparado a quase cinco milhões de deslocados pela guerra. Stuenkel (2015, s/p.) afirma também que a vinda de dezenas de milhares de sírios poderia trazer benefícios políticos e econômicos para o país e que sugere os subsídios financeiros de apoio aos refugiados poderiam ser realizados por países que mantêm suas portas fechadas, mas que possuem condições de contribuir. Para ele, "aceitar refugiados é contribuir na provisão de um

---

[88] Trecho de entrevista com Majd Curi,, no dia 28 de janeiro de 2018, na Feira Chega Junto, bairro de Botafogo, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
[89] Trecho de entrevista com Majd Curi,, no dia 28 de janeiro de 2018, na Feira Chega Junto, bairro de Botafogo, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
[90] Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150924_oliver_stuenkel_ru>. Acesso em: set. 2015.

bem público global". E continua: "quando a economia brasileira estava forte, o país ganhou destaque negociando até acordos de paz no Oriente Médio". No entanto, com a crise interna, isso "praticamente sumiu", o que teria deixado, na comunidade internacional, a impressão de que o Brasil pode ser um "ator global" quando "as coisas funcionam internamente", mas "desaparece quando estão mal". Para ele, uma atuação clara poderia ajudar a reverter essa imagem. Ele sugere: "sendo um país de 200 milhões de habitantes, seria fácil absorver essas 50 mil pessoas". Ou seja, "há algo que nem sempre é considerado nesse debate, receber esses refugiados poderia gerar um impacto positivo no médio e longo prazo na economia do país". O pesquisador ressalta, ainda, que a Síria era uma economia relativamente bem desenvolvida antes der ser atingida pelo infindável conflito. E, como observamos em nossas entrevistas, os refugiados sírios são pessoas qualificadas. Em outras palavras,

> é preciso lembrar que os imigrantes também podem criar empregos. Eles chegam no país dispostos a arriscar e empreender [...] O governo brasileiro poderia propor um projeto de cooperação trilateral com países com meios financeiros que não querem receber refugiados. China, Japão, e, sobretudo, os países do Oriente Médio que se recusam a receber refugiados, como Arábia Saudita e Catar, poderiam criar um fundo para financiar esse apoio. Já temos exemplos de esquemas de cooperação trilateral desse tipo. Em Moçambique, por exemplo há projetos que recebem financiamento do governo japonês e aproveitam o conhecimento de especialistas brasileiros em agricultura e saúde pública (STUENKEL, 2015, s/p.).

O pensamento de Stuenkel assemelha-se em alguns pontos, mas também se distancia, das hipóteses teóricas propostas pelo cientista político italiano Sandro Mezzadra, referência nos estudos de migrações contemporâneas e trabalho. Mezzadra (2012, p. 97-98), propõe uma abordagem a partir do que ele denomina "autonomia dos migrantes", que seria: a "ênfase no fato de que os migrantes agem como cidadãos, independentemente de sua condição com relação ao estatuto legal da cidadania", algo que se aplica diretamente aos novos refugiados sírios no Brasil. Ainda, segundo ele, os pressupostos da abordagem da autonomia das migrações "não acolhem de forma alguma a ideia de que os migrantes (regulares ou irregulares) possam ser concebidos como uma espécie de 'vanguarda', ou como 'sujeitos revolucionários'". Ao invés disso, esta abordagem "situa a análise da condição de irregularidade num quadro analítico mais amplo que examina as transformações do capitalismo contemporâneo do ponto de vista do trabalho vivo e de sua subjetividade". No momento em que o sistema é "fortemente atingido pelo processo de flexibilização e precarização", o fenômeno das migrações passa a ser visto, então, "como uma nova lente para interpretar a mobilidade do trabalho a partir de um novo e extremamente significativo ponto de vista". Logo, a hipótese de Mezzadra (2012, p. 72), em sintonia com as reflexões e

depoimentos expostos até aqui, é a de que as migrações contemporâneas constituem um campo de pesquisa privilegiado "ao lançar luz sobre a heterogeneidade constitutiva da composição do trabalho vivo no interior de um capitalismo que apresenta de maneira cada vez mais marcante seu caráter *pós-colonial*". Nesse sentido, é importante percebermos, segundo o autor, que "o elemento de heterogeneidade caracteriza tanto as tentativas de 'controlar' as migrações, quanto as práticas nas quais elas se exprimem em sua autonomia". Logo, o ponto de vista do controle, o "objetivo tipicamente neoliberal de tornar as migrações processos *just-in-time* e *pontuais* se traduz, [...] em novos *esquemas de gestão dos fluxos migratórios",* que, em última instância, "incidem sobre a multiplicação de estatutos jurídicos, sobre a flexibilização dos vistos, sobre a diferenciação dos vistos de permanência".

Portanto, adotar a perspectiva da autonomia das migrações requer, segundo Mezzadra (2012, p. 73)."uma sensibilidade diferente, um olhar diferente". Em outras palavras, "significa olhar os movimentos e os conflitos migratórios em termos que priorizem as práticas subjetivas, os desejos, as expectativas, e os comportamentos dos próprios migrantes".

Tais constatações também podem ser aplicadas ao caso de Asharaf Sadek, de 27 anos, refugiado sírio, mulçumano, estudante de História, que interrompeu seus estudos em Damasco devido aos conflitos e emigrou para o Brasil há quatro anos. Ele conta, em um português claro e fluente, que, antes de vir para cá, morou no Líbano, na cidade de Baalbeque, por dois anos, rota também muito comum para os refugiados sírios. Hoje, calcula-se que um quarto da população libanesa é composta por imigrantes sírios que deixaram o país, muitos vivendo em situações de extrema vulnerabilidade social.

A exemplo dos outros refugiados, Sadek, que também é oriundo de uma família de classe média, conta que tinha amigos sírios já vivendo no Brasil, os quais, através de contatos feitos pela internet, o ajudaram a conseguir o visto e as primeiras estadias. Desde então, viveu em algumas cidades brasileiras em busca de emprego, em diferentes estados, entre eles, Espírito Santo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, até se mudar para o Rio de Janeiro, onde hoje trabalha com a culinária árabe e reside no Bairro da Tijuca, com seu sobrinho, de 19 anos, que acabou de chegar da Síria. Ele conta, ainda, que sabia muito pouco sobre o Brasil antes emigrar, somente que aqui tínhamos "café e jogadores de futebol" (informação verbal)[91]. E complementa: "lá, a gente vê quase nada sobre o Brasil, somente sobre Europa, Estados Unidos e Canadá. A imagem que tinha era de um país pobre, na verdade".

[91] Trecho de entrevista com de Asharaf Sadek, realizada no dia 18 de outubro de 2018, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, Campus Praia Vermelha, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Atualmente, além de trabalhar, Sadek é também aluno do curso de português do CLAC, da UFRJ. Seu objetivo é tornar-se professor de árabe. "Sempre gostei muito de ler, mas, para isso acontecer aqui, preciso fazer o vestibular e ter tempo para estudar". Já Rami Shurbaji, 27 anos, há cinco no Brasil, também mulçumano, era vizinho e amigo de Asharaf, na Síria. A imagem que ele tinha do Brasil se referia, segundo ele, a "samba e futebol, mas quando cheguei aqui vi que era bem diferente, que tinham muitas coisas; um país grande, com mistura de imigrantes e culinária interessante"[92]. Antes de vir para cá, Shurbaji passou um ano em Dubai, trabalhando como chef de cozinha, sua profissão. Ele conta que optou pelo Brasil pela facilidade do visto: "não queria entrar ilegalmente em outra país, de barco ou algo assim".

As lembranças que Shurbaji e Sadek possuem da Síria são tristes e escuras, por isso ambos afirmam que não pretendem voltar por um bom tempo. Sadek perdeu um irmão no conflito. "No meu bairro, algumas pessoas descobriram a religião depois da guerra", conta ele, ao ressaltar também que os motivos dessa guerra são "estúpidos". Para ele, tudo aqui é diferente, ainda mais para um jovem mulçumano: "lá a nossa cultura é bem mais fechada, aqui é muito mais aberta, as pessoas se conhecem mais fácil (sic), a religião não é um problema, por exemplo". Algo que foi justamente evidenciado no momento da entrevista. Sadek, mulçumano, estava trabalhando ao lado do novo amigo Majd Curi, cristão, que também comercializa comida árabe na Feira Chega Junto, no Rio de Janeiro.

Na foto a seguir, (da esquerda para direita), os sírios Majd Curi, Asharaf Sadek e Rami Shurbaji, aparecem na feira, realizada em novembro de 2017. Em situações de diásporas, muitas vezes, as fronteiras se diluem ou, simplesmente, não existem.

Figura 3 – Registro de imigrantes sírios na Feira Chega Junto

[92] Trecho de entrevista com de Rami Shurbaji, realizada no dia 28 de janeiro, na Feira Chega Junto, Bairro de Botafogo, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Fonte: Arquivo pessoal.

5 O MAHJAR É AQUI!

Carta ao Exílio

Diga ao rádio...Diga-lhe que estou bem
Diga ao pássaro
Se encontrá-lo, ó pássaro,
Não se esqueça de mim e diga: Bem
Estou bem
Estou bem
Ainda há em meus olhos uma visão!
Ainda há no céu uma lua!
Minhas roupas velhas, até agora, não se foram
Suas pontas rasgam
Mas eu as costurei...e ainda estão bem
Virei moço, mais de vinte anos
Imaginei...cheguei aos vinte
Sou como os jovens, mãe
Eu enfrento a vida
Carrego o fardo como os homens fazem
Trabalho num restaurante...
Lavo pratos
Faço café para os clientes
Estampo um sorriso em minha triste face
Para alegrar os clientes
(DARWICH, 2012, p. 68).

Este trecho de *Carta ao Exílio*, escrito pelo poeta contemporâneo palestino árabe Mahmud Darwich (1942 -2008), traduzido do árabe para o português pelo pesquisador Paulo Daniel Farah, no livro do poeta *A Terra nos é estreita e outros poemas,* serve como ponto de partida para o que será apresentado e discutido ao longo deste último capítulo.

O objetivo maior, aqui, é descrever e analisar as maneiras pelas quais os imigrantes árabes que chegaram ao Brasil no final do século XIX, a grande maioria proveniente da Grande Síria e influenciados diretamente pelos ideais do Renascimento da arte e da cultura árabe, a *Al Nahda,* transformaram e representaram discursivamente a experiência migratória na diáspora. Observaremos também o fato de formarem novas redes de comunicações transnacionais que tratavam, em grande parte, de questões de cunho político em seus países de origem e de servirem como veículos de *socialização* nos novos espaços urbanos.

Este capítulo está subdivido em três ciclos históricos que dialogam transversalmente entre si. O primeiro é dedicado ao período de surgimento e expansão da imprensa e literatura árabe no Brasil e também às formas pelas quais outros emigrantes da diáspora árabe expressaram-se em diferentes países do continente americano. Já o segundo procura dar conta da produção intelectual da segunda geração de imigrantes sírio-libaneses que já haviam se instalado no país, ao longo do século XX, e que aqui construíram suas obras.

Por fim, no terceiro momento, analisamos o que está sendo realizado hoje pelos escritores e artistas árabe-brasileiros contemporâneos, dentro do chamado projeto *mahjar*, que tem início na metade do século XIX, no Egito, e ainda ecoa na contínua ressignificação das identidades étnicas e nacionais, entre elas a libanesa, a síria e a brasileira.

5.1 Surgimento e expansão da imprensa e da literatura árabe na diáspora

Ao atentarmos para a trajetória da literatura moderna árabe contemporânea e para o Renascimento Árabe moderno - *Al-Nahda* -, apresentado e discutido no segundo capítulo, observamos, com surpresa e fascínio, que um de seus momentos mais decisivos desdobra-se na América Latina, mais precisamente no Brasil na primeira metade do século XX.

Logo, além de pensar a imigração desses indivíduos somente de forma funcional e prática - força de trabalho/mão-de-obra/aptidão para o comércio - faz-se necessário compreender que boa parte dos árabes, que aqui aportavam, traziam consigo também a ânsia por mudanças políticas e sociais tanto em sua terra natal como no país de chegada. Muitos destes eram instruídos, pertencentes até mesmo a certa elite política e intelectual do mundo árabe, com ampla capacidade para transformar em formas discursivas seus anseios ideológicos, além de continuar a produção intelectual que já acontecia principalmente no Levante e no Egito.

Nesse contexto, observamos que o Brasil passa a ser percebido como a terra ideal para uma nova forma de vida na qual a imigração desempenha papel fundamental e, até mesmo, imprescindível para a sobrevivência e desenvolvimento da *Al-Nahda,* como veremos a seguir.

No entanto, ao chegarem aqui, os árabes depararam-se com um universo cultural no qual já circulavam algumas representações sobre quem eles eram e qual seria o lugar possível na sociedade brasileira, tema discutido anteriormente, repleto de estereótipos e estigmas.

Logo, através da mídia impressa e da literatura, esses imigrantes encontraram um meio de desconstruir tais imagens estigmatizadas e percepções muitas vezes equivocadas sobre sua própria cultura - desconstrução esta que se faz presente até hoje, como veremos ao longo deste capítulo - além, é claro, como já foi dito, 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.

Como ponto de partida, o intelectual marroquino Mohammed Abed al-Jabri na obra *Introdução à crítica da razão árabe*, de 1997, aponta e discute preceitos filosóficos fundamentais para compreendermos a produção literária árabe moderna na diáspora, como o conceito do *Turãh*. Assim, Mahfoud e Geoffroy (1997, p. 12), na apresentação do livro de al-Jabri, afirmam que o autor deixa claro que todo o pensamento árabe contemporâneo estava exposto à autoridade dos pais fundadores e "ao mecanismo da analogia do conhecido ao desconhecido, ao não-realismo e a um modo de funcionamento em que o conhecimento do objeto a conhecer está subordinado à possibilidade de se projetarem figuras ideológicas sobre ele". Em outras palavras, a *Nahda* e todo o discurso do renascimento árabe no *mahjar* estariam, portanto, expostos ao contato constante com a "eficiência de hábitos e resíduos que moldam a razão árabe desde a época do declínio da cultura árabe-islâmica".

A *Turãh* pode ser traduzida como tradição, mas, de acordo com os autores, nas línguas europeias e no mundo ocidental, seríamos incapazes de expressar integralmente o seu sentido.

> Se nem a palavra "herança", nem a palavra "património", nem mesmo a palavra "tradução", ainda que entendida no sentido forte de "herança espiritual", são capazes de traduzir a carga efetiva e o conceito ideológico veiculados pela noção de *turãth* no pensamento árabe moderno, é porque o pensamento ocidental conseguiu realizar uma *superação* que lhe permite relegar o seu passado a um lugar em que ele pode ser o seu espectador-agente, ao passo que, na consciência árabe, o *turãth* não é apenas uma coleção de rastros do passado, mas antes um *todo* cultural que compreende "uma fé, uma Lei, uma língua, uma literatura, uma razão, uma mentalidade, um apego ao passado, uma projeção para o futuro etc". O *turãth* não é a herança de um pai morto para o filho, mas sim um pai sempre presente, vivo no filho (MAHFOUD E GEOFFROY, 1997, p. 13).

Isto posto, tendo em mente, mesmo que de forma introdutória e resumida, o significado do *turãth*, salientamos que essas discussões filosóficas serão retomadas ao final deste capítulo, quando teremos uma melhor percepção sobre o que de fato foi - e ainda é - esta produção intelectual no *mahjar*.

Logo, afirmamos que tal empreitada discursiva pode ser constatada na expressiva quantidade de materiais impressos pelos imigrantes árabes na primeira metade do século XX. Os números diferem de acordo com cada pesquisador. Para Jorge Sáfady (1972, p. 93) os

---

[93] Grande parcela dos dados iniciais a respeito da imigração árabe no Brasil são fruto do trabalho do intelectual árabe Jammil Sáfady. Nascido no início do século passado na região do Levante, Sáfady chega ao Brasil nas primeiras décadas do século XX. Grande parte de sua vida estudantil foi dedicada ao recolhimento de informações sobre a comunidade árabe da época. Sua empreitada intelectual ultrapassou os limites da cidade onde residiu a maior parte de sua vida, São Paulo, contribuindo para a criação de um amplo repertório de dados sobre templos religiosos, vida associativa, ensino e imprensa árabe. Jammil foi também pioneiro ao ministrar cursos livres de árabe na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de São Paulo (USP), onde

exemplo, em torno 160 títulos de jornais, livros, revistas, suplementos comemorativos e boletins de notícias, foram criados até a primeira metade do século XX no país. Já segundo Zeghidour, esse número é bem maior.

> O movimento de imprensa iria estender-se a todo território brasileiro, constituindo um dos períodos mais férteis e mais ricos de toda a história da imprensa árabe [...] Ao todo, surgiram, de 1890 a 1940, cerca de *394* jornais, revistas e periódicos árabes [...] A imprensa árabe no Brasil era, à exceção de certos boletins "paroquiais", laica e fortemente comprometida com a libertação dos países de origem (ZEIGHIDOUR, 1982, p. 56).

Portanto, o debate político, social e cultural, que acompanhava as polêmicas sobre a natureza nacional e civilizacional em diferentes regiões do Oriente Médio, tinha como arena principal a imprensa árabe migrante que começa a se desenvolver no Brasil.

A cidade de São Paulo, reconhecida pelo alto número de migrantes, assim como exposto no capítulo anterior, assistiu à fundação de quase 100 publicações árabe-brasileiras. No Rio de Janeiro, foram contabilizados 60, algumas dessas, disponíveis no acervo da Biblioteca Nacional. Estima-se que mais de 300 jornalistas tenham trabalhado na construção desses veículos, sendo que muitos destes profissionais também exerciam outros tipos de profissões liberais.

O primeiro jornal árabe no Brasil, que durou apenas alguns meses, foi publicado em 1895, na cidade de Campinas, estado de São Paulo, sob o título de *Al-Faihá* (A Perfumada) apelido dado à cidade de Damasco, na Síria. Um ano após, em 1896, nas cidades de Santos, também em São Paulo, e Rio de Janeiro, surgem mais publicações. Ainda, o primeiro jornal árabe-carioca foi o *Al-Rabiq* (O Observador), publicado neste mesmo ano, fundado por intelectuais libaneses formados na Universidade Americana de Beirute (SAFADY, 1972).

Em 1900, segundo Truzzi (2008, p. 131), na capital paulista, surgiu um grupo literário denominado Ruwaq Al Ma'aria, fundado pelo jovem libanês Naum Labaki, que, mais tarde, retornaria ao Líbano para exercer funções parlamentares. Um ano depois, em 1901, já existiam cinco jornais e, em 1915, contabilizam-se 18 periódicos.

Muitos destes veículos utilizavam a titulação "*Al Brasil*", numa clara demonstração de negociação identitária desses imigrantes com o objetivo de se integrarem ao novo

---

posteriormente teria desenvolvido o Departamento de Estudos Árabes. O irmão mais novo de Jammil, Jorge Sáfady, deu sequência ao trabalho de coleta e reunião de dados concluindo em 1972 seu doutorado na USP com a tese *A imigração árabe no Brasil*, a qual foram extraídos importantes dados para esta pesquisa.

território, ou seja, serem aceitos e percebidos como integrantes dessa nova sociedade, mesmo enfrentando percalços e limites estabelecidos por esta mesma sociedade local.

Nessas duas primeiras décadas, de acordo com Zéghdour (1982, p. 56-57), o movimento da imprensa se estende por todo o território brasileiro, constituindo assim "um dos períodos mais férteis e mais ricos de toda a história da imprensa árabe". Com efeito, segundo o autor, em Manaus, em janeiro de 1912, é publicado o primeiro jornal árabe, o *Al Siham*. Já em Porto Alegre, aparece em 1909 o jornal *Al Fawaid,* e, em Belo Horizonte, surge o *Al Sawab.*

Nesse sentido, ao pesquisarmos os acervos da Biblioteca Nacional, nos deparamos com um dos primeiros periódicos bilíngues, em árabe e português, publicados em território nacional, sob o título de *Al Ashmay*. Na primeira edição, datada de 1899**,** há um artigo em português, sem título na terceira página[94], no qual podemos observar a explícita vontade dos recém-chegados de serem aceitos, incluídos e, acima de tudo, percebidos como uma nova comunidade aberta ao diálogo.

Percebe-se assim um esforço discursivo de ressignificação da identidade cultural e também de quebra de estereótipos e estigmas ao se descrever o imigrante árabe não como alguém descontextualizado, que irá causar problemas sociais, mas sim capaz de produzir intelectualmente.

Ainda, é válido ressaltar, mais uma vez, assim como nos lembra Rocha Pinto (2010), que a maioria das representações sobre os árabes que estavam presentes na sociedade brasileira naquela época derivavam do orientalismo europeu, principalmente do orientalismo português, uma das referências utilizadas pelos intelectuais brasileiros para pensar as populações do Oriente Médio.

Essa representação oscilava entre a caricaturização dos árabes como um povo indolente, irracional, inculto, e aquelas que os colocavam como uma das matrizes culturais da nação portuguesa, de capacidade intelectual e *civilizada*. É importante ressaltar que o sentimento, explicitado discursivamente, do imigrante árabe ser diferente e ao mesmo tempo semelhante era particularmente visível. Ou seja, a comunidade sírio-libanesa tinha mais a ganhar abraçando tanto uma nacionalidade brasileira, tal como imaginada, quanto suas novas etnias pós-migratórias e hifenizadas. Assim como nos lembra Lesser (2000, p. 19), essas identidades eram "múltiplas e muitas vezes contraditórias, e os símbolos disponíveis para serem usados".

---

[94] O texto referido se encontra nos anexos deste trabalho.

A partir da leitura deste texto, observa-se que, além da tentativa de aproximação com o Brasil, assume-se também a *diferença*, de alguém que pertence a dois lugares distintos. Não há, neste texto, a negação da terra natal, muito menos críticas ao local de chegada, mas sim a valorização de ambos. Nostalgia e a promessa de um futuro próspero.

Além disso, percebe-se igualmente a forte crença de que a mídia impressa poderia exercer tal função. Ou seja, crê-se que através da circulação dos periódicos bilíngues haveria uma maior aceitação e a consequente interação entre as culturas sírio, libanesa e brasileira. Um manifesto à aproximação de culturas aparentemente distintas, uma espécie de *olhem para nós*, existimos, temos a nossa tradição cultural e *desejamos* construir este país. Vale salientar que os sírios e libaneses - que em si já eram culturas distintas em determinados sentidos - não era os únicos a emigram para o Brasil no final do século XIX. Outras comunidades, entre elas a italiana, a portuguesa, alemã, a japonesa, a africana etc., também criaram jornais[95]. Tal fato reforça ainda mais a ideia de que estes periódicos serviram como plataformas de legitimação das identidades culturais de cada comunidade imigrante.

Logo nas primeiras décadas do século passado, de acordo com Truzzi (2008, p. 131), a grande maioria das revistas e jornais sírio-libaneses vinculados, com raras exceções, eram "publicados em árabe e muitos foram fundados com o propósito de promover a causa de independência política da Síria e do Líbano". Em outras palavras, "eram quase periódicos militantes que procuravam acompanhar o desenvolvimento da política na terra de origem, posicionando em relação a ele".

Isto posto, no decorrer das décadas, São Paulo consolida-se definitivamente como principal centro de letras árabes no país. Fato que acontecia paralelamente ao desenvolvimento da imprensa árabe no Rio de Janeiro, em menor escala, quando cerca de 50 jornais e revistas árabes foram publicados entre os anos de 1896 e 1950.

Na virada do século XX, foram criados, no Rio de Janeiro, os jornais *Al-Saub* (A Razão), que circulou de 1900 a 1920, e o *Al-ADl* (A Justiça), entre 1901 e 1940, este último com algumas edições disponíveis na Biblioteca Nacional. A significativa quantidade de publicações produzidas pela comunidade árabe no Brasil, na primeira metade do século XX, pode ser constatada no expressivo número de periódicos encontrados no acervo da Biblioteca Nacional, como mostra a tabela 4.

[95] Para tal, ver ESCUDEIRO, Camila. "O Rio de Janeiro dos imigrantes: páginas de uma cidade de muitos povos". Rio de Janeiro: E-Papers, 2016.

Tabela 4 - Periódicos árabe-brasileiros da primeira metade do século XX, no acervo da Biblioteca Nacional

	Título	Ano	Local	Edições
	Al-Assmahy: folha diária	1898	São Paulo-SP	5F
	Al-Munazer	1900	São Paulo-SP	5F
	Al-ADL (A Justiça: Orgão syrio)	1901 - 1924	Rio de Janeiro-RJ	11
	Al-Manarat	1902	São Paulo SP	1
	O Oriente - Coletividade Sírio-Libanesa no Brasil	1908	São Paulo-SP	1
	Al Chediak (Al Chediac)	1910	Rio de Janeiro-RJ	2
	Al- Jadid	1911-1919	São Paulo –SP	37
	Al-Maaref	1914	Santos-SP	1
	Abu-nuas: órgão crítico árabe	1915	Manaus-AM	53F
	Al- Amazon	1917	Manaus – AM	2
	A Abelha: revista religiosa, litteraria, medicinal e moral	1919	Rio de Janeiro – RJ	6
	Al-Faraed : revista syria scientifica, litteraria, agricola e social	1920	São Paulo – SP	
	Al-Watan (A Pátria)	1922,1924 , 1932	São Paulo –SP	38
	Al Fanuz (A Lanterna): órgão crítico libanez mensal	1933-1937	Rio de Janeiro-RJ	33
	O Oriente – Orgam (sic.) de propaganda Syrio-Brasileira	1928	São Paulo-SP	9
	Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes	1938	São Paulo –SP	16
	Correio do Oriente	1946	Rio de Janeiro-RJ	512

Fonte: Autoria própria

Ao todo, estão disponíveis para consulta 17 periódicos, de diferentes vertentes e cidades, com especial atenção para dois jornais publicados na região norte do país, o *Abu-nuas: órgão crítico árabe* e o *Al-Amazon*, que demonstram, assim, a amplitude e a

proliferação da imprensa sírio-libanesa em todo o país. Sobre este ponto, salienta-se um fator-chave para compreender essa difusão espacial: a figura do *Ahl al Kacha,* nome árabe que designa o grupo conhecido como *povo da caixa* ou o popular *caixeiro-viajante*, mascate, personagem este tratado sob um diferente foco no capítulo anterior.

Ainda, segundo Sáfady (1972, p. 281), os jornais publicados acompanharam o caixeiro-viajante em suas andanças pelo país, "estabelecendo-se como uma espécie de escola circulante", possibilitando assim o acesso à informação para muitos imigrantes de regiões do interior, não somente sobre os acontecimentos do país de origem, como os apresentados até agora, mas também relativos à vida estrangeira em outras regiões do Brasil, algo que motivou uma certa unidade identitária cultural e o consequente sentido de pertencimento comunitário étnico árabe/brasileiro/imigrante.

Destarte, é válido destacar que, a partir da segunda década do século XX, os periódicos começam a expressar os diferentes projetos nacionalistas no Oriente Médio. Segundo Rocha e Pinto (2010, p. 98), as posições simpáticas à tutela da França sobre a Síria e o Líbano encontravam eco no jornal *Al-Hamra* (A Vermelha), fundado em 1913. O nacionalismo sírio era expresso no *Suria al-Jadida* (A Nova Síria) e o nacionalismo árabe em *Al-Tasahul (A Tolerância*), fundado em 1919.

Essa intensa e ininterrupta relação com os acontecimentos que desenrolavam no Oriente Médio pode ser constada na declaração do intelectual árabe-brasileiro Jorge Chediak, editor-chefe do jornal *Al-Tasahul*: *"*Fui o primeiro que proclamou *Al-Urubat* ('O Arabismo'), o primeiro a proclamar a formação do Império Árabe, o primeiro que viu a necessidade de aproximação ao Islã e o primeiro que lutou até a morte contra a França" (SAFADY, 1972, p. 291).

Logo, muitos destes periódicos passaram a acompanhar todo o movimento político e social efervescente no Oriente Médio, em especial aqueles que antecederam a independência do Líbano. De acordo com Meihy (2016, p. 154), a partir do controle francês sobre a região, o desejo de construir um projeto de nação inspirado em valores ocidentais foi, aos poucos, perdendo espaço diante do crescimento de um movimento político e literário voltado para construção de "princípios culturais 'genuinamente libaneses' e autônomos em relação aos franceses". Para a autor, isso não se traduzia em um repúdio veemente à influência cultural de Paris, mas representava sim a confirmação de que o Líbano era capaz de ser construído a partir de seus próprios valores. Ainda, segundo o historiador, essa nova fase da literatura libanesa, "que avançou no tempo em direção às primeiras décadas do Líbano independente",

foi justamente marcada pela "exaltação das origens fenícias locais, o que distanciava o legado cultural do país de qualquer visão de subalternidade em relação aos árabes e ao arabismo".

Ainda, o nacionalismo libanês pôde ser constatado no jornal *Al-Arzat* (Os Cedros), fundado em 1916, no Rio de Janeiro. Existiam ainda os jornais satíricos *Al-Fannus,* com publicações de caricaturas e charges. Além disso, a imprensa árabe também florescia em outras cidades do estado do Rio de Janeiro e do Brasil, assim como o jornal nacionalista sírio e anticlerical *Al-Fajr* (A Autora), fundado em 1911, em Campos (RJ), e o *Al-Libnan al-Kabir* (O Grande Líbano), de cunho nacionalista libanês, fundado em 1921, em Niterói (RJ), de acordo com Safady (1972).

Neste sentido, a historiadora americana Stacy Fahrenthold, no artigo *Mídia e modos transnacionais: a imprensa síria no majar e o ativismo emigrante durante a Primeira Guerra Mundial*"[96], cujo título foi traduzido por nós, contribuí sobremaneira para as argumentações propostas nesta pesquisa.

A partir de um estudo detalhado sobre a produção *mahjar* nas cidades de Nova York, Buenos Aires e São Paulo, a autora aponta que os jornalistas e ativistas políticos árabes, através da criação de periódicos e editoras nestas cidades, ao ligarem *mahjar* à *mashriq*[97], criam, literalmente, uma nova narrativa de cunho nacionalista.

Tais atividades influenciam, de maneira preponderante, na independência da Síria e do Líbano e em todo o processo que decorre desde o final do século XIX. As discussões iniciais sobre a reforma política otomana transformam-se, nesse período, em um debate nacionalista efervescente, onde os imigrantes participam de forma decisiva no desenho das novas fronteiras e da própria *definição* discursiva das nações síria e libanesa. Em outras palavras, assim como observa Fahrenthold (2013, p. 30, tradução nossa), os intelectuais árabes construíram e definiram as comunidades nacionais *sírias* e *libanesas* nos jornais da diáspora, além também de desempenharem um importante papel na promoção da identidade cultural da própria comunidade, a partir da divulgação de ações institucionais, ligadas à caridade e ao ativismo político.

Logo, através dessas recém-formadas editoras, os partidos políticos pró-independência libanesa e síria publicavam cartas abertas à comunidade, panfletos e livros

---

[96] Disponível em: <https://faculty.chass.ncsu.edu/akhater/Mashriq/Issues/Issue%201/Fahrenthold.pdf>. Acesso em: set. 2017.

[97] Mashriq refere-se à região do mundo árabe localizada à leste do Egito, que compreende os estados modernos do Egito, Sudão, Arábia Saudita, Iêmen, Omã, Kuwait, Emirados Árabes Unidos, Israel, Jordânia, Líbano, Síria e Iraque. Na literatura e na poesia significa também o "lugar do nascer do sol", derivado do verbo *sharaqa*, quem em árabe significa brilhar, iluminar, irradiar, subir, o que se refere assim, também, ao leste, onde o sol nasce.

escritos em árabe, francês, inglês, português e espanhol, o que proporcionava a leitura não somente da comunidade sírio-libanesa, mas também das comunidades locais, formando assim uma rede que cruzava continentes e que tinha suas próprias estruturas políticas.

Alguns desses jornais veiculavam, também, traduções da literatura europeia, biografias de escritores árabes e ocidentais, poesias e crônicas. Além disso, lembra a historiadora, estes veículos promoveram novos espaços de socialização comunitária migrante, como clubes literários, nos quais os jovens intelectuais reuniam-se semanalmente para discutir poesia, história e política, assim como veremos no próximo subcapítulo através da Liga Andaluza de Letras de Árabes.

À medida que esses novos imigrantes fortaleciam-se financeiramente através do comércio, parte deste capital financeiro era utilizado para financiar causas e publicações nacionalistas no mundo árabe. Em Nova York, por exemplo, o ativista político e intelectual libanês Naum Um Mukarzil (1864-1932) subsidiou novos jornalistas libaneses para escreverem no periódico árabe *al-Huda*, vinculado ao partido político nacionalista/renascentista *Jamai alyat al-Nahda al-Lubnaniyya*.

A imprensa *mahjar* era percebida como uma importante instituição política que fomentava as redes transnacionais em toda a diáspora árabe na América e facilitava a contínua circulação dos textos produzidos por seus intelectuais, pois, por meio de assinatura por correspondência, prática que cada vez mais se estabelecia no mercado jornalístico da época, as edições desses periódicos poderiam ser adquiridas por leitores/imigrantes de diversos lugares do mundo, principalmente na Europa e nos três continentes americanos.

Ainda, segundo a historiadora, jornais como o "al-Majalla al-Tijariyya al-Suriyya al-Amirkiyya", do intelectual libanês Sallum Mukarzil (1881-1952), em Nova York, além de vincularem questões de ordem política também publicavam matérias sobre as oportunidades profissionais no novo continente, economia e mercado financeiro ligado à venda de algodão, café, tecido, tabaco e *araq*, bebida tradicional árabe (FAHRENTHOLD, 2013, p. 31, tradução nossa).

No entanto, é necessário ressaltar que o discurso nacionalista produzido por estes jornais era tudo menos consensual. No *mahjar,* a imprensa era também um local de disputa simbólica, discursiva, onde os ativistas da diáspora se tornavam *sírios* ou *libaneses*. Ou seja, os símbolos nacionais, as narrativas históricas e a própria linguagem tornavam-se artifícios retóricos de sírios e libaneses dentro de um campo de disputa política e cultural tanto no Brasil quanto na Argentina e Estados Unidos.

Ao realizar esta pesquisa, Fahrenthold (2013, p. 47, tradução nossa) concluiu que a mídia árabe na diáspora do continente americano, durante o começo do século XX, produziu novos padrões de ativismo político e também canalizou os esforços sírios e libaneses para uma aliança complexa com a França às vésperas do mandato colonial, algo que estava sendo debatido intensamente na época e, como sabemos, consolidou-se logo após a queda do Império Otomano. Além disso, o ativismo no *mahjar* deixou um legado importante para o Levante no período de domínio francês, ao inaugurar conexões políticas duradouras entre os estados emergentes sírios e libaneses e suas populações emigrantes.

Com isso, muitos ativistas/jornalistas, responsáveis pelas publicações, que na época viviam no exílio, retornaram ao Levante para ocupar importantes cargos administrativos. Já aqueles que permaneceram no exterior, também continuaram suas atividades políticas. No Brasil, de acordo com Truzzi (2008, p. 132), ao final da Primeira Guerra, os periódicos árabes "acompanharam cheios de esperança a expulsão dos turcos, apostando na consolidação do Reino Árabe". Muitos imigrantes pretendiam retornar ao Líbano e à Síria. Entretanto, "traídos pela França e Inglaterra [...] a decepção foi enorme, com os periódicos mobilizados em denunciar a perfídia ocidental".

Com o passar dos anos, as revistas e os jornais aos poucos se modificaram e passaram a incorporar maior variedade de temas, noticiando fatos da comunidade sírio-libanesa em outras cidades, ao mesmo tempo que se tornaram bilíngues. Assim como também constatado por Fahrenthold, observou-se que a maioria dos jornais e revistas no Brasil funcionaram como veículos de propaganda e relatos do dia-a-dia dos imigrantes sírio e libaneses, de espaços de manutenção da sociabilidade, de cunho político, tais como o Clube Homs e o Clube Sírio-Libanês, em São Paulo, este último hifenizado. Já outros serviram como veículos de propaganda e informação numa espécie de marketing de conteúdo étnico.

É o caso dos boletins da tipografia *Al-Funun* e da livraria Farah, também em São Paulo, reforçando assim que a rede dessa nova cultura árabe na diáspora, cada vez mais, negociava sua identidade no cotidiano brasileiro. Nesse mesmo período, no Rio de Janeiro, então capital da república, em 1937, era fundada a Associação da Imprensa Libanesa, (KHATLAB, 2002)

Para Lesser (2000, p. 103), o papel social destes veículos e associações pode ser considerado ambíguo, pois, por um lado temos o uso do árabe nas publicações, o destaque à vida associativa e a constante atenção aos acontecimentos políticos do país de origem que contribuem para a manutenção dos laços antes do processo migratórios, de memória, do

imaginário; de outro, observamos orientações sobre como se estabelecer no novo ambiente, na nova terra, um estímulo à dinâmica de aculturação.

> Na medida que os imigrantes mandavam buscar seus familiares para ajudar a expandir seus negócios, a nova riqueza contribuiu para o surgimento de novas instituições e organizações comunitárias. E uma das mais importantes destas foi a imprensa em língua árabe, que tinha uma função dupla e contraditória. Enquanto o uso do árabe ajudava a manter a cultura pré-migratória, os artigos sobre como negociar a vida no novo ambiente [...] contribuíam para a aculturação dos imigrantes do Oriente Médio (LESSER, 2000, p. 107).

Isto posto, na tentativa de avançamos na discussão, a partir das considerações realizadas até aqui, ressalta-se, mais uma vez, que muitos desses periódicos foram criados, em sua maioria, por uma classe de trabalhadores liberais ligados às atividades jornalísticas, políticas e literárias antes da imigração.

Sanches (2009, p. 69) auxilia nesta reflexão ao observar que tais profissionais eram jovens intelectuais árabes oriundos de renomados centros de estudo, como a Universidade Americana de Beirute, e pertenciam a uma classe cultural que se diferenciava dos demais imigrantes que chegaram ao país, "tendendo menos à mascateação e mais a criar jornais e fundar grupos associativos, movimentos literários", como veremos a seguir.

5.2 Para muito além das fronteiras: a Liga Andaluza de Letras Árabes

> *[...] Eles dizem-me no seu despertar:*
> *Tu e o mundo em que vives não passais de um grão de areia sobre a margem infinita de um mar infinito.*
> *E no meu sonho eu respondo-lhes:*
> *Eu sou o mar infinito, e todos os mundos não passam de grãos de areia sobre a minha margem.*
> *Só uma vez fiquei mudo. Foi quando um homem me perguntou:*
> *Quem és tu?*
>
> (GIBRAN, 1981, p. 13)

Ao analisar a profunda relação entre a cultura e as nações colonizadas, Said (2011, p. 31) apontou brilhantemente que "as narrativas de emancipação e esclarecimento, em sua forma mais vigorosa, também foram narrativas de integração**,** não de separação, histórias de povos que tinham sido excluídos do grupo principal", mas que agora lutavam por um lugar dentro dele. Em outras palavras, elucida o autor, "se as velhas ideias habituais do grupo

principal não tinham flexibilidade ou generosidade suficiente para admitir novos grupos, então elas precisavam mudar, o que é muito melhor que repudiar novos grupos".

Logo, a formação da literatura e da imprensa sírio-libanesa no Brasil não pode ser estudada de maneira apartada da própria história da Síria e do Líbano e sua profunda e intensa relação com a trajetória brasileira e todo contexto político, social e cultural do último século. Além disso, observa-se que o vasto cenário de produção intelectual da diáspora sírio-libanesa no Brasil está também relacionado a alguns fatos e narrativas históricas que antecedem a grande leva migratória do final do século XIX, assim como já observado e também destacado nesta tese.

Portanto, é válido lembrar, mais uma vez, que entre os séculos VII e XIV d.C., a parte da Península Ibérica onde também está Portugal – em árabe chamada *Al Andaluz* – viveu sob domínio árabe, assim como já descrito no segundo capítulo. Esse longo período é definitivamente marcado por uma narrativa mestra, principalmente entre os intelectuais árabe-brasileiros, que enaltece a grande prosperidade social, econômica e artística árabe. Além disso é celebrado também a convivência pacífica entre diferentes culturas e sociedades - mulçumanas, cristãs e judaicas - considerada assim como a *época de ouro* da arte e da literatura árabe, quando a língua e a poesia árabes floresceram e experimentaram forte mutação, até 1492, quando Granada é conquistada por cristãos, justamente no mesmo ano em que a narrativa *ocidental* descreve o importante desembarque do italiano Cristóvão Colombo (1446 -1506) nas Américas, pela primeira vez.

Foi dado, dessa forma, um salto para os tempos modernos, mas de forma extremamente conectada ideologicamente com o período *andaluz*, considerando que, agora, ao estarem em um ambiente semelhante, os imigrantes intelectuais sírio-libaneses acreditavam que essa experiência deveria ser renovada através da literatura, com um pé no modernismo que crescia cada vez mais entre os escritores da época, tanto brasileiros como norte-americanos, e outro nas próprias raízes árabes do período *Andaluz*.

Segundo Zéighdour (1982, p. 71-72), a osmose entre os árabes e os povos da Andaluzia, devido ao Califado Omeida, como vimos no segundo capítulo, não aconteceu "somente no plano cultural, mas também no nível de casamentos e mesmo na religião, a ponto de filósofos árabes andaluzes, como Ibn Hazm, acabarem por falar de cultura e de *povo andaluz"*. Ainda segundo o autor, assim como também descrito anteriormente, "uma língua chamada Aljamiada, produto da mistura do árabe, do português e do espanhol, nasceria e geraria uma extraordinária literatura". Logo, devido ao fato do período andaluz ter sido sempre "negado, recalcado, anulado pela tradição islâmica dominante", ou seja, pelo Império

Otomano, no Brasil, “em meio à língua portuguesa que se casou, outrora, com o árabe, eles se redescobriam”.

Portanto, como veremos, esse é um ponto de extrema relevância para compreendermos a constituição do que chamamos também de reinvenção de identidades do imigrante árabe expressa através da literatura e das mídias impressas. Todo este processo proporcionou ao Brasil tornar-se um dos principais berços do *Renascimento* da arte árabe, *a Al-Nahda,* que estabeleceu novos paradigmas não somente no campo das artes, mas também na esfera política.

Assim, Meihy (2016) é esclarecedor, mais uma vez, ao lembrar que, no Líbano, durante esse período, assim como também destacado por Fahrenthold (2013), os pensadores e artistas fortaleciam discursivamente o projeto de nação alimentado pela decadência do Império Otomano, na qual a literatura árabe contemporânea emergia como forma de diálogo - e também embate - com a cultura ocidental, de influência majoritariamente francesa.

> A chamada al-Nahda foi uma corrente intelectual que visava a revitalização da língua árabe e à adaptação de ideias políticas e sociais do Oriente Médio. Essa corrente influenciou diretamente uma primeira geração de escritores libaneses contemporâneos que passaram a defender princípios como o nacionalismo e o feminismo, entre outros, desde o fim do século XIX até o início da Segunda Guerra Mundial (MEIHY, 2016. p. 151).

A literatura *mahjar* é fruto desta efervescência, integrada por poetas, ensaístas e jornalistas, conhecidos como escritores *mahjaris,* simultaneamente lidos no continente americano e países do Oriente Médio. Nesse contexto, nas primeiras décadas do século XX, são criados coletivos de escritores árabes nos países Americanos. Os dois que ganham maior destaque são: a Liga da Caneta (*al-Rabita al-Qalamiyah)*, em Nova York, e a Liga Andaluza de Letras Árabes (*al-Usbh al-Andalusiyah*), em São Paulo.

Os escritores desses coletivos tinham como objetivo principal libertar a literatura árabe de entraves e cadeias que limitavam seu desenvolvimento, além de funcionarem como uma ponte entre os países árabes e nações do continente americano, influenciados pela obra de escritores árabes contemporâneos a eles como Jurgi Zaidan, que fundou, em 1892, a revista literária *al-Hilal*. Este autor é descrito por Meihy (2016, p. 151-152) como “um intelectual de origem cristã ortodoxa que defendia arduamente o secularismo como principal via reflexiva para afirmação de uma cultura libanesa genuína”. Sua principal obra foi *A árvore de pérolas*, publicada no Líbano em 1914. Além desse livro, ele também publicou obras de cunho histórico nas duas primeiras décadas do século passado, como *A Conquista da Andaluzia*, de

1903, *A irmã do Califa,* e *Saladino e os assassinos*. De acordo com o historiador, "estas obras refletem um estilo de escrita que tenta harmonizar elementos históricos, extraídos de fontes documentais, com personagens fictícios construídos para o deleite do público geral".

Destarte, a Liga da Caneta, que se desenvolveu nos Estados Unidos nas três primeiras décadas do século XX, chamava-se incialmente Sociedade Literária árabe-americana, formada pelos jovens poetas libaneses Nasib Arida (1887 – 1946) e Abdul Massih Haddad (1881- 1950), entre os anos de 1915 e 1916. Logo, em 1920, essa sociedade foi reformada por um grupo de escritores árabes que viviam em Nova York, liderados pelo poeta libanês Gibran Khalil Gibran (1883 -1931), que além de escritor era também pintor, e o também escritor libanês Mikhail Naimy (1889 -1988). A liga se dissolveu após a morte de Gibran, em 1931, e o retorno de Mikhail Naimy ao Líbano, no ano seguinte.

Nome mais importante da literatura *Mahjar*, Gibran, assim conhecido popularmente no mundo todo, era oriundo de Bsharri*,* vilarejo localizado na zona de montanhas do Líbano. Migrou com sua mãe e irmãos para Boston, onde publicou seus primeiros poemas em um jornal árabe chamado, não por acaso, de Al-Muhajer (O Emigrante). Depois, quando se mudou para Nova York, publicou ao todo 16 livros, oito em árabe e oito em inglês. Sua escrita era repleta de temas místicos, filosóficos e existenciais, visando também uma maior aceitação pelo gosto ocidental, romântico e *orientalista/exótico* - maneira pela qual os ocidentais percebiam e *consumiam* o oriente. A principal obra de Gibran foi *O Profeta*, publicada em 1923, originalmente escrita em inglês. Seus poemas e livros foram, postumamente, traduzidos para o português por intelectuais árabe-brasileiros, como veremos a seguir, reverenciado pela grande maioria deles.

> O gênio de Gibran reside em sua personalidade, excepcional tão diversificada [...] Profundamente anticlerical, era igualmente místico, venerando tanto Jesus quanto Maomé, os quais considerava em pé de igualdade. Influenciado por Nietzsche e pelo poeta americano Walt Whitman, Gibran fará poesia salmista e romântica. Foi na prosa que ele deu o melhor de si mesmo. Provocou escândalo ao realizar transformações na língua árabe. Quando os críticos ergueram-se contra ele, respondeu-lhes: "vocês têm a sua língua, e eu, a minha" [...] Era, além disso, traumatizado pela repressão dos turcos e não pôde se definir politicamente, dizendo-se às vezes "sírio", às vezes "árabe ou "libanês". As críticas integristas em relação ao seu patriotismo original, responderá: "vocês têm o seu Líbano, e eu, o meu" (ZÉGHIDOUR, 1982, p. 67-68).

Já Mikhail Naimy, originário de Baskinta, uma aldeia na região central do Líbano, migrou para Estados Unidos em 1911 para estudar literatura e direito na Universidade de Washington, em Seattle, onde ficou até 1916. Após o término de seus estudos, mudou-se para Nova York, quando conheceu Khalil Gibran. Naimy escreveu mais de cinquenta livros de

diversos gêneros literários, que, de modo geral, mesclava realismo com uma elevada espiritualidade. Entre as suas principais obras, também traduzidas para o português, estão: *O livro de Mirdad*, *Um vinhedo à beira estrada* e *O oásis da paz*.

Ainda, de acordo com Zéighidour(1982, p.68-69), a escola nova-iorquina não iria influenciar a poesia árabe moderna da mesma forma que a do Brasil por algumas razões objetivas. Em primeiro lugar, segundo o autor, "no Brasil, os árabes eram claramente mais numerosos, tinham mais jornais, mais clubes e uma vida comunitária". Ao contrário dos Estados Unidos, onde eram "confinados num bairro de Nova Iorque (Washington Street) ou espalhados em vários lugares". Além disso, afirma ele, nos Estados Unidos, "tinham problemas raciais cotidianos, principalmente com os irlandeses, que não era o caso no Brasil, onde a existência era pacífica, apesar de um certo preconceito". Por fim, conclui o escritor, a escola de Nova York, pelo seu "radicalismo e seu ateísmo militante inspirado em Nietzsche (sobretudo Gibran), produzia uma obra tão incomum, tão elitista, que era tanto mais assustadora quanto inacessível ao público árabe", além do fato das diferenças culturais serem mais evidentes por se tratar de uma sociedade majoritariamente anglo-saxã.

Enquanto isso, no Brasil, em uma cultura percebida como mais *próxima* pelos imigrantes árabes que aqui viviam, surge a Liga Andaluza de Letras Árabes (*al-Usbh al-Andalusiyah*), baseada em São Paulo, que reunia nomes menos conhecidos, mas igualmente atuantes como os irmãos Fawzi Maluf (1899 -1930) e Chafic Maluf (1905 -1976), Rashid Salim al-Khuri (1887- 1984) e Elias Farhat (1893 -1976). A Liga Andaluza, segundo Zéghidour (1982, p. 73), nasceu na época em que o país "conhecia a febre do Modernismo em todos os campos da arte, e é inegável que os árabes que dele participaram tenham sentido a necessidade de transpor, se não a letra, pelo menos o espírito do movimento para a comunidade árabe".

Principal nome da Liga, Farhat nasceu em Kfarchima, Monte Líbano, em 1893. Chegou ao Brasil em 1910, aos 17 anos, e viveu em São Paulo, Belo Horizonte e Curitiba. Em 1921, casou-se com Julia Gibran, prima de Khalil Gibran, aproximando-se ainda mais das obras do escritor. Era conhecido na comunidade sírio-libanesa como o poeta do arabismo, por defender, em seus textos, a ideologia *panarabista* que emergia na época[98]. Enquanto trabalhava como mascate, Farhat ajudou a fundar a revista literária *Al-Jadid*, que foi publicada durante uma década, entre os anos de 1919 e 1929.

[98] Cf. <http://www.icarabe.org/artigos/elias-farhat-o-poeta-libano-brasileiro-do-arabismo>.

Nesta mesma época, em 1928, Farhat foi o vencedor de um concurso de poesias para a inauguração do monumento *Amizade sírio-libanesa*, no Parque Dom Pedro II, em São Paulo, cujo poema em língua árabe, traduzido posteriormente para o português, sugeria que a "etnicidade libanesa não se ligava a um lugar, mas a uma pessoa, permitindo assim que os imigrantes libaneses fossem facilmente incorporados à identidade nacional brasileira" (LESSER, 2000, p. 109). Eis a versão do poema em português:

> *Se cortássemos todos os cedros do Líbano*
> *–e os cedros são nossa fonte de inspiração;*
> *e com eles erigíssemos aqui um templo*
> *cujas torres atravessem as nuvens;*
> *se arrebatássemos de Baalbeck e de Palmira*
> *os vestígios de nosso passado glorioso;*
> *se arrancássemos de Damasco o Túmulo de Saladino*
> *se levássemos todos esses tesouros*
> *a esta grande nação independente*
> *a seus gloriosos filhos;*
> *sentiríamos que, ainda assim,*
> *não pagamos tudo que devemos*
> *ao Brasil e aos brasileiros.*
>
> (FARHAT, 1986, p. 3, apud LESSER, 2000, p. 110).

Além de Farhat, outro nome de destaque entre os novos escritores árabes no Brasil era Rashid Salim Khouri, que havia migrado do Líbano em 1913, mais conhecido como *al-Shafir al-Qarawi*, o poeta da aldeia. Segundo Lesser (2000, p. 104), jornais em língua árabe de todo mundo publicavam seus escritos, que muitas vezes eram utilizados para angariar verbas para as vítimas da fome no Oriente Médio. A Palestina, tida como terra sagrada para o mulçumanos-árabes, era também tema recorrentes em seus poemas.

Na Liga estavam também os já mencionados irmãos Maluf, Fauzi - que faleceu jovem - e Chafic, provenientes da cidade de Zahle, Líbano. Em São Paulo, eles ganhavam a vida como fabricantes de tecidos e escreviam poesia árabe, traduzida em outras línguas ocidentais, como francês, alemão e italiano.

Segundo Zéghidour (1983, p. 83), Chafic Maluf pode ser considerado como um dos "primeiros escritores árabes através das quais a cultura árabe pré-islâmica revivificou-se em todo o seu esplendor". O livro *Abqara* é considerado assim, pelo historiador, a. sua "obra-prima" e "uma das joias da poesia árabe moderna". Ainda, Zéghidour afirma que "a epopeia simbolista de Maluf traz mitos árabes pagãos que ninguém ousara revelar antes dele; com

uma métrica concisa e palavras raras [...] provocou grande efervescência em meios árabes e brasileiros".

Como resultado dessa produção literária coletiva na diáspora, em janeiro de 1933, estes escritores criaram a Revista da Liga Andaluza de Letras Árabe. A periodicidade das publicações variava - era, por vezes, mensal, bimestral ou, até mesmo, trimestral. A revista circulou durante exatos vinte anos, sendo o último exemplar publicado em novembro de 1953.

Além de textos de cunho político - muito presentes nos primeiros anos da revista -, textos sobre sociologia, crítica literária, arqueologia e poesias na língua árabe, também eram traduzidas de importantes autores da literatura brasileira, tornando-os "populares, conhecidos e apreciados pelos leitores árabes como o são no Brasil" (DUON, 1944, p. 258), demonstrando, assim, mais uma maneira de negociação discursiva entre as culturas árabe e brasileira.

Nesse sentido, para Lesser (2000, p. 27), ao analisar essas formas de representação dos imigrantes árabes no Brasil, com clara influência da antropologia de Barth, afirma que essas etnicidades culturais podem ser observadas como "situacionais", que se adaptam a determinados momentos históricos, e não como "identidades primordiais imutáveis". Segundo o autor, em diversos momentos, os imigrantes e seus descendentes abraçaram "sua 'libanicidade', tanto quanto sua 'brasilidade'. A etnicidade muitas vezes cruzava com o nacionalismo (brasileiro ou não) tornando essas identidades extremamente flexíveis".

Lesser (2000, p. 87) lembra também que os traços históricos - abordados no segundo capítulos -, como a conquista da Península Ibérica pelos mouros, a emoção da reconquista europeia, os excessos da Inquisição e a clara influência árabe na língua portuguesa colocavam os imigrantes oriundos do Oriente Médio "num lugar especial, tanto de amigo quanto de inimigo, como exoticamente diferente e, no entanto, de algum modo, familiar".

A partir de dezembro de 1939, após medidas nacionalistas do então presidente Getúlio Vargas ao determinar que as publicações estrangeiras não poderiam ser somente nas línguas nativas dos imigrantes, a Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes passa a publicar textos em português, tornando-se bilíngue. Em maio de 1940, um emblemático texto é publicado sob o título *Como e porque morrem as civilizações*[99], assinado por Habib Massoud, então editor-chefe da revista.

[99] Um exemplar da revista está disponível no acervo de periódicos da Biblioteca Nacional.

> As civilizações, como os homens, nascem, envelhecem e morrem. Todas as áreas conheceram a lei inexorável da criação e implacavelmente caminharam para o seu destino fatal. Na hora presente em que prematuramente envelhecida pela sua vida intensa de cinco séculos, a preponderância da Europa Ocidental parece tocar o seu fim, afogada no mar das contradições que ela própria criou para seu recordar como evoluíram e se precipitaram para o extermínio as brilhantes civilizações do passado (MASSOUD, 1940, p. 3).

Neste artigo, fica claro o objetivo da empreitada intelectual proposta pelos intelectuais árabes da época. Os principais pontos eram: a retomada do florescimento da cultura árabe; a valorização de um modo civilizatório que não somente ocidental; e, por fim, o resgate ao que havia sido produzido na Andaluzia, mas que agora poderia coexistir e proliferar em território brasileiro. Nesse sentido, Said (2011, p. 24) aponta que os escritores na diáspora não são "mecanicamente determinados pela ideologia, pela classe ou pela história econômica", mas sim profundamente ligados "à história de suas sociedades, moldando e moldados por essa história e suas experiências sociais em diferentes graus. A cultura e suas formas estéticas derivam da experiência histórica".

A exemplo de outros periódicos árabes publicados no continente americano através de assinaturas por correspondência, a revista era distribuída em vários países, além de ter assinantes no mundo árabe. E, assim como ressalta Zéighdour (1982, p. 75), "por esse intermédio, a literatura do *Mahjar* começava a voltar ao berço". Segundo o autor, ela também dispunha de correspondentes em todos os estados do Brasil e países da América Latina, incluindo Equador, México, Venezuela e Uruguai.

Isto posto, o conceito de "geografias imaginativas", de Said (2013, p. 91), em *Orientalismo*, nos auxilia também a pensar a *Nova Andaluzia brasileira.* Para ele, a concretude do território já não mais seria imperativa e vital para que os indivíduos compartilhassem comunitariamente determinadas experiências sociais e culturais. Ou seja, é "perfeitamente possível argumentar que alguns objetos distintivos são criados pela mente, e que esses objetos, embora pareçam ter existência objetiva, possuem apenas uma realidade ficcional". Em outras palavras, segundo autor, essa prática universal "de designar mentalmente um lugar familiar, que é o 'nosso' e um espaço não familiar além do 'nosso, que é o 'deles', é um modo de fazer distinções geográficas que pode ser inteiramente arbitrário".

Logo, a Andaluzia é aqui também percebida como um local imaginário, atemporal, o *mito* do eterno retorno à *Andaluzia pretérita*, agora reinventada que habita a *memória coletiva* da comunidade árabe. Neste sentido, de acordo com o sociólogo francês Maurice Halbwachs (2006, p. 92), à medida que os acontecimentos se distanciam de diferentes maneiras, temos o costume de recordá-los sob a forma de conjuntos, "sobre os quais às vezes se destacam alguns

dentre eles, que abrangem muitos outros elementos – sem que possamos distinguir um do outro nem jamais enumerá-los por completo".

Desta forma, para ele, toda a memória é espacial. Ou seja, é no espaço ocupado e, ou, atravessado, que nossa imaginação ou nosso pensamento são suscetíveis de reconstruir nossa memória e é nele que nosso pensamento se fixa para que uma dada categoria de lembranças reapareça e tome forma. Assim, para o autor:

> Nossas impressões se sucedem, uma a outra, nada permanece em nosso espírito, e não seria possível compreender se pudéssemos recuperar o passado, se ele não se conservasse, com efeito, no meio matéria que nos cerca. É sobre o espaço, sobre nosso espaço – aquele que ocupamos, por onde passamos, ao qual sempre temos acesso, e que em todo o caso, nossa imaginação ou nosso pensamento é a cada momento capaz de reconstruir – que devemos voltar nossa atenção; é sobre ele que nosso pensamento deve se fixar, para que reapareça esta ou aquela categoria de lembranças. Não há [...] grupo, nem gênero de atividade coletiva, que não tenha qualquer relação com um lugar, isto é, com uma parte do espaço (HALBWACHS, 2006, p. 170).

Ainda, podemos afirmar que toda memória é apoiada em história vivida, na medida em que não são apenas os fatos, mas os modos de ser e pensar de outros tempos que se fixam na memória individual/coletiva. Para Halbwachs, se, por um lado, as lembranças do indivíduo se situam no âmbito de sua personalidade ou de sua vida pessoal, por outro, em determinados momentos, ele é capaz de se comportar como simples componente mnemônico do grupo, que contribui para evocar e manter as lembranças coletivas vivas na proporção que sua pertinência para a continuidade da identidade coletiva da comunidade que ele integra.

Fica evidente aqui, ao atentar para as ideias Halbwachs e aplicá-las na análise da produção literária *mahjar,* que tal processo não implicaria na presença material de seus membros, mas na carga afetiva que emana na identificação do sujeito ao grupo. Este talvez seria o princípio das teses de Halbwachs ao afirmar que toda a memória, ao contrário do que seria comum de se pensar, pertence ao presente e não ao passado.

É no momento em que relembramos, examinamos ou narramos o passado que o indivíduo e o grupo através dele tomam consciência de sua identidade e a dão sentido narrativamente, como veremos a seguir, nas ressignificações contemporâneas da Andaluzia, ainda presentes na memória coletiva dos imigrantes árabes de terceira e quarta geração.

Percebemos, assim, que o deslocamento real e/ou imaginário no espaço, seja ele físico ou simbólico, e a produção de territorialidades e espacialidades diferenciadas constituem o cerne fundamental do fenômeno migratório, e, mais especificadamente,

colocado em práticas narrativas através da literatura *mahjar*, o utópico retorno à Andaluzia e às origens fenícias.

Neste sentido, Bhabha (2014, p. 31), sugere que nos discursos literários produzidos na diáspora acontece "o desejo do reconhecimento, de outro lugar e de 'outra coisa', que leva a experiência da história além da hipótese instrumental". Ou seja, "é o espaço da intervenção que emerge nos interstícios culturais que introduz a invenção criativa dentro da existência". Logo, segundo o autor, "há um retorno à encenação da identidade como iteração, a re-criação do eu no mundo da viagem, o re-estabelecimento da continuidade fronteiriça da migração", como veremos a seguir.

5.3 A segunda geração de intelectuais árabe-brasileiros

Com passar dos anos, a comunidade árabe no Brasil passa a contar com jovens intelectuais, filhos dos primeiros imigrantes sírio-libaneses e que tiveram a educação subsidiada pelos pais - já em melhores condições financeiras. Muitos deles, mesmo tendo diplomas e profissões liberais, que, a princípio, trariam maior segurança econômica e prestígio social, como medicina, direito ou engenharia, optaram por seguir o caminho literário. Um dos casos mais notáveis entre estes intelectuais é Jamil Almansur Haddad (1914-1988), que, segundo Truzzi (2008, p. 131), talvez tenha sido "o maior poeta que a colônia forneceu".

Nascido em São Paulo, em 1914, Haddad era filho do comerciante Melhen Haddad e da professora Sada Khouri Haddad que, ao imigrar ao país no final do século XIX, fundou um jornal feminista voltado à comunidade de mulheres árabes[100]. De acordo com a pesquisadora Christina Stephano de Queiroz (2016, p. 52), Haddad era médico de formação, carreira que, segundo ele, "seguiu pela vontade de ascensão social da família". A autora afirma que Haddad publicou dez livros de poesia, fez mais de 30 traduções para o português de obras do francês, árabe e inglês, organizou 20 ontologias, além de outros ensaios e estudos críticos sobre literatura. Como metade de sua obra poética foi escrita entre 1935 e 1951, Haddad

[100] De acordo com Assaad (2014, p. 125), embora caracterizada como uma sociedade patriarcal, muitas mulheres imigrantes sírio-libaneses colaboraram para o enriquecimento da literatura árabe-brasileira. "Jorge Safady relata [...] o nome de 22 mulheres intelectuais que participaram da vida literária dos imigrantes", no entanto o estudo resume-se a São Paulo. Tal tema necessitaria de uma pesquisa mais apurada e minuciosa. Entre os principais nomes encontrados estão: Salwa Salame Atlas, redatora e diretora da revista *Al Karmat,* que circulou durante três décadas na língua árabe e portuguesa e Mariana Dabul Faghur (1955 -1990), fundadora e diretora da revista Etapas. O autor cita ainda: Kurani Hamam; Angelina B, Koury; Minerva Sáad, Olga Fares; Selma Sayaga; Wadiga Hazar; Diva Jabour entre outras escritoras que "se destacaram no campo da literatura escrevendo em ambas as línguas".

"participa ativamente das discussões a respeito dos novos ideais literários formulados para discutir o legado da Semana de Arte Moderna de 1922". Já com a carreira consolidada, nas décadas seguinte, o intelectual árabe-brasileiro atuou como colaborador de revistas como Pasquim, Diário de Notiícias, Folha da Manhã, O Estado de São Paulo entre outras. Foi também professor titular de Literatura Brasileira na Universidade de São Paulo (USP), além de ministrar aulas em faculdades nas capitais Beirute e Damasco.

De acordo com Queiroz (2016, p. 50), Haddad teve a trajetória marcada pela "dificuldade dos críticos literários entenderem e classificarem sua produção poética – em relação seja à literatura brasileira seja às suas influências árabes". Ele afirma que, de fato, "existe um aspecto ambivalente" nas obras do escritor, na medida em que, "no âmbito da crítica, seu posicionamento se aproximou de correntes vanguardistas como os *Noigandres,* enquanto na poesia ele tinha um ideal ortodoxo, pelo menos no que diz respeito às questões formais". No entanto, completa a pesquisadora, tal "aspecto tradicional é contraposto por impulsos de transgressão, quando o poeta versa, por exemplo, sobre o erotismo de beduínas, amantes fantasmagóricas e sobre os hímens das virgens – temas recorrentes em sua poesia".

> *Erra, na alcova, um cheiro de almíscar e cânfora...*
> *O meu corpo nivoso*
> *Neste momento, ostenta, o contorno harmonioso,*
> *O contorno magnífico de uma ânfora*
> *[...]*
>
> *É longa a tua ausência assim como um caminho!*
> *Vem, meu amante, vem! Meu corpo é ânfora,*
> *Meu sangue é vinho,*
> *Erra, na alcova, um cheiro de almíscar e cânfora.*
> *A orgia seja eterna!*
> *Amante vem a mim! É a hora da taberna*
>
> (Haddad, 1938, p. 91, apud QUEIROZ, 2016, p. 52-53)

No ano de 1935, o escritor publica *Alkamar, a minha amante*, seu primeiro livro de poemas. Segundo Queiroz (2016, p. 53) a obra "combina um imaginário orientalista à estética parnasiana e foi chamada, ao mesmo tempo, de passadista e imoral". Em seguida, em 1937, com a publicação do livro *Orações Negras*, premiado pela Academia Brasileira de Letras (ABL), "o poeta passa a se valer da liberdade moderna e a insinuar preocupações sociais e políticas". Já na década de 1940, além de estrear como crítico e tradutor, Haddad escreveu outros dois livros de poesia, os quais os "imaginários líricos giram em torno dos eixos temáticos criados nas obras inaugurais". Logo, em 1948, o poeta passa de vez a se concentrar

em temas sociais, com a "imagem da Europa devastada pela Segunda Guerra Mundial e as preocupações com países afetados pelo conflito global".

> *Contam que à meia-noite, ao luar, em Verona*
> *Que o Ádige, sonolento e pensativo, corta*
> *há um vulto de mulher que o túmulo abandona:*
> *Julieta vem chorar mesmo depois de morta.*
>
> *Contam nas horas mortas que a vaga Veneza*
> *Tem seu ar inundado canções doridas...*
> *E o canal cismarento pensa com certeza*
> *Que querem naufragar as gôndolas suicidas..*
>
> *Contam das catedrais, que certo receberam*
> *da angústia e do infortúnio o mais penoso dote,*
> *que nas naves augustas empalideceram*
> *principiando a reza na hora noturna,*
> *pela Itália sombria, a Itália taciturna,*
> *os santos imortais de Buonarrotti.*
> *[...]*
>
> (HADDAD, 1948, p. 27, apud QUEIROZ, 2016, p. 55).

Nos anos seguintes, principalmente na década de 1960, a exemplo do que aconteceu com outros artistas e intelectuais brasileiros, o golpe militar de 1964 afeta a vida e a produção poética de Haddad. Com isso, de acordo com Queiroz (2016, p. 59), "de 1963 a 1977, o autor deixou de publicar - mas não de escrever". Assim, o resultado desses anos de censura é a publicação do livro *Aviso aos navegantes ou a bala adormecida no bosque: o primeiro livro das suratas,* concluído em 1976, "que evocou ideais subversivos em um momento no qual a ditadura militar procurava reafirmar-se".

> Ao percorrer histórias relacionadas a movimentos guerrilheiros em países latino-americanos, a guerra do Vietnã, a ocupação da Palestina, a revolução cubana, o programa bolchevista, entre outras, o livro trata de insurreição e subversivos, denunciando injustiças sociais e políticas. Ao abordar revoluções e líderes de diferentes épocas e países, rompe fronteiras nacionais e temporais e cria uma atmosfera de caos da qual emerge a essência libertária. A rebeldia que prega no discurso se reflete na forma desordenada do livro, que contém poemas com versos livres e rimados, citações alheias, trechos de livros, entrevistas e notícias além de notas de rodapé, que podem reforçar o caráter verídico do que retrata ou ampliar as possibilidades de associação. Haddad incorpora, assim, a fala de outros discursos, criando um coro multiforme que clama pela insurreição (QUEIROZ, 2016, p. 59).

Ainda, de acordo com a pesquisadora, Haddad, embora de origem familiar cristã, afirmou que o livro estaria carregado de um islamismo espiritual ligado às suas raízes: "sinto que o (islamismo espiritual) não é uma mera influência cultural, mas algo que está integrado à

minha personalidade mais íntima, como se toda a sucessão infinita dos meus antepassados tivesse colaborado nesta obra" (QUEIROZ, 2016, p. 60). Nesse sentido, vale mencionar que Haddad se converteu ao islamismo por uma questão de identidade literária, como também informado por ele.

Logo, umas das questões essenciais para compreender a trajetória intelectual de Haddad, de total relevância para o debate em questão, é perceber a proximidade que o escritor teve com os outros poetas árabes em São Paulo, que, na década de 1930, entre outras atividades, fundaram a Liga Andaluza de Letras Árabes. De acordo com Queiroz (2016, p. 60), apesar de Haddad ter frequentado os círculos desses intelectuais, ele não chega a participar ativamente de atividades de produção poética e tradução dos escritores da Liga, que, diferentemente do autor brasileiro, escreviam majoritariamente em árabe, como veremos a seguir.

Portanto, segundo Queiroz (2016, p.61), a presença de Haddad entre os circuitos de escritores árabes radicados no Brasil parece que aconteceu com mais frequência e de maneira mais intensa após o golpe militar de 1964, quando o escritor "verteu do árabe obras de poetas da Liga da Pena (fundada em 1968), entre elas Brisas do Líbano, de Felipe Lutfalla[101] (1970) e Ausência, de José Fakhcoury (1975)". Além disso, outra referência na trajetória de Haddad em relação aos escritores árabes "foi a proximidade que teve a Assis Féres, poeta de origem libanesa e editor da revista *Laiazul,* publicada no Chile e no Brasil, desde meados dos anos 1930 até meados dos anos 1960". Nesse percurso, também é necessário apontar as contradições dos críticos ao "captarem o viés 'oriental' ou 'árabe' da poesia de Haddad".

Ainda, de acordo Queiroz (2016, p.62) Um desses críticos, de acordo com Queiroz, foi o escritor José Geraldo Vieira, que, "no posfácio de Poemas (1943), defendeu a existência de uma lírica oriental em Akmar, a minha amante". Segundo a autora, em contrapartida, Vieira afirma que o segundo livro do poeta, *Orações negras*, de, 1939, "contém poemas 'atlânticos ocidentais'", alegando que Haddad "estreou com uma obra de viés oriental, migrando para um imaginário ocidentalizado em seu segundo trabalho". No entanto, essas análises eram carregadas de conceitos orientalistas estáticos, ou seja, repletos de pressupostos estereotipados sobre o árabe e sua literatura.

[101] Escritor contemporâneo que produziu diversas obras poéticas em língua árabe e traduziu para o idioma 300 poemas de 123 poetas brasileiros, como também traduziu para o português um livro de poesias árabes (ASSAD, 2014).

> Oriental ou ocidental, passadista ou imoral, modernista ou neomodernista, poeta da geração de 30 ou da Geração de 45, Haddad parece ter circulado por vários ambientes, sem limitar-se a nenhum deles. Em um autor no qual os paradoxos falam mais alto do que as afiliações e que, em muitos momentos, teve de defender o direito à incoerência para tratar de opções estéticas e literárias, suas obras parecem não se encaixar, mesmo quando consideradas parte do clima literário da época (QUEIROZ, 2016, p. 62).

Em outras palavras, Jamil Almansur Haddad foi de fato o primeiro grande poeta árabe-brasileiro, hifenizado, demasiadamente brasileiro. Ele extrapolou os limites literários e não se prendeu aos conceitos estabelecidos, à própria língua e até mesmo àqueles referentes à sua própria etnia e nacionalidades, quando, por exemplo, permite-se chorar pelas mortes na Itália na Segunda Guerra. Haddad talvez foi assim um poeta *mahjar* na sua essência, emigrado em seu próprio país, apátrida, contemporâneo, assim como sugere Agamben, na introdução do segundo capítulo, ao aderir ao tempo e tomar distância do próprio tempo para então criar sua obra entre mundos diversos.

Logo, ao contrário do que afirma Queiroz (2016), sugerimos que Haddad pertence sim à Liga Andaluza, como veremos a seguir, mesmo não tendo sido *oficialmente* membro dela, mas por ter compartilhado da mesma utopia, um mundo sem fronteiras, conciliador, sem bandeiras, um retorno utópico e inalcançável mas possível no imaginário, local onde as nações são criadas e também explodidas. Em outras palavras, por *não ser árabe*, ele foi um árabe contemporâneo, poeta *mahjar.*

Além desses autores já mencionados até aqui, alguns pertencentes à Liga Andaluza, que, de fato, mesclavam elementos do movimento modernista brasileiro com os ideais da *Nahda* e ânsia por renovação no *mahjar.* Entre eles está o escritor libanês Mussa Kuareim, que segundo Villar (2012), talvez, possa ser considerado o maior representante do encontro entre os mundos culturais-literários *árabe* e *brasileiro.*

Nascido em São Paulo, filho de imigrantes libaneses, Mussa Kuraiem se tornaria um dos intelectuais, ligado aos movimentos modernistas árabe e brasileiro, mais ativo do período. Além de ter fundado e dirigido uma das mais importantes revistas árabe-brasileira*,* O Oriente, na primeira metade do século XX, o escritor realizou diversas exposições no Oriente Médio, entre elas a conferência na Academia de Letras de Damasco, e no Centro Oriental do Cairo (VILLAR, 2012, p. 148).

Kuraiem publicou inúmeros livros, tanto em língua árabe, quanto em português, que abordam sobre a história, a religião, a literatura, a psicologia e a cultura das sociedades árabes. Entre estas obras estão: *Aconteceu em Damasco***,** de 1945, na qual realiza um estudo original sobre o Líbano, a Síria e o Egito; *Cristãos e Muçulmanos***,** de 1962, livro no qual

apresenta diversos exemplos, tanto da literatura quanto históricos, que demonstram a afinidade existente entre o cristianismo e o islamismo, ou seja, as semelhanças entre as duas religiões, que, segundo o autor, for, por vezes, esquecidas, para dar lugar às divergências; *Poemas de Gibran***,** e *Assim falava Gibran,* em 1943 e 1960, respectivamente, antologias sobre o maior representante da literatura *mahjar* no mundo, Khalil Gibran; e por fim, Os *Califas de Bagdá: episódios curiosos da história secular dos povos árabes*, de 1942, livro sobre a psicologia e a cultura do mundo árabe *e Leis do Deserto***,** em 1960, obra na qual o escritor árabe-brasileiro organiza um capítulo para sugerir, baseado em pesquisa de outros autores, ter sido os árabes os primeiros a entrar em contato com o continente americano, quase quatro séculos antes da invasão comandada por Cristóvão Colombo (KURAIEM, 1960, p. 51, apud VILLAR, 2012, p. 50).

Como vimos, tal temática era algo muito presente nessa época não somente entre os escritores árabe-brasileiros. De acordo com Lesser (2000, p. 89), por exemplo, o intelectual brasileiro Teófilo Braga, ao publicar a obra *A pátria portugueza: o território e a raça*, buscava "reformular uma teoria portuguesa centrada nos moçárabes '*musta rabun'* (cristãos que adotavam vestimentas mulçumanas e falavam árabe em al-Andaluz)". Para Braga, segundo Lesser, os moçárabes eram uma raça "singularmente ibérica, saída da miscigenação entre a população romano-gótica, natural da região, e os árabes, que adotaram a Espanha como pátria". Além disso, o autor afirma que

> o elo árabe-português-moçárabe-tupi-brasileiro lançou também profundas raízes nos brasileiros cultos. No século XX, os que voltavam os olhos para Portugal, em busca de auto compreensão, como Gilberto Freyre e Luís Câmara Cascudo, procuravam traços da presença moura em suas próprias identidades lusificadas (LESSER, 2000, p. 90).

Nesse sentido, nos lembra Rocha Pinto (2010, p. 77), embora o orientalismo centrado em representações negativas sobre os árabes fosse bastante intenso no Brasil em tal época, "os pensadores sociais brasileiros do início do século XX, como Gilberto Freyre e Luís Câmara Cascudo, incorporaram os árabes como parte da herança cultural lusitana que valorizavam em suas explicações do Brasil". De fato, o chamado *orientalismo brasileiro*, produziu até mesmo variantes regionalistas, como a leitura do escritor gaúcho Manoelito Ornellas (1903-1969) fez das teses de Gilberto Freyre (1900-1987), estabelecendo uma conexão cultural entre o Rio Grande do Sul e os árabes do Norte da África no seu livro *Gaúchos e beduíno*, de 1948. A liberdade criativa e o sentido de integração entre as culturas foram levados tão ao pé da letra

que foram criadas obras que mesclavam termos indígenas (tupi-guri), africanos e o próprio árabe, como no livro *As aventuras de finianos*, de Chuckri Al Khouri.

No entanto, a esfera política, na primeira metade do século XX, andava, por vezes, na contramão nesse sentimento de *hibridismo cultural* que pairava entre os movimentos artísticos e literários, assim como nos lembra Seyferth (2005, p. 17), entre os anos de 1937 e 1945, sobre a "campanha de nacionalização" proposta pelo então presidente Getúlio Vargas que visava a homogeneidade nacional e a exclusão da heterogeneidade migrante.

Tal evento acarretou em mudanças no sistema de ensino que levaram ao fechamento de escolas particulares nas quais as aulas eram ministradas em língua estrangeira; à interdição do funcionamento de associações culturais, beneficentes, recreativas e esportivas que possuíssem qualquer tipo de configuração étnica; e, por fim, à proibição do uso público de línguas estrangeiras e das publicações destinadas e produzidas por grupos específicos de imigrantes - jornais, revistas, almanaques e produção literária -, os quais estavam incluídos os sírio-libaneses e, obviamente, a publicação da revista da Liga Andaluza.

Ao analisar esse período da história, Lesser (2000) afirma que o lugar ocupado pelos árabes dentro da nação brasileira é paradoxal e ambíguo. Segundo ele, os nacionalistas sírios estavam começando a acreditar no sucesso de sua luta no exato momento em que Vargas bania todos os jornais em língua estrangeira. E, mesmo que "as esperanças permanecessem frustradas por seis anos ainda, o Brasil viria a desempenhar um papel crucial na criação de uma Síria independente (LESSER, 2000, p. 133).

Além disso, relata Safady (1972, p. 84), o Brasil era reconhecido no mundo árabe como *Terra da Promissão*, "por nele terem encontrado algo do que procuravam, e que em seu meio ambiente, sob domínio da Turquia, não lhes permitia obter". Não ao acaso, três anos após fechamento dos até então tradicionais periódicos, em 1944 o escritor e jornalista Taufic Duon lança em São Paulo um estudo sobre imigração árabe no Brasil intitulado *A imigração sírio-libanesa às Terras da Promissão.* Este é o primeiro trabalho produzido por um imigrante libanês totalmente em português, presente no acervo de Obras Gerais da Biblioteca Nacional, e que buscou de fato elucidar as questões históricas da diáspora árabe no Brasil.

Pouca atenção é dada a esse valioso documento, percebido por nós como contra-hegemônico em um importante período que, em última instância, reflete também na construção da sociedade brasileira e no combate ao sectarismo nacionalista. O livro é divido em quatro capítulos, além de uma breve introdução sob o título *Fins, modos e meios.* Na obra, Duon já percebia a importância do desenvolvimento da mídia impressa árabe, alertando para

uma certa *divisão* dentro da comunidade árabe-brasileira e sua intensa relação com a orientação religiosa.

> Cada facção começou a pensar em confiar ao seu intelectual predileto a fundação de um jornal para orientá-la em tudo, e os filhos de cada seita começaram a sonhar em assistir aos serviços religiosos conforme os rituais herdados, até chegar o dia feliz em que se construísse um templo próprio [...] Iam-se fundando diversos jornais, como se iam construindo diversas igrejas (DUON, 1944, p. 121).

Além de Duon, outro nome de destaque entre os escritores sírio-libaneses é Antun Sa'adih,. Este autor serve também como exemplo emblemático da reconstrução da identidade árabe-brasileira. Lesser (2000, p. 114) conta que, depois da "Grande Revolta", que se deu na Síria contra o mandato francês, este escritor fundou, aqui no Brasil, as "sociedades *semi-secretas*, incluindo a Associação Patriótica Síria, que teve vida curta, e o Partido Sírio Livre, que perdurou por mais tempo". Nesse mesmo período, Sa'adih lecionava língua e literatura árabe na Escola Sírio-Brasileira, em São Paulo, e passou a "aprofundar a definição da ideia de uma nação síria, em termos étnicos e espaciais". No final da década de 1920, Sa'adih retornou ao Oriente Médio e, "em 1932, na clandestinidade, fundou o Partido Social Nacionalista Sírio (PSNS), formalizando-o publicamente dois anos depois, com uma reedição do Al-Majallah".

Enquanto isso, no Brasil, "outros imigrantes árabes começaram a organizar seções do PSNS" e, em 1938, Sa'adih retornou ao Brasil e à Argentina "para encontrar-se com os que agora se auto-definiam como sírios, e para levantar fundos juntos a eles". Aqui, o escritor e ativista político fundou o *Souria al-Jadida* (A Nova Síria), jornal que mais tarde foi proibido por Vargas. Esse fato fez com que Vargas o mantivesse detido por dois meses, "sob acusação de ser um agente estrangeiro, e, em 1939, ele partiu para Argentina, onde permaneceu até o seu retorno à Síria, em 1947". Dois anos mais tarde, Sa'adih foi assassinado em Damasco.

Isto posto, é necessário ressaltar que, após o fim do regime Vargas, em 1945, começam a ressurgir as publicações árabes, entre elas a Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes e o jornal *Fata Lubnán*, agora sob o título, em português, de *Brasil-Líbano,* já demonstrando aí o caráter discursivo da hifenização, que passaria de vez a marcar as comunidades migrantes sírio-libanesas no Brasil desde então.

Outro importante periódico que volta a ser publicado, mais precisamente em 1947, é o *Al-Karmat*, (A Vinha), impresso na cidade São Paulo. Esta publicação, que havia sido criada em 1914 por Saluá Salámi Atlas, é considerada a primeira publicação feminina árabe nas Américas, algo que, por si só, suscitaria análises mais atentas no campo de pesquisa de gênero e comunicação. Por hora, vale ressaltar que a sua fundadora falou, pela primeira vez

em prol dos direitos feministas, em 1889, na cidade de Jerusalém, migrando para o Brasil logo em seguida, por razões de perseguição.

Observa-se que, mesmo enfrentando dificuldades, a comunidade árabe no Brasil caminhava, de certa forma, na contracorrente do modelo de nação proposto pelo então Estado Novo instaurado por Vargas. A mistura, a miscigenação e a interculturalidade já eram pautas notórias entre os principais intelectuais árabe-brasileiros. Estes indivíduos, mesmo que dialogando intensamente com as causas médio-orientais e, de certa forma, com a então realidade social e política brasileira, davam um recado latente do quão vital é a heterogeneidade cultural para quaisquer que sejam as formas de convívio social almejado.

Observamos também que a empreitada *mahjar* perdurou na comunidade sírio-libanesa no Brasil, na contemporaneidade, e que outros intelectuais descendentes de árabe, que fixaram residência no país, deram continuidade ao movimento *Nahda,* como é o caso do escritor árabe-brasileuro Mansour Chalitta, falecido em 2013, no Rio de Janeiro, onde viveu por mais de quarenta anos.

Nascido na Colômbia, o autor passou boa parte da infância e juventude no Líbano, onde estudou filosofia e letras. Cursou a faculdade de direito na França e jornalismo na América do Norte, onde ficou mais próximo das obras de Khalil Gibran, tornando-se o maior tradutor do best-seller *O profeta* após se mudar para o Brasil, no começo dos anos 1950. Vinte anos depois, em 1973, Chalitta escreveu um livro que pode resumir todo este legado literário *mahjar* sob o título *Do Oriente Médio: mosaicos.*

Outro autor que dá continuidade ao *projeto* m*ahjar* é Emil Farhat (1914 -2000). Filho de imigrantes libaneses, Farhat nasceu na cidade de Maripá de Minas, zona da Mata do estado de Minas Gerais. Jornalista, publicitário e escritor, Farhat, assim como outros intelectuais da segunda geração, graduou-se em Direito, mas nunca exerceu a profissão. Farhat viveu boa parte de sua vida entre o Rio de Janeiro e São Paulo, onde trabalhou como jornalista e publicitário em ambas as cidades. Em 1967, recebeu o título de Publicitário do Ano da Associação Paulista de Propaganda.

Mais de vinte anos depois, em 1988, ao retomar à vida literária, ganha o Prêmio Jabuti - considerado por muitos críticos literários como a mais importante premiação literária brasileira - na categoria de melhor romance, pela obra, publicada no ano anterior, intitulada *Dinheiro na estrada: uma saga de imigrantes.*

O livro mescla ficção e relatos autobiográficos, inspirada nas correspondências entre o escritor e sua mãe no Líbano. Segundo Rocha Pinto (2010, p. 51), Farhat retratou, no seu

romance sobre a imigração, "a importância das cartas como forma de manterem vivas as relações com a terra de origem e alimentar novos projetos de emigração para o Brasil".

> Meu Deus! Só peço a Deus para que não me deixe sentir o tempo. Para mim, vocês saíram anteontem. Anteontem. Às vezes consigo ver claramente a cara de todos. Um por um. Iskândar, com o bigodão, só para esconder aquela cara de menino assustado [...] Ziad recitando versos repentistas para um desafiante que sempre perdia. E para uma platéia que só o aplaudia. Nazira amedrontada, vai-não-vai, querendo ir, só eu sabia porquê. Para se casar. E casou? Mas como é que você não me disse nada antes? Não abuse dessa desculpa. Estou ficando surda, mas não para ouvir as notícias de meus filhos. Notícia de filho, a gente ouve antes mesmo das bocas se abrirem. E você, o orgulhoso, o emproado, o briguento Tauil? "Vou lá no Brasil e trago todos, pelo cangote". Trouxe quem? Trouxe nada. Perdeu-se no mesmo atoleiro. Você ainda nos deixou esta casa. Agarro-me nela, nos balaústres, nos portais; seguro cada pedaço que caiba na minha mão. E chamo todas essas coisas por um nome só – Tauil. Tauil. Tauil. Desculpe, o papel molhado aqui foi porque não achei lenço. Não vi que estava enfiado no cinto do vestido (FARHAT, 1987, p. 73).

No trecho acima, observamos o eterno vínculo com a terra natal e o sentimento de melancolia, vazio e tristeza de quem ficou no Líbano. Nesse sentido, para Sayad (1998, p. 11), o estado de migração nunca termina, é condição permanente, composta pela dualidade da presença. Ou seja, ao ocupar um novo lugar, o imigrante/emigrante deixará outro vazio e se tornará, "atopo, sem lugar, deslocado, inclassificável [...] nem cidadão, nem estrangeiro, nem totalmente do lado do Mesmo, nem totalmente do lado do Outro".

Outros dois intelectuais árabe-brasileiros, ainda vivos, que merecem devido destaque entre os escritores da segunda geração de imigrantes sírio-libaneses e que assim podem ser considerados escritores *mahjaris contemporâneos* são: George Bourdoukan e Milton Hatoum.

Filho de um ativista político de esquerda, que lutou contra os nazistas na Segunda Guerra e conta a ocupação francesa no Líbano, Georges Latif Bourdoukan nasceu em Miniara-Akkar, região setentrional do Líbano, no ano de 1943. Dez anos depois, ele migrou para o Brasil. O pai, exilado, já estava vivendo aqui há alguns anos.

Desde muito jovem, o escritor estava envolvido nas atividades políticas, tendo atuado como um dos dirigentes da União Paulista dos Estudantes Secundaristas. Logo em seguida, iniciou a carreira como jornalista. Trabalhou em diversos veículos, como o jornal Última Hora, com fortes tendências de esquerda, na Revista Placar, TV Cultura e Rede Globo de Televisão.

Assim como ressalta Villar (2012, p. 205) devido à "independência de suas reportagens, Bourdoukan logo se viu impedido de divulgar suas matérias, o que lhe ocasionou sérios desconfortos profissionais nesta emissora". Com isso, o autor decide fundar o Jornal de

Jerusalém, "dedicado aos assuntos do Oriente Médio, no qual recebera diversas distinções, entre elas, o Prêmio Vladimir Herzog de Direitos Humanos". Em 1984, passa a editar e produzir outras duas publicações, a "Revista Palestina, órgão oficial da Organização para a Libertação da Palestina - OLP no Brasil - e a Revista dos Estados Árabes". Ainda, no campo político, Bourdoukan torna-se secretário executivo da Liga Parlamentar de Amizade e Cooperação Árabe-Brasileira.

Como jornalista, Bourdoukan foi correspondente na guerra entre Israel e Egito e, na Guerra Civil do Líbano - ambas relatadas no segundo capítulo da tese. Cobriu ainda o massacre das aldeias de Sabra e Chatila, ocasião em que foram mortos mais de cinco mil palestinos, entre eles crianças, mulheres e idosos, fato ainda muito presente na memória dos intelectuais árabes que vivem no Brasil.

A partir dessa vasta experiência, de acordo com Villar (2012, p. 206), destacam-se "a publicação de vários textos jornalísticos, especialmente os publicados pelo seu blog[102]" - demonstrando aí o movimento destes intelectuais para as mídias digitais, como veremos a seguir -, além, é claro, das "quatro obras literárias que compõem o seu acervo antológico". Ainda segundo o pesquisador, esses livros tratam, entre outros assuntos, de "restabelecer alguns fatos desconhecidos do público brasileiro, entre eles, as conquistas árabes no campo da medicina, da música, da filosofia e os reais motivos que explicam o surgimento e o desenvolvimento da guerra civil libanesa". Entre estas obras está *A incrível e fascinante história do Capitão Mouro*", publicada originalmente no ano de 1997, que inspirou o samba-enredo *Um mouro no quilombo: isto a história registra*, do Grêmio Recreativo Escola de Samba (G.R.E.S.) Escola Paraíso do Tuiuti[103], no carnaval carioca de 2001. Ainda, de acordo com Villar, sobre este livro, torna-se evidente

> o quanto a ficção toma conta da tentativa de registrar fatos históricos [...] especialmente quando o autor tenta reconstruir um mundo onde negros e brancos, índios e apressadores, pobres e ricos, árabes e judeus, passariam a viver harmoniosamente sem grandes dificuldades para superarem seus dilemas. Dessa forma, reconstruindo uma sociedade pacificamente feliz, onde reina a justiça e a compreensão das limitações dos mais fracos se tornam uma constante entre seus habitantes, características essas só encontradas no espaço da utopia, do mundo literário (VILLAR, 2012, p. 207).

---

[102] Cf. no endereço eletrônico, disponível em: <http://blogdobourdoukan.blogspot.com.br/>.

[103] Escola de samba que também ficou muito conhecida do grande público neste ano de 2018, por fazer duras críticas ao governo brasileiro vigente, que está no poder após o golpe de Estado de 2016, representado pelo vice-presidente do então Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), Michel Temer. Por mera coincidência ou simples ironia do destino, Temer tem origens familiares libanesas, algo que foi ressaltado logo que o mesmo tomou posse, de forma *superficial* e, mais uma vez, *estereotipada* pela mídia hegemônica.

A partir desse trecho citado, é possível constatar a profunda relação da obra de Bourdoukan com o projeto *Mahjar,* iniciado lá começo do século passado e as utopias ainda muito presentes da *Nova Andaluzia,* ou seja, de um mundo sem fronteiras, intercultural, onde as identidades culturais sejam apenas uma particularidade, não uma distinção basilar no convívio social.

Além desse livro, o escritor publicou também, em 1999, *O peregrino*, obra que tem como objetivo recontar e dar novos significados a alguns *mitos* sobre o continente americano, em especial, o mito do descobrimento, prática esta também muito comum entre os intelectuais árabe-brasileiros da segunda geração, como Mussa Kuraiem, entre outros.

> Ainda hoje, as enciclopédias mencionam que uma das origens da palavra Brasil é fenícia. E os Celtas se referiam aos fenícios, ainda no século VI a.C., como o povo vermelho... – Sim – respondeu o professor – Povo vermelho e deram-lhe esse apelido porque os fenícios praticamente monopolizavam o comércio do corante vermelho. Os documentos celtas dizem que os fenícios teriam desaparecidos nas brumas do Atlântico. [...] "um povo mítico e afortunado que foi viver feliz na misteriosa e paradisíaca ilha do...Brasil".
> – E os libaneses sabem disso? (BOURDOUKAN, 1999, p. 78, apud VILLAR, 2012, p. 211).

A terceira obra publicada pelo escritor, intitulada *Vozes do Deserto*, em 2002, é, segundo Villar (2012, p. 212), "carregada de um lirismo transcendental que implica, ao leitor, um conhecimento sobre as 'Leis do Deserto', no sentido daquelas anunciadas por Mussa Kuraiem, em sua obra homônima", mas que também mesclam elementos filosóficos e religiosos da cultura ocidental, características muito presentes nos escritores da *Nahda* desde a metade do século XIX, no Egito. Este livro, como veremos no último subcapítulo da tese, viria a influenciar o trabalho artístico do músico árabe-brasileiro, Sami Bordoukan, primo do escritor.

Já o quarto livro publicado em 2003 e intitulado *O Apocalipse*, de cunho teatral, retoma, agora com mais rigor, toda a trajetória política do autor, que hoje vive na cidade de Santos, São Paulo. Essa obra, segundo Villar (2012, p. 215) seria a "segunda do gênero dramático, na história da literatura brasileira, a se inteirar totalmente de personagens do mundo árabe, tal qual realizou, há quase dois séculos, Gonçalves Dias[104]". Assim, segundo

[104] Gonçalves Dias (1823-1864) foi um poeta, advogado, jornalista, etnógrafo e teatrólogo brasileiro. Um grande expoente do romantismo brasileiro e da tradição literária conhecida como *indianismo*. É famoso por ter escrito *Canção do exílio*, um dos mais conhecidos poemas da literatura brasileira.

ele, "veremos, a exemplo da obra do poeta indianista, o autor transplantar, para o campo das artes, um assunto histórico referente ao mundo árabe, que foi a Guerra Civil Libanesa".

De qualquer forma, o fato é que nenhuma outra obra na literatura brasileira foi capaz de retratar de forma tão complexa este período da história do Líbano. Ainda, para Villar (2012, p.216), a intenção da obra provavelmente tenha sido explicar para o público em geral "aquilo que os livros de história têm dificuldade de se fazer entender, que é a maneira pela qual os países envolvidos, os exércitos, os partidos políticos, as falanges, os grupos armados e os indivíduos se relacionavam", tanto como "inimigos militares, políticos e ideológicos, seja como aliados históricos, ocasionais ou interessados".

Tal predicado na obra de Bourdokan pode também ser lido como a tradução daquilo que chamamos de comunicação contra-hegemônica dos intelectuais árabe-brasileiros, em um confronto sutil, mas direto com a grande e massiva produção por parte das mídias hegemônicas ocidentais.

Por fim, Milton Hatoum é o último que será descrito e analisado neste capítulo. Hatoum é, sem dúvida, o autor contemporâneo que teve maior reconhecimento entre os escritores árabe-brasileiros, tanto pelo grande público quanto pela crítica literária especializada. O escritor tem cinco livros publicados até hoje. São eles: *Relato de um certo Oriente* (1989); *Dois Irmãos* (1990); *Cinzas do Norte* (2005); *Órfãos do Eldorado* (2008); e *A Noite da Espera* (2017), primeiro de uma trilogia intitulada *O lugar mais sombrio*. Todos esses livros foram traduzidos para diferentes idiomas, premiados e aclamados pela crítica, sendo os três primeiros vencedores do Prêmio Jabuti.

Filho de imigrantes libaneses, Hatoum nasceu em 1952, na cidade de Manaus. Ainda jovem, mudou-se para São Paulo para cursar Arquitetura e Urbanismo na Universidade de São Paulo (USP). Logo em seguida, o escritor foi viver na Espanha e na França, onde fez pós-graduação na Universidade de Paris III, retornando a Manaus anos mais tarde, para lecionar Língua e Literatura Francesa na Universidade Federal do Amazonas. Foi nesta época, em 1989, que Hatoum escreveu seu primeiro livro, intitulado *Relato de um certo Oriente*. Onze anos depois o escritor lançaria a obra *Dois Irmãos*. Ambas as obras tratam da temática dos imigrantes árabes da região Norte do país, motivo pelo qual nos deteremos a analisar e apresentar somente estes dois livros, com objetivo de compreender a relação do autor com a temática migratória árabe no Brasil.

> Valendo-se de um estilo primoroso, na arte de contar história, Milton Hatoum se alimentaria das lembranças de seus familiares árabes, de suas experiências pessoais e de seus conhecimentos profissionais, para construir, pela via da excelência

> estética, a sua versão acerca dos dramas que envolveram os imigrantes árabes, em suas tentativas de se aclimatarem às terras brasileiras, suas habilidades diante das mudanças econômicas, sociais e políticas ocorridas no Amazonas, às vistas com o declínio da borracha, no início do século XIX, e com a ascensão, na década de 70, da Zona Franca de Manaus (VILLAR, 2012, p. 183).

De fato, Hatoum organiza a narrativa de seu primeiro livro a partir de duas grandes narrativas históricas, a dos imigrantes árabes no Brasil e a da própria cidade de Manaus, mesclando ambas, colocando-as intimamente associadas, além de testemunhar as mudanças que ocorreram na vida dos habitantes locais e no desenho urbanístico, por vezes precário, da cidade, a partir do olhar migrante.

Logo, o autor recorre tanto aos registros históricos, referentes também à Grande Síria, quanto às experiências pessoais reladas por seus familiares. A começar pelas longas viagens de navio, as paradas nos distintos portos e o desembarque no novo mundo, assim descrito pelo escritor, nas páginas de seu primeiro romance:

> a viagem terminou num lugar que seria exagero chamar de cidade. Por convenção ou comodidade, seus habitantes teimavam em situá-lo no Brasil; ali nos confins da Amazônia, três ou quatro países ainda insistem em nomear fronteiras um horizonte infinito de árvores; naquele lugar nebuloso e desconhecido para quase todos os brasileiros, um tio meu, Hanna, combateu pelo Brasão da República Brasileira; alcançou a patente de coronel das Forças Armadas, embora no Monte Líbano se dedicasse à criação de carneiros e ao comércio de frutas nas cidades litorâneas do sul, nunca soubemos o porquê de sua vinda ao Brasil, mas quando líamos suas cartas, que demoravam a chegar às nossas mãos, ficávamos estarrecidos e maravilhados (HATOUM, 2014, p. 64).

Já na obra *Dois irmãos*, de acordo VILLAR (2012, p. 185), além de combinar estes elementos citados acima, "acentuam-se críticas à religiosidade", por meio da personagem cristã maronita Zana, e "à caridade das freiras do orfanato, envolvidas numa relação de benefícios", que Hatoum classificaria ironicamente como "um novo modelo de comércio humano". Ainda segundo o pesquisador, enquanto a religião das mulheres árabes é criticada, "observamos que, no desenho da religiosidade muçulmana, inexiste qualquer traço de censura ou considerações maiores". Algo que parece indicar uma "ligeira tendência simpatizante do escritor" ao refletir certas "particularidades históricas que caracterizam esses imigrantes, principalmente os pormenores da tradição muçulmano". Ainda de acordo com Villar, podemos observar que Hatoum "reveste seus personagens muçulmanos com caracteres que os distanciam dos arrebatamentos religiosos, dos sentimentos de ódio [...], de paixões sectárias, constantemente propagadas pela mídia ocidental e por seus agentes culturais". Há, desta forma, "uma intenção ideológica bastante nítida de apagar, de seus personagens árabes

masculinos, qualquer traço que corresponda aos clichês culturais postos em circulação no Ocidente", algo que reafirma, ao nosso ver, a posição contra-hegemônica do autor na questão da desconstrução de estereótipos sobre o imigrante árabe-mulçumano através da literatura.

Neste sentido, para Said (2011, p. 72), muitos escritores pós-coloniais, como Hatoum, "carregam dentro de si seu passado, como cicatrizes de feridas", como estímulo para diferentes práticas, "como visões potencialmente revistas do passado tendendo a um novo futuro, como experiências a ser urgentemente reinterpretadas e representadas, em que o nativo, outrora calado, fala e age em territórios recuperados".

Logo, é possível concluir que, em ambas as obras, os argumentos literários do escritor se apoiam na ideia de um encontro harmonioso - ao estilo *andaluz* - entre a comunidade árabe e os habitantes locais, mesmo apesar da crítica implícita aos comportamentos das matriarcas libanesas.

Nesta acepção, talvez uma das maiores riquezas da obra Hatoum seja justamente não se resumir a *arabismos* pueris e levianos ao se permitir criticar e tocar em algumas feridas da própria cultura árabe através de seus personagens, de carne e osso, humanos. Em outras palavras, Hatoum delineia os personagens imigrantes árabes com tamanha sutileza e crítica, que o leitor pouco percebe o seu estatuto de imigrante. Através da literatura, Hatoum transcende a própria percepção social do imigrante como *Outro*.

O escritor vive atualmente em São Paulo, onde participa ativamente de atividades ligadas à comunidade árabe na cidade, principalmente aquelas relacionadas ao Instituto da Cultura Árabe (ICARABE), o qual é sócio benemérito há quinze anos, tópico que será discutido no próximo subcapítulo, em sintonia com o caminho teórico e descritivo percorrido até aqui.

5.4 O discurso contra-hegemônico do Instituto da Cultura Árabe

Em um tom esperançoso e entusiasmado, na obra *Cultura e Imperialismo*, Said (2011, p. 73), aponta existir no mundo, hoje, "um movimento, uma literatura e uma teoria de resistência e reação ao império nas mais díspares regiões pós-coloniais", que reúne "um enorme esforço para se iniciar um debate com o mundo metropolitano em pé de igualdade", dispostos a mostrar "a diversidade e as diferenças do mundo não europeu" e, assim, apresentar "as prioridades, as coisas a fazer, e suas próprias histórias". Estas que, em última instância, apontariam novas perspectivas.

Isto posto, é justamente o legado teórico do intelectual árabe Edward Said, como veremos, a principal referência para o *ativismo cultural* proposto pelo Instituto de Cultura Árabe (ICARABE), o maior centro de referência da cultura árabe no Brasil na atualidade. Analisamos durante os últimos anos, principalmente através de seu *website* e suas redes sociais na internet, o desenvolvimento e as reações discursivas desse instituto diante dos acontecimentos sociais, culturais, religiosos e políticos ao redor do mundo que, de alguma forma, atingiram e se relacionaram com a cultura árabe e seu incessante processo de ressignificação na diáspora moderna.

Como ponto de partida, após esta extensa descrição da produção intelectual árabe através da mídia impressa e da literatura no Brasil ao longo de todo o século XX, percebemos o ICARABE como a continuação do projeto *mahjar*, iniciado pelos primeiros imigrantes sírio-libaneses - que traziam consigo os ideais da *Nahda* –, algo que perpetua até os dias de hoje, renovado e reinventado.

Ainda, é necessário ressaltar que o ICARABE converge, hoje, as características ideológicas contra-hegemônicas que ao longo dos anos, como vimos anteriormente, tornou-se uma bandeira da comunidade árabe na luta pela desconstrução dos estereótipos produzidos pela grande mídia hegemônica ocidental, ponto que será destacado e discutido neste subcapítulo.

A sede do ICARABE, que completa 15 anos de existência em 2018, localiza-se, hoje, em um pequeno escritório/sede administrativa em São Paulo, capital, onde atua uma única funcionária. Nessa sede, não há acervos catalogados que possam ser disponibilizados ao público em geral. De fato, a atenção maior do instituto é a constante atualização do conteúdo de seu *website*, o compartilhamento mensal de sua *newsletter,* com atividades da instituição e a promoção de eventos acadêmicos e institucionais em outros locais.

De acordo com o texto disponível no próprio site[105], o ICARABE é uma "entidade civil, autônoma, laica, de caráter científico e cultural". Logo, o objetivo do instituto é "integrar, estudar e promover as várias formas de expressão da cultura árabe, antigas e contemporâneas", além de "encorajar o reconhecimento de sua presença na sociedade brasileira [...] aberto à participação de todos os que acreditam ser premente assegurar o respeito às diferenças" (ICARABE, 2013, s/p.).

Entre as principais atividades do instituto estão: a promoção de diferentes formas de expressão cultural, tais como mostras de poesia e dança, cinema e fotografia, cursos,

[105] Cf. no endereço eletrônico, disponível em: <http://www.icarabe.org/quem-somos>.

conferências científicas, seminários e debates, em colaboração com instituições educacionais, públicas ou privadas, no Brasil e ao redor do mundo.

Além disso, assim como apontamos anteriormente, explicitado no próprio texto de apresentação do instituto, seus organizadores afirmam que o ICARABE está "engajado em desconstruir estereótipos sobre o mundo árabe, não raro presentes na mídia local, e levar informação correta acerca de assuntos-chave ao público", numa clara demonstração de disputa cultural. Nesse mesmo tom discursivo, na carta de apresentação, seus integrantes afirmam que a ideia de criação do Instituto da Cultura Árabe "surgiu a partir de acontecimentos que marcaram o início do novo milênio".

> Desde o 11 de setembro de 2001, o mundo observou ataques ainda mais intensos a tudo o que fosse de origem árabe e relacionado a essa milenar cultura. Criou-se uma atmosfera de discriminação dos valores de toda uma civilização, o que culminou com crescente difusão de imagem negativa dos árabes. Em setembro de 2003, faleceu o intelectual palestino Edward Said, ícone da resistência cultural e política não só para os árabes, mas para todos aqueles que lutam pela construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Em 11 de dezembro do mesmo ano, em São Paulo, foi realizado "ato em homenagem a Edward Said", que trouxe o sentimento geral de responsabilidade pela continuação de sua luta. Naquela ocasião, foi proposta por Francisco Miraglia a criação do Instituto da Cultura Árabe, ideia logo acolhida por Aziz Ab´Sáber, Milton Hatoum, José Arbex Jr., Ricardo Antunes, Emir Sader, Soraya Smaili e demais intelectuais presentes. Esse foi o marco de criação do ICARABE. A iniciativa partiu desse pequeno grupo, mas a demanda por sua organização vinha de ampla gama da sociedade brasileira (ICARABE, 2011, s/p.).

Atualmente, o instituto é formado por intelectuais, professores, escritores, jornalistas e profissionais que "têm o compromisso com os marcos históricos que fundamentaram essa iniciativa coletiva" (ICARABE, 2011, s/p.). A atual diretoria conta hoje com doze membros, dos quais dois não são de origem árabes. A instituição conta, ainda, com nove núcleos de estudos, com destaque para o projeto que se chama, justamente, *Al-Mahjar* – Centro de Estudos da Imigração Árabe no Brasil, que teve início recentemente. Outros departamentos da instituição são também: o Núcleo de Estudos Edward Said de Direitos Humanos; o setor Imprensa e Divulgação; o Núcleo de Cinema; o Núcleo de Cursos; o Núcleo de Exposições; o Núcleo de Estudos sobre a Mulher no Mundo Árabe; o Núcleo de Arquitetura, Urbanismo e Ambiente; e o setor de Literatura e Dança.

De acordo com os organizadores, o *Al Mahjar*- Centro de Estudos da Imigração Árabe no Brasil[106] tem como proposta principal "compreender como milhões de imigrantes de origem árabe e seus descendentes, ao longo das gerações, têm participado da construção da

[106] Cf. no endereço eletrônico disponível em: <http://www.icarabe.org/index.php/al-mahjar-dest (Acessado em: setembro, 2017).

sociedade brasileira", nos aspectos político, econômico, social, educacional, profissional, cultural, "integrando-se efetivamente à sociedade receptora" (ICARABE, 2016 s/p). Ainda, o projeto "pretende colocar em análise o fenômeno migratório à luz das discussões referentes à preservação, manutenção e negociação de uma identidade cultural dos grupos vivendo fora de seu contexto". Entre as ações do Centro estão: coleta, organização e acesso a um acervo composto por diversificadas fontes documentais, escritas e iconográficas; elaboração e execução de projetos de história oral; organização e divulgação de referências bibliográficas; realização de encontros, cursos e seminários.

Com isso, o objetivo do Centro é "preservar os documentos, facilitar e fomentar a pesquisa, incentivar o intercâmbio de informações entre os mais diversos públicos interessados pela temática migratória árabe no Brasil" (ICARABE, 2013, s/p.). Segundo a diretoria do instituto, este projeto atualmente está parado por falta de verbas e pesquisadores interessados. A página do Centro também passa por reformulação.

Uma das atividades centrais do ICARE é a realização de cursos, pagos e gratuitos, de curta duração, sobre diferentes temas relacionados à cultura e sociedade árabes. Geralmente, as aulas são ministradas por diversos professores, todos voluntários sócios ou colaboradores do Instituto. Os principais cursos que já foram realizados desde o início do projeto são: Povos beduínos da Síria; Palácios árabes: Do califado de Damasco ao sultanado de Granada; Mulheres árabes como "odaliscas": uma imagem construída pelos ocidentais; Arte e civilização islâmica; O *ocidente* e seus avessos; Música árabe; História do mundo árabe contemporâneo; A história da Palestina e os desafios da atualidade; Revoluções no mundo árabe islâmico: regimes políticos, Síria e Irã; e Orientalismo no passado e seus reflexos no presente: como o mundo aprendeu a olhar os árabes.

Somente a partir das temáticas listadas acima já é possível constatar o principal objetivo dos cursos, que é exatamente descontruir, a partir da educação e informação, a imagem e os conceitos estereotipados sobre os árabes no mundo ocidental. A ementa do curso O *ocidente* e seus avessos, ministrado em setembro de 2016, pelo professor Plinio Freire Gomes, em São Paulo, é um exemplo claro desta luta cultural a qual o instituto se propõe.

> O curso explora a formação da identidade do Ocidente a partir da construção de uma espécie de alterego invertido e quase ameaçador: o oriente. Ao longo dos séculos, o rico e variado mundo das civilizações asiáticas vem sendo suplantado por representações altamente simplificadoras. O "oriental" já foi estereotipado com bárbaro, infiel, retrógrado, despótico, subversivo; e agora seu espectro ressurge sob e a veste de terrorista. Mas estes avessos malignos tiveram papel fundamental ao moldarem a autoimagem benévola, sensata e civilizada do Ocidente. Os encontros refazem o percurso histórico desta fantasia de um mundo segmentado em dois

> blocos antagônicos, desde os gregos, passando pelas cruzadas, pela colonização, pela Guerra Fria e pela luta ao terror (ICARABE, 2016, s/p.)[107].

Nessa mesma linha de pensamento está também o Núcleo de Estudos Edward Said de Direitos Humanos[108], cuja necessidade de criação do próprio ICARABE, de acordo com os organizadores, surge, em grande parte, após a morte do escritor palestino Edward Said, em 25 de setembro de 2003, "ícone da resistência cultural e política para os árabes e para todos que lutam por justiça e igualdade" (ICARABE, 2007, s/p.), como já brevemente mencionado.

Ainda segundo o texto também publicado no site do Instituto, "Said era um intelectual público que não hesitou em intervir para defender ideias, valores e principalmente a causa conhecida como Questão Palestina". Assim, o sociólogo árabe é tido como alguém que "demonstrou que no Ocidente a imagem dos orientais, especialmente dos árabes, foi construída para legitimar sua supremacia". Segundo a publicação do Instituto, "Said foi um grande defensor das legítimas aspirações do povo palestino de viver em paz e com independência na sua terra. Ao mesmo tempo defendia também esse direito aos judeus". Ainda, de acordo com o texto de apresentação do Instituto, "sua vida foi um exemplo para todos os que lutam contra os opressores, por uma nova ordem mundial, mais solidária e com mais esperança" (ICARABE, 2007, s/p.).

Nesse sentido, logo após tomar posse, em outubro de 2016, o atual presidente do Instituto, o professor da Universidade Estadual de Campinas e intelectual árabe-brasileiro Mohamed Habid, graduado na Universidade de Alexandria, concedeu uma entrevista ao jornalista Arthur Gandini, publicada no site da instituição[109].

Ao responder a primeira pergunta, sobre o papel do ICARABE na promoção da cultura árabe no Brasil, Habid deixa claro o papel dos intelectuais árabe-brasileiros no sentido de renovação e ressignificação da cultura como *praxis interativa* que discutimos até aqui.

> Nós, intelectuais que participamos desde o seu início, precisamos rever, periodicamente, a missão do Instituto e adaptá-la, tanto à nossa realidade [...] como também, de vez em quando, por conta da evolução da conjuntura mundial que se refere à inserção do mundo árabe nas agendas do dia-a-dia desse planeta. O Instituto nasceu por um ideal que já via no horizonte grandes ameaças pelas quais o mundo árabe, em geral, poderia passar, e que essas ameaças podiam representar um grande significado quando se trata da visualização do árabe e da sua cultura pelos povos

---

[107] Documento disponível em: <http://icarabe.org/node/2757>. Acesso em: mar. 2017.
[108] Cf. no endereço eletrônico disponível em: <http://www.icarabe.org/index.php/cadernos-icarabe/especial-edward-said>.
[109] Cf. a entrevista na íntegra no endereço eletrônico, disponível em: <http://www.icarabe.org/O-ICArabe-contribui-para-a-construcao-de-uma-cultura-de%20paz-afirma-novo-presidente-do-Instituto>. Acesso em: nov. 2016.

> não árabes. Esses dois conjuntos estavam presentes quando um grupo de intelectuais decidiu criar um Instituto da cultura árabe. Foi pouco tempo após o falecimento de Edward Said [...] A presença do Instituto foi muito importante até agora nesse sentido de mostrar à sociedade brasileira, aos que acessam o nosso site e aos que participam dos nossos eventos um pouco da cultura árabe, da história dos povos e das relações carinhosas que o Brasil tem com os árabes, que não é de hoje, e sim, desde o início da presença de povos não-nativos nessa terra abençoada. O Instituto da Cultura Árabe vem cumprindo uma missão muito importante do ponto de vista de nós brasileiros, do ponto de vista dos povos árabes e do ponto de vista de uma interação que pode colaborar muito com o mundo inteiro, para a reconstrução da harmonia e do diálogo e, quem sabe um dia desses, para a construção de uma cultura de paz [...] Precisamos acompanhar essa evolução para nos preparamos para que nossos discursos e nossas atividades possam continuar cada vez mais eficientes e coerentes com a missão essencial do Instituto (HABID, 2016, s/p.).

Logo, o jornalista pergunta qual seria a visão de Habid sobre o atual cenário mundial além de questionar se os fatos que acontecem no Oriente Médio refletiam nas ações do Instituto. O professor é enfático em sua resposta e ressalta também a pluralidade de visões que existe entre aqueles que participam das atividades do Centro.

> *Temos tudo a ver com o que está acontecendo lá hoje.* De um lado, temos que abrir um espaço muito grande de discussões, seminários, palestras e eventos que tenham como objetivo principal entender o que se passa no Oriente Médio e o que está por trás de tudo isso. Será que surgiu uma mutação árabe totalmente bagunçada, atrapalhada e incompetente, de psicopatas, malucos, um matando o outro, ou isso é o fruto de um trabalho arquitetado de uma forma muito bem sofisticada no campo geopolítico e no campo de política internacional? Temos o dever de entender tudo isso e apresentá-lo para a sociedade brasileira. É uma missão importantíssima que temos que assumir, só que há outra missão nesse campo. Internamente, dentro do Instituto, podemos ter colegas, amigos, irmãos, companheiros na mesma instituição: um tem uma visão político-ideológica "A" e outro tem uma visão "B", "C", ou "D", ou "F" – qualquer visão diferente – essa variação precisa ser mantida e respeitada. O Instituto não tem o papel de homogeneizar a consciência e filosofia de todos nós, justamente o contrário. Queremos diversidade intelectual [...] O que acontece hoje no Oriente Médio cria esse desafio para que nós possamos manter essa diversidade em prol de observar corretamente o que se passa lá. Entendo que o Oriente Médio está sendo vítima de um jogo geopolítico liderado pela elite internacional que não está interessada nos direitos humanos, nem no futuro da humanidade, mas apenas no seu imediato interesse, custe o que custar. Não é uma nova postura da elite mundial, é uma concepção que existe desde que se formaram as elites [...] Nós temos que usar através da intelectualidade que nós temos, elucidar o que se passa no Oriente Médio, no qual milhões se tornam vítimas, morrem nos mares e chegam mortos às praias europeias e, ainda há países que acham que os árabes são terroristas (HABID, 2016, s/p.).

Habid (2016, s/p.) afirma ainda que o principal objetivo do ICARABE é de "esclarecer situações para a sociedade civil e contribuir cada vez mais para a construção da cultura de paz e de relações harmônicas entre os povos, pois não é mais sustável o planeta continuar com essa segregação e esse antagonismo geopolítico". Essa constatação é muito semelhante ao discurso de um dos primeiros textos publicados por periódicos árabes no

Brasil, o *Al Ashmay*, em 1899, como vimos no início deste capítulo. Ou seja, o projeto m*ahjar* ainda se faz presente no discurso atual.

Além de Habid, um dos principais nomes do Instituto é o cientista político árabe-brasileiro Jorge Farhat, ex-presidente do ICARABE e atual diretor de Relações Internacional da instituição, o qual entrevistamos para esta pesquisa.

Farhat nasceu em Rio Branco, capital do estado do Acre, região norte do país, no dia 20 de dezembro de 1928. Ele conta que seus pais vieram do Líbano, no início do século passado, e, depois de viverem em Belém do Pará, mudaram-se para Rio Branco. "Papai chegou de manhã e à tarde já estava vendendo doce na rua. Em quarenta dias já estava mandado dinheiro pra pagar a passagens", conta ele. Seu pai era pai mulçumano e sua mãe cristã, por isso, conta que acabou desenvolvendo uma mistura das duas religiões.

> Tem certas coisas que não concordo de uma ou de outra. Até onde sou cristão ou mulçumano, eu não sei. Depende dos assuntos que eu estiver convencido. Tenho uma visão das Cruzadas, não concordo, de muitas das atitudes do sultão otomano, califa. Eu vejo a religião através das ciências política (informação verbal)[110].

A vida de Farhat é totalmente dividida entre o Brasil e o Líbano. O intelectual é testemunha ocular dos principais eventos históricos de ambos os países ao longo do século. Ele esteve presente *in locus* em alguns dos principais acontecimentos, como a independência do Líbano e a Guerra Civil Libanesa, no último quarto do século.

Em 1939, Farhat voltou para o Líbano com sua família. Lá, na juventude, estudou Filosofia, na Universidade Americana Católica de Beirute, local frequentado pela grande maioria dos primeiros escritores *Mahjaris*. Nesse período, na capital libanesa, o Farhat participou de movimentos de independência do Líbano, "encarando a polícia, sob o comando do exército francês", lembra ele, ao contar também que teve um colega morto ao seu lado durante as manifestações.

Sobre os incessantes conflitos que marcaram o país árabe, Farhat tem claras posições ideológicas: "se não fosse o *Hezbolah,* o Líbano estaria ocupado há muito tempo. Do Nilo até o Eufrates". E completa: hoje o *Hezbollah* está muito bem equipado, Israel teme o *Hezbollah* mais do que qualquer outra coisa".

As lembranças dos conflitos, principalmente da Guerra Civil Libanesa (1975 -1990) ainda estão presentes: "tem coisas que marcaram realmente como [os ataques] *Sabra* e *Chatila*. Aquilo é real! Não é invenção! Parentes meus morreram lá, vizinhos. Eu assisti

[110] Trecho de entrevista com Jorge Farhat, concedida para esta tese, no dia 25 de fevereiro, por telefone.

massacres aéreos israelenses em campo de refugiados também". E completa, "eles [os soldados israelenses] arrancam nossas oliveiras centenárias. Eles não queriam que sobrevivesse às lembranças do passado dos árabes na Palestina. No entanto, eu mesmo plantei três oliveiras depois.

Sobre as relações entre árabes e judeus no Brasil Farhat afirma, em tom crítico à grande mídia que: "[o jornal] O Globo no Rio publica seguidamente artigos do cônsul de Israel; a predominância na mídia é judia". Para ele: "há muito cinismo de ambos lados. No fundo ninguém quer saber do outro".

Logo, o intelectual afirma que o ICARABE defende o Islã "porque há muita confusão entre nós brasileiros sobre o que significa esta religião e filosofia". Por esta razão, ressalta: "fizemos questão de explicar o que é isso. Ou seja, quem é realmente terrorista, o que é o *arabismo* etc. No entanto, a confusão continua, a falta de conhecimento continua, por isso as nossas atividades são contínuas", demonstrando, assim, mais uma vez esta infindável luta cultural e discursiva. Tais posições são encontradas no último artigo de Farhat publicado na página do ICARABE, em 2016, intitulado *Quando surgiu o terrorismo*[111].

> O Hezbollah é chamado pelos inimigos do Líbano como uma organização xiita terrorista, fundamentalista retrógrada cujo líder é um "rato que vive escondido no esgoto". A realidade, no entanto, é outra e não agrada aos sionistas, pois o líder do Hizbullah não é bobo para se exibir "a descoberto" ao público a toda hora. A adjetivação do "Partido de Deus" declarada por seus inimigos está certa ou ele é, pura e simplesmente, um partido nacionalista, criado no Sul do Líbano ocupado por Israel, para defender o Líbano e também outros países árabes da ocupação estrangeira que tem em suas fileiras seguidores de todos os credos reconhecidos no País dos Cedros? O correto é óbvio e só não o vê quem prefere a noite escura aos raios solares? Já o Hamas, para seus inimigos, não passa de uma organização terrorista que ataca pacíficos cidadãos civis israelenses que vivem calmamente adorando a Deus em suas casas. A realidade é que se trata de uma organização que existe para defender a sua pátria, cercada por terra, mar e ar, contra intrusos que ocupam as terras onde viviam. Os militares que ocupam Gaza e toda a Palestina têm uma força militar milhares de vezes maiores que a do Hamas e, assim mesmo, querem passar ao mundo a ideia de que os palestinos são os agressores. [...] A incoerência dos sionistas e seus apoiadores, assim como de certos regimes de países de maioria árabe e ou muçulmana e de potências locais, como Turquia, ou potências estrangeiras como Estados Unidos, Reino Unido e França, entre outras, é evidente: declaram combater o Estado Islâmico, mas fornecem a estes inimigos do Islã condições para que atuem criminosamente contra a segurança dos povos da região, os únicos prejudicados e maiores merecedores da paz que os habilitará para enterrar seus mortos, cuidar de seus feridos, reconstruir a suas terras arrasadas e voltarem a usufruir da liberdade que lhes foi tomada, desde o Iêmen, a Palestina, a Síria, o Iraque e além. Isto dito, está claro que o "terrorismo islâmico" foi promovido como tal quando o conceito de "*umma"* e "nação" não atendia mais, por ineficácia, à política externa de Tel Aviv, Washington, Paris e outras, e encontraram na religião um novo modo de tentar dominar árabes e muçulmanos. Este novo recurso está

[111] Disponível em: <http://www.icarabe.org/index.php/node/2833>. Acesso em: dez. 2017.

> fadado ao fracasso como o foi o mesmíssimo tentado pelo regime fundamentalista do Império Otomano (FARHAT, 2016 s/p.)

Por fim, questionado se tem retornado ao Líbano, Farhat conta: "eu ia quase todo ano mas minha esposa ficou doente e veio a falecer. Por isso não fui mais nos últimos cinco anos. Tenho muita saudade, o Líbano é meu amor, pretendo voltar". Aqui, mais uma demonstração do *eterno retorno* sempre presente na memória afetiva dos imigrantes libaneses.

Além da publicação de artigos na página da instituição, escritos muitas vezes por intelectuais árabe-brasileiros, e a promoção de diferentes formas de expressão cultural através de atividade como mostras de poesia e dança, fotografia, conferências científicas e seminários e debates, atualmente, o evento mais importante organizado pelo ICARABE é a Mostra Mundo Árabe de Cinema, que, em 2018, completa sua décima-segunda edição.

A cada ano, são exibidos trinta filmes de diversos formatos, gêneros e linguagens, produzidos por cineastas de diferentes países árabes. Segundo o curador do evento, o sociólogo Geraldo Adriano Campos, em texto publicado na página do festival, a escolha dos filmes, assim como a organização das atividades paralelas[112]:

> orienta-se pela convicção de que esses cineastas e suas sociedades têm muito a nos dizer. Com sua arte, suas imagens e narrativas, desfazem os olhares calcificados por representações midiáticas estereotipadas que nos apresentam cotidianamente o diferente como ameaçador. Instiga-nos, portanto, pensar essa programação como um mosaico de obras e ideias capazes de abrir caminhos possíveis para o encontro do Brasil com o mundo árabe, tanto naquilo que nos aproxima, como nas trocas sobre aquilo que nos distancia (CAMPOS, 2017, s/p.).

Além de todas essas atividades já mencionadas, o ICARABE, através de sua página, funciona também como um portal gerador de notícias relativas à comunidade árabe no Brasil e no mundo, de cunho cultural, artístico, político e social. Tal aspecto, no campo das novas tecnologias da comunicação e informação, demonstra também que a comunidade árabe-brasileira, no século XXI, assim como outras comunidades étnicas, acompanhou a migração do meio impresso para o meio digital, para fins representacionais e discursivos dentro do campo de disputa simbólico/cultural.

Este fenômeno midiático é denominado de webdiáspora por alguns pesquisadores que analisam a relação das migrações transnacionais contemporâneas com as novas mídis digitais. Dana Diminescu (2012), por exemplo, refere-se à webdiáspora, também chamada de e-diáspora, com base em coletivos de imigrantes que organizam suas atividades

[112] Disponível em: <http://mundoarabe2016.icarabe.org/sobre>. Acesso em: dez. 2017.

primeiramente pela e na web; suas práticas seriam aquelas em que a interação de uma determinada comunidade é aprimorada por uma troca digital. Webdiáspora seria, assim, um coletivo disperso ou uma entidade heterogênea, cuja existência é baseada na elaboração de um objetivo comum, direção esta, por vezes, não definida em uma única vez e por todos, mas constantemente renegociada na medida em que o coletivo evolui.

Já Angeliki Monnier (2012, p. 270-271) afirma que as webdiásporas seriam sites produzidos por comunidades transnacionais "a partir de um dos locais de dispersão, organizados por um ou mais elementos culturais compartilhados voltados explicitamente para os membros da comunidade dispersa em todo o mundo pela migração". Assim, de acordo com ela, nessas páginas, o imigrante parece ainda estar no país de origem, contribuindo para a "conscientização de uma identidade, sua afirmação pública e realização de ações de reivindicações, representação ou desenvolvimento econômico e cultural para o benefício de seus membros".

Ainda, Brignol (2012) atenta principalmente para o uso quase que funcional da webdiáspora, observada como redes de apoio que permitem o contato, a troca e interação entre sujeitos distantes geograficamente, que, além de ajudar na decisão de migrar e no processo de instalação, permite a manutenção de vínculos com o país de origem, através do contato com migrantes da mesma nacionalidade e participação em ambientes de convivência em comum. Para Brignol, as redes webdiaspóricas são

> estratégias de interações sociais, espaços de intercâmbios flexíveis, dinâmicos e em constante movimento, que manifestam uma forma de estar junto, de conectar-se e formar laços, ao mesmo tempo em que podem implicar em um modo de participação social cuja dinâmica leve a mudanças concretas na vida dos sujeitos ou das organizações (BRIGNOL, 2012, p. 136).

Já Mattelart (2009) afirma que os sites criados por migrantes devem ser compreendidos a partir de seus diferentes contextos, como os fóruns públicos, que por vezes produzem críticas contra as autoridades locais no país de origem e de chegada, algo que não seria muito recente na história dos meios de comunicação, vide os jornais produzidos pelos imigrantes sírio-libaneses no começo do século. No entanto, observa-se que o diferencial da webdiáspora dá-se pelo fato de que as notícias e opiniões são construídas em conjunto com outros imigrantes conectados na rede e também com aqueles que ainda estão no país de origem, ou seja, há uma mudança de tempo e espaço nessa constelação transnacional contemporânea.

5.5 A Andaluzia do futuro: presenças árabes no Brasil contemporâneo

Hoje, no Brasil, além do ICARABE, existem outras entidades e organizações não-governamentais também organizadas pela sociedade civil, composta por integrantes de diferentes comunidades árabes e pesquisadores que estudam o tema nas cinco regiões do país. Entre elas está a A Bibli-ASPA[113], com sede também em São Paulo, capital, que pode ser considerado um dos maiores centros de pesquisa no país dedicado à promoção e difusão, através da reflexão crítica, da cultura dos povos árabes, africanos e sul-americanos.

O centro, que congrega pesquisadores e acadêmicos de mais de 40 países, desenvolve cursos de língua, cultura, literatura, história, arqueologia, caligrafia etc., exposições, seminários, publicação de livros, pesquisas, consultoria para projetos especiais, mostras de cinema e teatro, bibliotecas especializadas e saraus, entre outras ações, como o Festival Sul-Americano da Cultura Árabe-África, no qual estivemos presente na nona edição, realizada em 2017.

Podemos perceber que o combate aos estigmas negativos - representações xenófobas, por exemplo -, referentes aos imigrantes seja, talvez, um dos principais motes deste centro, assim como descrito na página de apresentação[114] do instituto.

> Os estereótipos culturais e as representações politicamente motivadas sobre o Mundo Árabe, a África e a América do Sul só podem ter seu efeito negativo contrabalançado pela produção constante de saberes acadêmicos, embasados em pesquisas empíricas de qualidade, bem como pela disponibilidade de textos representativos da produção cultural árabe, africana e sul-americana (BIBLI-ASPA, 2016, s/p.).

Dois setores desse instituto destacam-se pontualmente na questão migratória. O primeiro deles é o Núcleo Refúgio em Pesquisa, dedicado a investigações relacionadas aos refugiados no Brasil e no mundo, que tem como objetivo, segundo a descrição no site da instituição, "fundamentar políticas públicas, combater a xenofobia, o racismo e a discriminação de qualquer espécie e refletir criticamente sobre o tema" (Bibli-ASPA, 2015, s/p.)[115]. Nesse núcleo são realizadas também diversas atividades de apoio pedagógico e prático aos refugiados, como aulas de português, aos recém-chegados ao Brasil, entre os quais, estão incluídos, obviamente, os refugiados sírios.

---

[113] Cf. no endereço eletrônico <https://bibliaspa.org/>.
[114] Disponível em: <https://bibliaspa.org/quem-somos/>. Acesso em: set. 2016.
[115] Disponível em: <https://bibliaspa.org/refugiados/pesquisa/>. Acesso em: set. 2016.

Outra atividade de extrema relevância realizada pelo Bibli-ASPA é o projeto Presença Árabe[116], que tem como objetivo principal a conservação e aprimoramento contínuo do maior acervo do mundo, segundo seus pesquisadores, sobre a presença árabe e muçulmana na América do Sul. Este trabalho conta com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da própria comunidade árabe-brasileira que fomenta a pesquisa com doações de arquivos pessoais. Nesse acervo estão documentos, fotografias, cartas, objetos e publicações, tais como livros, jornais e revistas produzidos por imigrantes árabes em toda América Latina. A memória aqui é protagonista nesse projeto.

Além da Bibli-ASPA, podemos destacar o Instituto de Cultura Árabe Brasileira (ICAB)[117], sediado em Brasília, no Distrito Federal, e a Federação de Entidades Americano-Árabes (FEARAB)[118]. Na internet, podem ser encontrados também diversos sites e redes sociais produzidas por árabe-brasileiros, como o Portal da Comunidade Árabe[119], no *Facebook*, que possui cerca de seis mil e quinhentos participantes, além de tantos outros dedicados às comunidades libanesas e sírias, muitos deles de cunho cultural e religioso.

De fato, seria uma tarefa muito árdua e trabalhosa mapear todos os institutos e mídias eletrônicas árabes no Brasil e este não é objetivo desta pesquisa. No entanto, outro projeto que merece devida atenção para o tema aqui discutido é o site também denominado *Presença Árabe*[120], produzido pela socióloga e dançarina Patrícia El-moor Hadjab. Esse trabalho destacou-se, principalmente, por tratar de forma muito peculiar a temática Andaluz e a relação com a cultura brasileira na contemporaneidade, além da quantidade de imagens e informações históricas sobre a cultura e culinária árabe que o portal dispõe, em uma espécie de galeria fotográfica online composta por registros de famílias árabes no Brasil.

Ao entrevistarmos El-moor Hadjab, que é consultora da FERAB, descobrimos que a página é fruto de sua pesquisa de doutorado em Sociologia na Universidade Federal de Brasília, finalizada em 2014, que abordou a relação entre a alimentação, a memória e a identidade árabe no Brasil. Segundo a autora, um dos principais motivos para continuação do projeto foi justamente a necessidade que sentiu em descontruir os estereótipos dos árabes, reforçados a partir dos atentados de 11 de setembro de 2001, e a maneira pela qual a sociedade brasileira passou a perceber essa comunidade desde então. Em outras palavras, assim como os intelectuais do ICARABE, mas através de imagens e informação de cunho

[116] Cf. no endereço eletrônico <https://bibliaspa.org/presencas-arabes>.
[117] Cf. no endereço eletrônico <http://www.icabdf.com.br/>.
[118] Cf. no endereço eletrônico <http://fearab.org/>.
[119] Cf. na página de *Facebook* <https://www.facebook.com/portalcomunidadearabe/>.
[120] Cf. no endereço eletrônico <https://www.presencaarabe.com/>.

histórico e atual, El-moor Hadjab procura combater alguns conceitos estabelecidos que generalizam e simplificam a cultura árabe de forma negativa.

Além do site, *A Presença Árabe,* de El-moor Hadjab, também está no *Instagram*, rede social caracterizada pelo compartilhamento de fotografias e imagens com pouco texto, e *Facebook*, com mais de 18 mil seguidores. Nesta rede, a pesquisadora compartilha dicas de literatura sobre a cultura árabe, de notícias relacionadas aos países árabes e aos novos refugiados sírios no Brasil, além de divulgar eventos artísticos, exposições e fotos da culinária sírio-libanesa, tema muito presente em praticamente todas as redes sociais produzidas por imigrantes árabes.

Bisneta de sírio-libaneses, ou seja, da quarta geração, El-moor Hadjab também é dançarina flamenca, e por isso viaja quase todos anos para *Jerez de La Frontera,* na região andaluza, fato que a fez aproximar ainda mais da cultura ibérica e a motivou a criar um novo projeto fotográfico chamado *Fragmentos de Utopia*.

Em texto publicado no site, El-moor Hadjab (2017) afirma que a exposição foi concebida após uma viagem de trabalho exploratória, mais especificamente de "pesquisa fotográfica etnográfica, a qual teve o intuito de registrar os principais elementos culturais, históricos e estéticos relacionados ao imaginário construído pelos 'viajantes românticos' sobre a região Andaluzia, sul da Espanha".

> As representações feitas por estes viajantes cristalizaram-se na segunda metade dos anos 1800, período em que este grupo de estrangeiros deixou suas viagens registradas em diários, pinturas, poemas e músicas onde relatavam seu deslumbramento diante da beleza de uma região que durante séculos foi cunhada a partir da presença de diversas civilizações. As fotografias, feitas em março de 2017, ficaram a cargo de Nick El-moor fotógrafo [...]. Na ocasião em que foi feito o convite, Patrícia El-moor, uma das proprietárias da escola de dança e pesquisadora do site Presença Árabe no Brasil, havia observado em suas pesquisas que parte dos lugares e monumentos descritos de forma apaixonada e detalhada por esses viajantes entre segunda metade do século 19 e início do século 20, anos mais tarde vieram a ser declarados patrimônios da humanidade pela Unesco. Diante de tal constatação, a ideia da exposição passou a tomar forma, pois possibilitaria compartilhar as imagens ali capturadas, não apenas como divulgação da beleza destes monumentos e lugares, mas sim possibilitando destacar os principais elementos que lhes possibilitaram a obtenção do título de patrimônios da humanidade, elementos estes que não são apenas estéticos e vão muito além do impacto visual por eles provocados, como será mostrado adiante. Este projeto tem como um dos principais desdobramentos, a realização de uma mostra fotográfica em 2018 que aproximará duas épocas, dois mundos e duas utopias: Al-Andalus e Brasília. Objetos de deslumbre, fontes de inspiração, patrimônios da humanidade que carregam consigo a representação de sonhos de um mundo melhor (EL-MOOR HADJAB, 2017, s/p.).

Por meio do projeto de El-moor Hadjab, observamos que a conexão com Andaluzia ainda é muito presente no imaginário dos artistas brasileiros descendentes de sírio-libaneses,

mesmo naqueles da quarta geração. A utopia andaluza ainda se faz presente, mas é novamente ressignificada, reinterpretada. Desta vez, de forma sutil e perspicaz por El-moor Hadjab livra-se, por um instante, do *fardo das representações* ao propor colocar, lado a lado, de forma transversal, duas cidades, duas regiões, mesmo que distantes geograficamente, mas com características culturais semelhantes, afinal, Brasília, é a capital brasileira contemporânea que talvez mais abrigue imigrantes e pessoas em trânsito.

El-moor Hadjab, dessa forma, desconstrói estereótipos a partir da aproximação, da simbiose, do encontro, do diálogo, da semelhança, daquilo que Said (2011) chama de *narrativas de integração,* algo que também será percebido nos trabalhos artísticos que serão analisados na parte final deste capítulo.

A fronteira agora é ponte, é imaginação, percebida como "força positiva e emancipatória", assim como nos lembra Appadaurai (2005, p. 13). Em outras palavras, para o autor, na contemporaneidade, a imaginação não é mais restrita a determinados domínios de expressão específicos. Ela investe nas práticas cotidianas, notadamente nas situações migratórias nas quais os sujeitos reinventam a condição transnacional, utilizando-se de todas as imagens que as mídias colocam à sua disposição, a ideia da invenção prevalece.

5.6 Os sons do *mahjar*

Na conclusão do livro *Introdução à crítica da razão árabe*, al-Jabri (1997, p. 156) afirma que a tradição/*turãh*, para os árabes, não deve ser percebida como uma totalidade, mas sim como sobrevivência. Para o autor, tradição não seria uma "mercadoria produzida de uma só vez, fora da história. Ela faz parte da história, é movimento do pensamento, constitui-se a partir dos ímpetos do pensamento, em determinadas fases de seu desenvolvimento". É, portanto, composta por períodos sucessivos, "que se eliminam uns aos outros ou se completam, por momentos do pensamento que refletem um real, exprimem-no e agem sobre ele, positiva ou negativamente".

É, talvez, somente nesse sentido que poderemos compreender a concepção artística do músico árabe-brasileiro Sami Bordokan, que manifesta a continuação do projeto m*ahjar* na contemporaneidade não através das palavras, mas dos sons. Alaudista, filho de libaneses que migraram para o Brasil quando ele ainda era criança, Bordokan nasceu no vilarejo de Miniara, da cidade de Akkar, ao norte do Líbano, muito próximo do Mar Mediterrâneo. O primeiro contato com a música árabe aconteceu por meio do pai, também alaudista e cantor.

Ainda adolescente, Bordokan voltou para o Líbano para estudar o alaúde e o canto oriental. Lá, pesquisou as raízes da música clássica árabe, da Andaluzia do século X, tida como a fase áurea da música árabe clássica. Após muitos estudos, passou a realizar concertos em outros países árabes, como Síria e Egito, quando se aprofundou ainda mais nos estudos das escalas orientais (*maqamat charqie*), nos ritmos (*iqa'a)* e nos vários estilos de música árabe como o *muachah andaluz*[121].

Logo após essa jornada de aprendizados e apresentações, Bordokan retorna ao Brasil, para a cidade de São Paulo, onde vive até hoje. Aqui, em 2003, gravou o primeiro disco *A Corda da Alma*, título inspirado no conto homônimo do escritor Georges Bourdoukan, presente no livro *Vozes do Deserto*.

Uma curta narrativa que conta a história de como *Alá* (Deus) criou o alaúde de quatro cordas para que os mortais pudessem conhecer os sons dos quatro elementos da natureza: água, terra, ar e fogo. Depois de criado o alaúde, o filósofo, matemático e astrônomo árabe Ziriab, resolve aperfeiçoar a criação divina e adiciona uma corda extra ao instrumento musical, denominando-a de *a corda da alma.*

Após alguns anos de volta ao Brasil, Bordokan aguça sua percepção do encontro entre os mundos aparentemente distintos, mas que podem estar em harmonia, ainda mais no plano musical, onde as linguagens se encontram com certa frequência, sem perceber, nem mesmo respeitar fronteiras.

O músico passa então a integrar a *Orquestra Mediterrânea,* projeto que reúne 14 músicos de diferentes países como Marrocos, Grécia, Sérvia, Espanha, Turquia, Itália e França, além de sete brasileiros. A formação da orquestra, que mistura instrumentos tradicionais com outros típicos do país de cada músico, é inédita, assim como o repertório, composto de músicas populares desses países, em um ecletismo que vai do jazz ao *gawa* - música da região do Marrocos.

No ano de 2006, o trabalho da orquestra é divulgado por meio de um documentário que reúne depoimentos dos músicos, cenas dos ensaios e uma apresentação, ao vivo, em São Paulo, no Teatro SESC Pinheiros, no ano anterior.

Logo, em entrevista para TV Cultura de São Paulo[122], Bordokan declara: "a cultura brasileira é a cultura ibérica do século XV e XVI", explicitando, aqui, a visão semelhante ao projeto artístico-ideológico dos escritores da Liga Andaluza do começo do século passado. O

---

[121] Cf. no endereço eletrônico <http://www.samibordokan.com.br/>.
[122] Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=i8k0DBvWAR8>. Acesso em: abr. 2017.

projeto *mahjar* encontra na arte sonora de Bordokan a sua continuidade, assim como relata o músico, além de ressaltar a influência da cultura afro-islâmica na música brasileira.

> Quando eu passei muito tempo no Líbano e volto para o Brasil, eu passo a redescobrir a música brasileira. Somos todos seres humanos [...] Com uma pesquisa um pouco mais aprofundada a gente vai ver que a cultura brasileira é a cultura ibérica do século XV e XVI. Quem esteve na Península Ibérica durante longos anos foram os árabes. E não é só por esse caminho, ela vem também pela África, e boa parte dos nossos escravos também estavam impregnados com a cultura islâmica (informação verbal)[123].

Ao entrevistá-lo para a presente pesquisa, perguntamos ao músico qual seria a sua relação *turãth* em seu trabalho artístico, que respondeu, em poucas e sucintas palavras: "eu toco um instrumento milenar, o alaúde que conheci em casa pois o meu pai o trouxe consigo na sua travessia do Líbano até o Brasil e trouxe também um cancioneiro em sua memória que embalava nossas noites" (informação verbal)[124].

Além disso, questionamos, também, se o Brasil poderia ser realmente ser uma nova Andaluzia para os árabes, no sentido da convivência pacífica e respeitosa entre diferentes culturas. Para ele,

> são momentos históricos bem diferentes, a Andaluzia do século X e o Brasil da atualidade. No entanto, hoje existe uma força que tenta descontinuamente criar fissuras entre as relações dentro de uma sociedade e se apoia nas particularidades culturais de cada povo que compõe essa sociedade, suas crenças e costumes. Acho que será um teste de fogo para a nossa sociedade passar por essa fase com o mínimo de avarias possíveis. Bem e podemos sim nos inspirar nos árabes andaluzes para superar esse momento difícil (informação verbal)[125].

Ainda, questionado sobre se ele se considerava um artista *mahjar,* Bourdokan (2017) respondeu: "considerando que a música que eu toco, que é a música tradicional árabe, o instrumento típico oriental o alaúde e a língua que eu canto, que é o árabe, e o repertório tradicional árabe presente nos meus concertos, acho que sim". No entanto, para ele, "há algo de atípico aí que é o ambiente que fui criado e que sem dúvida influencia a arte que produzo e a torna particular".

Por fim, questionamos se o músico acreditaria que, por meio de sua arte poderia, assim, combater determinados estereótipos negativos com relação aos árabes. Para ele: "a

---

[123] Trecho de entrevista com Sami Bordokan, concedida à TV Cultura de São Paulo, em 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=i8k0DBvWAR8>. Acesso em: abr. 2017

[124] Trecho de entrevista com Sami Bordokan para esta pesquisa via e-mail.

[125] Trecho de entrevista com Sami Bordokan para esta pesquisa esta via-email.

música é sem dúvida uma forma de comunicação poderosa; ela acalma ânimos e é transformadora. No entanto, é necessário que o ouvinte tenha a mente e o coração abertos a ela".

Tais concepções também encontram ecos na produção artística de outros músicos brasileiros de origem moura e árabe ao sul do Brasil, como o compositor e escritor gaúcho Vitor Ramil, da cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul.

A caraterística principal da obra de Ramil é a maneira pela qual o músico extrapola as fronteiras políticas e geográficas, ao perceber o mundo a partir das questões estéticas de cunho *geocultura*l, apontado no seu ensaio literário *A Estética do Frio*, de 2004, e no último trabalho musical do artista *Campos Neutrais*. O título refere-se a uma zona ao sul do continente americano, na fronteira entre Brasil e Uruguai. Ao final do século XVIII, durante o conflito entre Portugal e Espanha, ficou estipulado, através do Tratado de Santo Ildefonso, que esta zona não pertenceria a nenhum dos dois países. Ali, a única fronteira era determinada pelas mudanças graduais da natureza.

A percepção da influência da cultura árabe na música brasileira e, por consequência, na obra do compositor é evidenciada em um trecho de uma entrevista publicada com o músico, em março de 2002, pelo site *Não 83*, quando questionado sobre a relação da milonga - gênero musical rio-platense, do sul da América do Sul - com o Oriente. Na ocasião, ele responde:

> "bom, guitarra, a palavra, vem de cítara, ou ambas têm a mesma origem grega, eu acho, eu li em Jorge Luis Borges. Tem essa matriz. Existe um orientalismo na milonga. Como também no repente nordestino. E na raiz repentista do payador está o poeta árabe. O nordeste tem essa coisa espanholada, tem essa coisa moura, claro. A origem do *payador* e do repentista nordestino, nos dois extremos do Brasil, está na poesia árabe (RAMIL, 2002, s/p.)[126].

Esses pressupostos derivam, em grande parte, da obra do escritor gaúcho Manuelito Ornellas, já brevemente mencionado, na obra *Gaúchos e beduínos: a origem étnica e formação social do Rio Grande do Sul*, escrita originalmente em 1948, na qual o autor destaca a presença árabe na Península Ibérica nos séculos passados como fator central para a constituição da figura do *gaúcho,* ao sul do Brasil. Ornellas foi um poeta, romancista, crítico de arte e destacado folclorista, em parte, devido à profunda ligação com a terceira geração do

[126] Disponível em: < http://www.nao-til.com.br/nao-76/entrevis.htm >. Acesso em: jul. 2017

Modernismo brasileiro, onde o regionalismo e o global ganham forças na construção da narrativa nacional da época.

A tese central do livro busca apontar as principais influências mouras na cultura do homem do campo do sul, a partir da investigação de hábitos, costumes, tradições representadas por meio da música, da língua, das vestimentas, da arquitetura, das lendas e superstições, no intuito de encontrar explicações que legitimem essas influências árabes na formação cultural e social do sul-rio-grandense, do brasileiro.

> A obra toca em pontos nevrálgicos para a definição da essência sul-rio-grandense, procurando solucionar o impasse entre as exterioridades constitutivas a partir de uma ancestralidade comum: a influência moura na Península Ibérica. O Rio Grande do Sul, historicamente espanhol e português, emerge como um território semelhante àquele que lhe dera nascimento através da colonização europeia. A influência árabe dá sentido tanto à singularidade do estado, quanto é fator de integração à nação brasileira: não há razão em dividir o que já era semelhante desde a origem (THESING, 2014, p. 418).

Ornellas destaca que o condutor de gado, ainda na Espanha, é chamado de gaúcho – do árabe *chauch* – que, segundo o autor, teria idêntica significação. De acordo com Fahd Hajar (1985, p. 23) essa palavra foi desenvolvida para "chaucho" quando os mouros invadiram a Espanha. Por consequência, os colonizadores "espanhóis trouxeram esta palavra do Rio da Prata, e ela foi pronunciada pelo crioulos e mestiços: gaúcho".

Segundo o historiador Neandro Thesing (2015, p. 78), Ornellas dedica boa parte de sua obra para descrever a cultura dos árabes, principalmente a partir das realizações do califado de *El Andaluz*, "ressaltando que os muçulmanos, tanto os de vida errante pelo deserto (beduínos) quanto aqueles que se fixaram em cortes, mantiveram a tradição de serem [...] poetas e filósofos".

Ainda, o historiador destaca também que o escritor concentra-se na figura dos árabes nômades, os beduínos, correlacionando com o modo de vida do gaúcho campeiro ao sul do Brasil. "Etimologicamente, *beduíno* significa o homem que vive do gado", o andarilho do deserto, nômade". Assim, para Ornelas (1999, p. 96, apud THESING, 2015, p. 79), "no tipo, nos hábitos e nos costumes do gaúcho vamos descobrir remotas influências de uma raça que viveu nômade pelos desertos da Arábia".

Essas narrativas influenciam também, sobremaneira, no trabalho musical do percussionista e baterista gaúcho, da cidade portuária de Rio Grande, Guilherme Gul. O músico, neto de libaneses, é discípulo do também percussionista e arranjador egípcio

Hosssam Ramzy, maior referência da fusão dos ritmos *árabes* com a música popular mundial contemporânea.

Atualmente, além de lecionar e coordenar um grupo de mulheres percussionistas de música árabe, Gul lidera também um projeto chamado *Rock de Galpão*. Neste grupo, o artista propõe mesclar gêneros musicais tidos, incialmente, como *tradicionais gauchescos* - na visão estática da tradição -, com ritmos árabes, mouros, globais.

Em suma, como podemos observar, a *turãh* se faz presente na obra destes artistas árabe-brasileiros, de diferentes partes do país, aqui mencionados brevemente neste último capítulo. A tradição, para eles, é movimento e as fronteiras existem para serem desrespeitadas em nosso imaginário.

CONCLUSÃO

Para o filósofo tcheco, naturalizado brasileiro, Vilém Flusser (1920 -1991), o "homem é um ente essencialmente perdido e, quando se dá conta, procura encontrar-se" (FLUSSER, 1998, p.2). Em outras palavras, quando nos deparamos com o vazio, com o desconhecido, procuramos, de todas as formas, darmos sentido à nossa existência, com novos significados e ações.

Ao longo da pesquisa, percebemos que os imigrantes árabes no Brasil, ao chegarem aqui, *perceberam* que estavam perdidos, que deveriam reinventar suas próprias identidade culturais. E foi justamente nos jornais impressos, na literatura, na arte, e, atualmente, nas mídias digitais, que estes indivíduos encontram seu melhor refúgio e expressão.

Trabalhamos com alguns conceitos teóricos no objetivo de tentar captar essa trajetória. Sugerimos, assim, em um primeiro momento, que esses escritores e artistas poderiam ser considerados *intelectuais orgânicos*, tal qual Gramsci constrói esse conceito. Chegamos à conclusão que, de fato, alguns desses escritores podem ser denominados de intelectuais desta natureza, pela força e destreza com a qual são capazes de organizar e mobilizar a cultura da comunidade árabe-brasileira com seus discursos. Esse fator ficou claro, principalmente, através da leitura dos textos e das entrevistas concedidas pelos diretores do Instituto da Cultura Árabe.

Devemos também mencionar que os escritores árabe-brasileiros da segunda geração da diáspora árabe no país também exerceram tal função intelectual orgânica e contra-hegemônica. Três autores se salientaram nesta análise: Emil Farhat, Georges Bourdoukan e Milton Hatoum. Estes três ganham destaque pois se tornaram referência não somente para a comunidade árabe, enquanto organizadores de uma cultura, mas, como também, para a sociedade brasileira em geral, que, ao lê-los, acaba acolhendo, através da literatura, novas perspectivas e outros olhares para além da visão ocidental hegemônica do que seria a cultura árabe na diáspora.

Afirmamos, também, que uma das principais caraterísticas da literatura m*ahjar* no começo do século XX foi a de reiterar e reafirmar as questões políticas em ambos os territórios, principalmente as de cunho arabista. Mesmo em um país estrangeiro, os escritores imigrantes que aqui viviam estavam sempre conectados com o que estava acontecendo no Oriente Médio, mas também vinculados ao Brasil. Tal processo se perpetuou até os dias de hoje através das mídias eletrônicas.

Neste sentido, através dos artistas contemporâneos analisados, percebemos uma intensa conexão com o passado, com a tradição, mas não uma tradição estática, dura, instrumentalizada. A *turãh,* de fato, é protagonista nos trabalhos desses artistas. O intelectual de hoje, imerso em um mundo altamente conectado, utiliza-se desta multiplicidade de informações para também desconstruir certas fronteiras e estigmas. Na arte, os limites geopolíticos são impostos pelos próprios artistas, ainda que eles pertençam à determinada etnia ou cultura.

Ao reler as narrativas do passado e perceber as *vértebras quebradas* da contemporaneidade, esses artistas enxergam a escuridão e desviam das luzes que ofuscam nosso olhar constantemente. Uma cegueira quase que imposta pela quantidade infindável de informações que nos deparamos diariamente. Desviar desses holofotes informacionais é um ato contemporâneo.

Logo, ao realizarmos parte da pesquisa de campo, por meio das entrevistas realizadas com os jovens refugiados sírios, podemos constatar que alguns dos discursos contra-hegemônicos produzidos pelos intelectuais árabe-brasileiros, hoje, talvez reflitam os próprios anseios desses novos imigrantes. Ou seja, desconstruir fronteiras, pertencer a um mesmo mundo, integrar, pôr-se em comum.

Assim como nos contou Tulim, refugiada e estudante síria, em entrevista para esta pesquisa em dezembro de 2017, na *Feira Chega Junto*, no Rio de Janeiro: "acredito que é somente um passaporte, nada mais que isso. Somos todos cidadãos de um único mundo"

Além disso, constatamos que, tal como os primeiros imigrantes sírio-libaneses que aqui chegaram a partir do final do século XIX, trazendo na bagagem sonhos e aspirações profissionais, esses imigrantes de agora também objetivam demonstrar suas capacidades intelectuais, desejam estudar, criar, e não somente servir como mão-de-obra barata e mecânica na sociedade capitalista contemporânea.

Apontamos, assim, a principal falha do Estado brasileiro em não promover ações de acolhida, recepção e integração desses novos imigrantes, tarefa esta realizada por diferentes setores da sociedade civil, listados no quarto capítulo.

Outra questão que ganhou destaque foi a dificuldade de revalidação dos diplomas universitários, medida esta que se torna urgente para uma possível integração social desses indivíduos no mercado de trabalho brasileiro.

Por fim, é necessário ressaltar que uma pesquisa de tese é um documento inacabado, deixa brechas, lacunas, indagações que devem preenchidas em futuras investigações. O erro é pertinente ao trabalho humano e a pesquisa científica não foge desta afirmativa.

Ainda, é necessário afirmar que o imigrante árabe no Brasil tanto reconstrói e redefine sua própria identidade cultural, como também modifica e tenciona a própria identidade brasileira, que estava sendo construída na primeira metade do século passado e que, até hoje, é negociada e transformada, em constante mutação.

Através da produção jornalística e literária analisadas, esse novo estrangeiro se contrapôs às condições e rótulos previamente colocados a ele, recriando histórias e escrevendo as próprias linhas em um novo mundo. Para além de um exercício científico, compreender como esses imigrantes fizeram uso de suas narrativas foi, acima de tudo, atentar para práticas de alteridade, tão escassas nos dias atuais, e assim recontar a história daquilo que hoje chamamos de nação, mesmo que utopicamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABED Al-JABRI, Mohamed. **Introdução à crítica da razão árabe.** São Paulo: Editora UNESP, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. "O que é o Contemporâneo?" In: **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó, SC: Argos, 2009

APPADURAI, Arjun. **Dimensões Culturais da Globalização: a modernidade sem peias.** Lisboa: Teorema, 2009.

AMORIM, Nayara. **A Integração dos imigrantes sírios e libaneses no cenário urbano brasileiro**. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) UFU, 2010.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**. 4ª edição. São Paulo. Martins Fontes, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade.** Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BEZERRA JR, B. Somos Todos Migrantes. In: FERREIRA, Ademir Pacelli. **O Migrante na Rede do Outro**. Rio de Janeiro: TeCorá Editora, 1999.

BRIGNOL, Liliane Dutra Brignol. ***Diáspora latino-americana e redes sociais da internet: a vivência de experiências transnacionais.*** In: COGO, Denise; ELHAJJI, Mohammed & HUERTAS, Amparo (eds**.): Diásporas, migrações, tecnologias da comunicação e identidades transnacionai**s, Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2012.

COGO, Denise; ELHAJJI, Mohammed & HUERTAS, Amparo (eds**.): Diásporas, migrações, tecnologias da comunicação e identidades transnacionai**s, Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2012.

COGO, Denise; BADET, Maria. **Guia das migrações transnacionais e diversidade cultural para comunicadores**. Migrantes no Brasil. Bellaterra: UAB/IHU, 2013

COHN, Gabriel (org.) **Sociologia. Para ler os clássicos. Durkheim: Marx e Weber**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2007.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Cultura e sociedade no brasil: ensaios sobre ideias e formas.** 2.ed. DP &A. Rio de Janeiro, 2000.

_____. **O Leitor de Gramsci: escritos escolhidos 1916-1935**. Civilização Brasileira. São Paulo, 2007.

COUTINHO, Eduarda Granja. **A comunicação do oprimido e outros ensaios.** Rio de Janeiro: Mórula, 2014.

DARWICH, Mahmud. **A terra nos é estreita e outros poemas**. Edições Bibliaspa. São Paulo, 2012.

DEMANT, Peter. **O Mundo Mulçumano.** São Paulo: Editora Contexto, 2011.

DESLANDES, Suely Ferreira. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 25ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

DIMINESCU, Dana. **E-Diaspora.** Paris. Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, 2012. Disponível em: <http://www.e-diasporas.fr/ >. Acesso em: mar. 2014.

DUON, Taufik. **A emigração sírio-libanesa nas terras da promissão**. Ed. Autor. São Paulo, 1944.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura.** São Paulo: Editora Unesp, 2000.

FAHRENTHOLD, Stacy. Tansnational modes and media: the syrian press in the mahjar and emigrant activism during World War I. **Mashriq & Mahjar: Journal of Middle East Migration Studies 1**, no. 1, p.32-57, set. 2013.

FAHD HAJJAR, Claude. **Imigração árabe: cem anos de reflexão**. São Paulo: Ícone Editora, 1985.

FARHAT, Emil. **Dinheiro na estrada: uma saga de imigrantes.** São Paulo; T. A. Queiroz, 1986.

FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa**. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FLUSSER, Vilém. **Fenomenologia do brasileiro: em busca de um novo homem**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

GILROY, Paul. **The black atlantic: modernity and double counsciouness**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993.

GRAMSCI, Antonio. ***Cadernos do Cárcere.*** In: COUTINHO, Carlos Nelson**. O Leitor de Gramsci: escritos escolhidos 1916-1935**. Civilização Brasileira. São Paulo, 2007.

HADJAB, Patrícia Dario El-moor. **Alimentação, Memória e Identidades árabes no Brasil.** Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de Brasília, 2014.

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

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG; Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. **Cultura e representação.** Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio: Apicuri, 2016.

HOBSBAWM, Eric. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade.** São Paulo: Paz e Terra, 2013.

HOURANI, A. **Uma história dos povos árabes.** São Paulo: Ed. Schawarcz, 2013.

KARAM, John Tofik. **Um outro arabesco. etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal**. Ediora Martins. São Paulo, 2009.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: HUCITEC, 1989.

KHATLAB, Roberto. **Brasil-Líbano: A amizade que desafia a distância**. Bauru-SP, EDUSC, 1999.

_____. **Mahjar: saga libanesa no Brasil**. Zalka – Líbano: Ed. Mokhart, 2002.

_____. **As viagens de D. Pedro II: Oriente Médio e África do Norte, 1871 e 1876.** São Paulo: Editora Saraiva, 2015.

KNOWLTON, C.S. **Sírios e Libaneses: mobilidade social e especial**. São Paulo: Anhambi. 1961.

KRISTEVA, Julian**. Estrangeiros para Nós Mesmos.** Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LEAL, Salim Leal. "**Culpe a Era em que vivemos": comunicação, cultura e sujeito nos movimentos sociais contemporâneos.** Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil**. São Paulo: Ed Unesp, 2001.

MASSOUD, H. Como e porque morrem as civilizações. In: **Revista da Liga Andaluza de Letras Árabes**. São Paulo: Ed. Árabe Jorge Maluf & CIA, 1940.

MEIHY, M. **Os Libaneses**. São Paulo: Ed. Contexto, 2016.

MENDONÇA, Sonia Regina de; e PAULA, Dilma de Andrade (Org.) **Sociedade civil: ensaios históricos.** Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2013.

MEZZADRA, Sandro. Multidão e migrações: a autonomia dos migrantes. **Eco-pós**, v. 15, n. 2, 2012.

MONTENEGRO, Silva (org.) **Mulçumanos no Brasil: Comunidades, instuições e identidades.** Rosario: UNR Editora, 2013.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.** Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>. Acesso em: jan. 2018.

POUTIGNAT, Philipe. **Teorias da etnicidade. seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Árabes no Rio de Janeiro: uma identidade plural.** Rio de Janeiro: Cidade Viva: Instituto Cultural Cidade Viva, 2010.

PINTO, Paulo H. Rocha e MONTENEGRO, Silvia. As Comunidades Muçulmanas na Tríplice Fronteira: Identidades Religiosas, Contextos Locais e Fluxos Transnacionais. In: **Reunião Brasileira De Antropologia**, 26a, 2008, Porto Seguro. Anais..., Porto Seguro, 2008, pp. 1 a 13.

QUEIROZ, Christina Stephano**.** Jamil Almansur Hadad: Um poeta à deriva**. Revista Magma**. Universidade de São Paulo. n.13, 2016.

QUIJANO, Aníbal. **Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru.** Estud. av. vol.6 no.16 São Paulo Sept./Dec. 1992.

SAFADY, Jorge. **Antologia Árabe do Brasil**. São Paulo: Ed. Comercial Safady Ltda., s/d.

_____. **A Imigração Árabe no Brasil**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 1972.

SAID, Edward. W. **O orientalismo. o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

_____. **Cultura e Imperialismo.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SANCHES, Marcela. **Nova Andaluzia : a memória da intelectualidade árabe no Brasil.** Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **As Fronteiras entre muros e travessias.** Disponível em <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/alice-info/boaventura-de-sousa-santosas-fronteiras-entre-muros-e-travessias-jornal-de-letras-february-21-2018/?lang=pt>. Acesso em: fev. 2018.

SANTOS, Milton. **Espaço e sociedade**. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

SHOAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Stuart Hall, Kathryn Woodward. 8 ed. Petrópolis, RJ. Vozes, 2008.

SODRÉ, Muniz**. Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999

_____. **As estratégias sensíveis**. **Afeto, Mídia e Política**. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Ciência do Comum.** Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

SAYAD, Abmalek**. Imigração ou os Paradoxos da Alteridade**. São Paulo, EDUSP, 1998.
SECRETARIA NACIONAL DE JUSTIÇA. **Refúgio em Números. 3ª. Edição.** Brasília, 2018.

SEYFERTH, G. ***Imigração e (re) construção de identidades étnicas***. In: NETO, Helion Póvoa. & FERREIRA, A. P. (orgs.) **Cruzando Fronteiras Disciplinares: um panorama dos estudos migratórios**. Rio de Janeiro: Ed. Revan, 2005.

SHEHI, Stephen. **Foundations of modern arab identity**. Florida: University Press of Florida, 2004.

SIMMEL, Georg, 2005, O estrangeiro. **Revista Brasileira de Sociologia das Emoções**, n. 4, v. 12, 2005, pp. 350-357. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse>. Acesso em: jun. 2015.

TRUZZI, Oswaldo. **A presença árabe na América do Sul.** História Unisinos, vol. 11: 359-366, 2007.

_____. **Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo**. Ed. Unesp, 2008.

VICENZI, Roberta Aragoni Nogueira. **Nacionalismo árabe: apogeu e declínio.** Tese (Doutorado em Ciência Política), Universidade de São Paulo, 2006.

VILLAR, Valter Luciano Gonçalves. **Os árabes e nós: a presença árabe na literatura brasileira.** Tese. (Doutorado em Letras), Universidade Federal da Paraíba, 2012.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

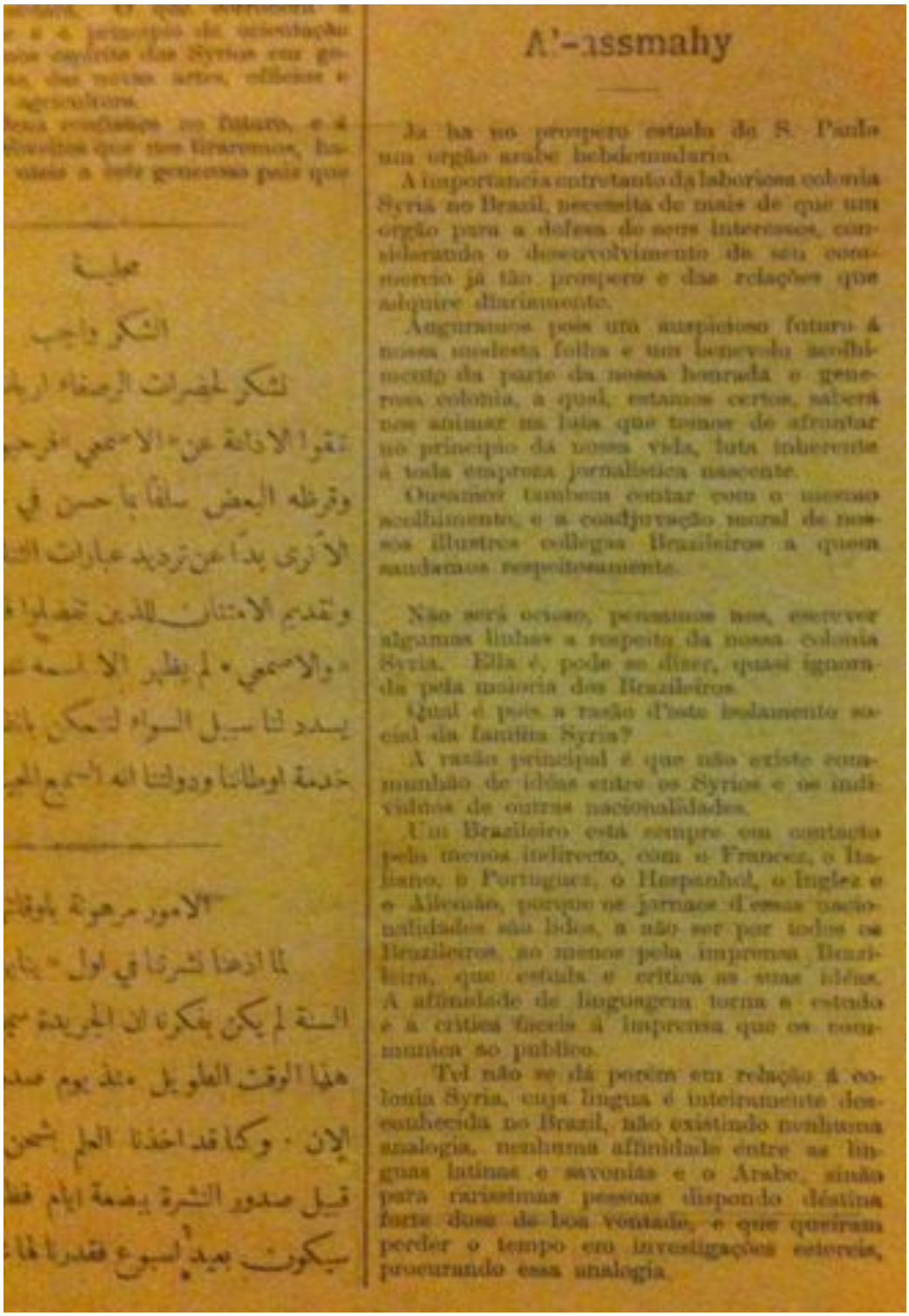
XAVIER, Ismail. ***Prefácio.*** In: SHOAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

ZEGHIDOUR, Slimane. **A poesia árabe moderna e o Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

ANEXO 1 - Capa da Revista Andaluza de Letras Árabes, n.5-6, Maio/Junho de 1940.

Fonte: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil.

ANEXO 2 – *Al-Ashmahy*, 1º edição, 1899



A'-assmahy

Já ha no prospero estado de S. Paulo um orgão arabe hebdomadario.

A importancia entretanto da laboriosa colonia Syria no Brasil, necessita de mais de que um orgão para a defesa de seus interesses, considerando o desenvolvimento de seu commercio já tão prospero e das relações que adquire diariamente.

Auguramos pois um auspicioso futuro á nossa modesta folha e um benevolo acolhimento da parte da nossa honrada e generosa colonia, a qual, estamos certos, saberá nos animar na luta que tomou de afrontar no principio da nossa vida, luta inherente á toda empresa jornalistica nascente.

Ousamos tambem contar com o mesmo acolhimento, e a cooperação moral de nossos illustres collegas Brazileiros a quem saudamos respeitosamente.

Não será ocioso, pensamos nos, escrever algumas linhas a respeito da nossa colonia Syria. Ella é, pode se dizer, quasi ignorada pela maioria dos Brazileiros.

Qual é pois a razão d'este isolamento social da familia Syria?

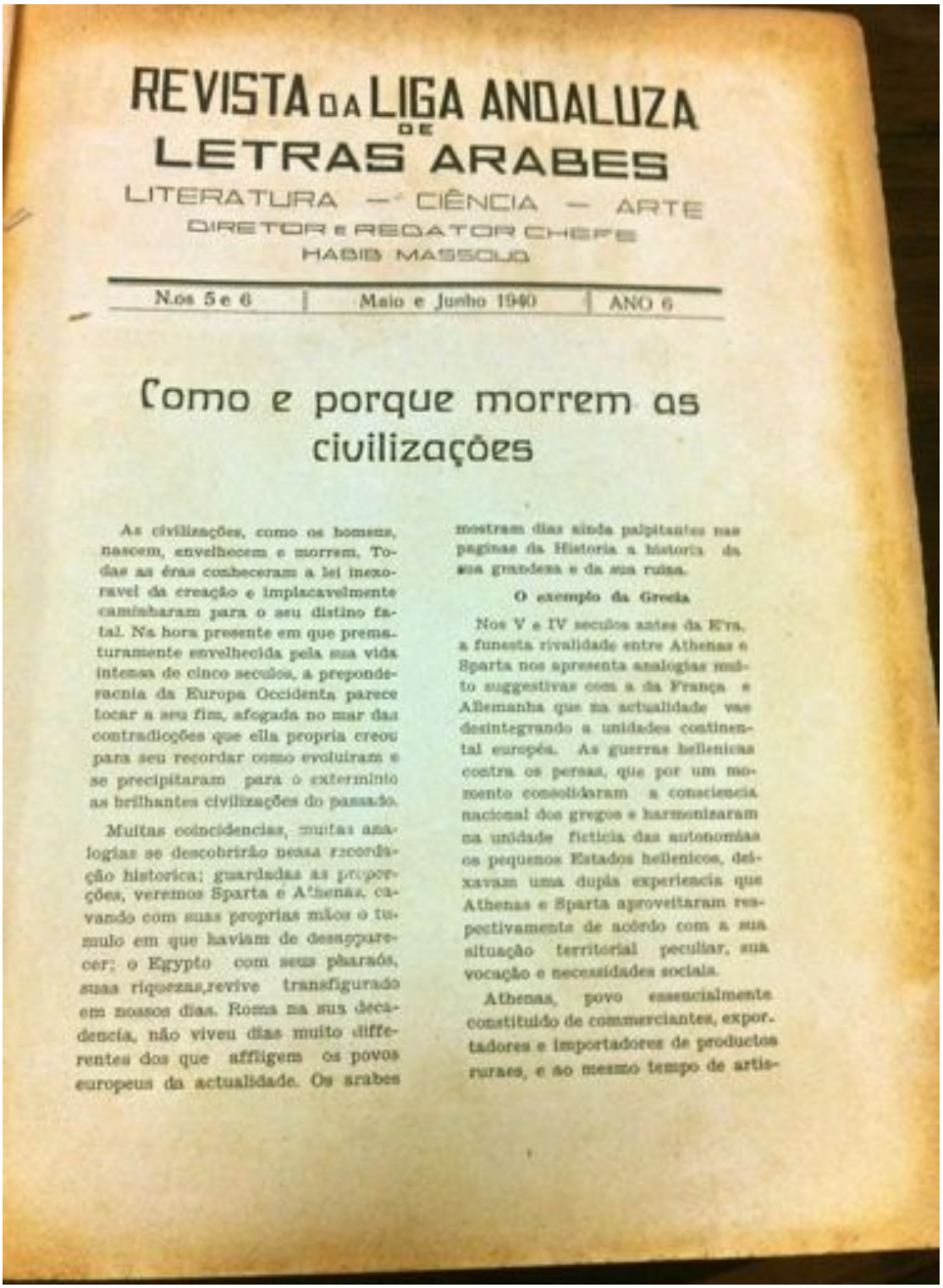
A razão principal é que não existe communhão de idéas entre os Syrios e os individuos de outras nacionalidades.

Um Brazileiro está sempre em contacto pelo menos indirecto, com o Francez, o Italiano, o Portuguez, o Hespanhol, o Inglez e o Allemão, porque os jornaes d'essas nacionalidades são lidos, a não ser por todos os Brazileiros, ao menos pela imprensa Brazileira, que estuda e critica as suas idéas. A affinidade de linguagem torna o estudo e a critica facil á imprensa que os communica ao publico.

Tal não se dá porém em relação á colonia Syria, cuja lingua é inteiramente desconhecida no Brazil, não existindo nenhuma analogia, nenhuma affinidade entre as linguas latinas e saxonias e o Arabe, sinão para raríssimas pessoas dispondo destina forte dose de boa vontade, e que queiram perder o tempo em investigações esteréis, procurando essa analogia.

Fonte: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil.

ANEXO 3 - Revista Liga Andaluza de Letras Árabe, n. 5-6, Maio/Junho de 1940



REVISTA DA LIGA ANDALUZA DE LETRAS ARABES

LITERATURA — CIÊNCIA — ARTE

DIRETOR E REDATOR CHEFE
HABIB MASSOUA

Nos 5 e 6 | Maio e Junho 1940 | ANO 6

Como e porque morrem as civilizações

As civilizações, como os homens, nascem, envelhecem e morrem. Todas as éras conheceram a lei inexoravel da creação e implacavelmente caminharam para o seu distino fatal. Na hora presente em que prematuramente envelhecida pela sua vida intensa de cinco seculos, a preponderacnia da Europa Occidenta parece tocar a seu fim, afogada no mar das contradicções que ella propria creou para seu recordar como evoluiram e se precipitaram para o exterminio as brilhantes civilizações do passado.

Muitas coincidencias, muitas analogias se descobrirão nessa recordação historica; guardadas as proporções, veremos Sparta e Athenas, cavando com suas proprias mãos o tumulo em que haviam de desapparecer; o Egypto com seus pharaós, suaa riquezas,revive transfigurado em nossos dias. Roma na sua decadencia, não viveu dias muito differentes dos que affligem os povos europeus da actualidade. Os arabes mostram dias ainda palpitantes nas paginas da Historia a historia da sua grandeza e da sua ruina.

O exemplo da Grecia

Nos V e IV seculos antes da E'ra, a funesta rivalidade entre Athenas e Sparta nos apresenta analogias muito suggestivas com a da França e Allemanha que na actualidade vae desintegrando a unidades continental européa. As guerras hellenicas contra os persas, que por um momento consolidaram a consciencia nacional dos gregos e harmonisaram na unidade ficticia das autonomias os pequenos Estados hellenicos, deixavam uma dupla experiencia que Athenas e Sparta aproveitaram respectivamente de acôrdo com a sua situação territorial peculiar, sua vocação e necessidades sociais.

Athenas, povo essencialmente constituido de commerciantes, exportadores e importadores de productos ruraes, e ao mesmo tempo de artis-

Fonte: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil.