

## El Labirinto de Espelhos: Orientalismos, Imigração e Discursos sobre a Nação no Brasil

A Labyrinth of Mirrors: Orientalisms, Immigration and Discourses about the Nation in Brazil

**Paulo Gabriel HILU DA ROCHA PINTO**

Coordenador do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM), Professor do Departamento de Antropologia/PPGA/Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil

[philu99@gmail.com](mailto:philu99@gmail.com)

Recibido 20/09/2016. Revisado y aprobado para publicación 08/12/2016.

**Para citar este artículo:** Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (2016), "El Labirinto de Espelhos: Orientalismos, Imigração e Discursos sobre a Nação no Brasil" en *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 21, 47-57.

**Para acceder a este artículo:** <http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.004>

### Abstract

*Este artigo analisa a constituição do orientalismo brasileiro nos séculos XIX e XX, interrogando como diferentes dispositivos discursivos articulam-se em torno de objetos construídos como parte de um "oriente" de modo a produzirem distintos regimes de verdade, projetos de realidade e hierarquias culturais. Esta análise do orientalismo brasileiro mostra como ele constitui um campo de discursos, representações e práticas que refletem os imaginários sociais e as ansiedades culturais que circulavam tanto na sociedade brasileira quanto nas comunidades de imigrantes médio-orientais e seus descendentes.*

**Palabras clave:** Brasil, Orientalismo, Sírio-Libaneses, Imigração, Nacionalismo

*This paper analyzes the constitution of Brazilian orientalism in the late nineteenth and early twentieth century. It interrogates how discrete discursive regimes articulate around objects constructed as part of an imagined "Orient" as well as which regimes of truth, projects of reality, and cultural hierarchies are produced by them. This analysis of Brazilian orientalism shows how it constitutes a field of discourses, representations and practices that create discrete regimes that reflect the social imaginaries and cultural anxieties that circulate in both the Brazilian society and the communities of Middle Eastern immigrants and their descendants.*

**Keywords:** Brazil, Orientalism, Syrian-Lebanese, Immigration, Nationalism

Ao chegarem ao Brasil, os imigrantes de fala e cultura árabe oriundos do Oriente Médio e do Norte da África encontraram um universo cultural no qual já circulavam algumas representações sobre quem eles eram qual seria o seu lugar possível na sociedade brasileira. A maioria dessas representações derivava do orientalismo europeu, embora se possa falar de certas especificidades do orientalismo brasileiro. O orientalismo português, que era uma das referências utilizadas pelos intelectuais brasileiros para pensar as populações do Oriente Médio, oscilava entre representações dos árabes como um povo indolente e irracional e aquelas que os colocavam como uma das matrizes culturais da “nação portuguesa” .

Embora o orientalismo centrado em representações negativas sobre os árabes fosse bastante forte no Brasil desde o século XIX, seria bastante redutor considerar o campo do orientalismo apenas segundo o prisma dos estereótipos estigmatizantes e do projeto de poder colonialista, como proposto por Edward Said (1990), ou da visão bastante idealizada que imagina o orientalismo brasileiro como benevolente e positivo. Inspirado na avaliação crítica que Jean-Pierre Thieck (1992: 215-217) fez da teoria de Said, proponho analisar como diferentes dispositivos discursivos articulam-se em torno de objetos construídos como parte de um “oriente” de modo a produzirem distintos regimes de verdade, projetos de realidade e hierarquias culturais.

É preciso localizar cada regime de verdade em seu contexto histórico e social, entendendo as rupturas e continuidades que são produzidas no campo do orientalismo brasileiro. Além disso, o orientalismo brasileiro não é apenas uma forma de representar uma realidade exótica, mas constitui um campo discursivo que permite a contínua produção, por diferentes atores do universo social, de discursos e práticas relativas à configuração de sujeitos e objetos definidos pela sua alteridade cultural. O campo discursivo do orientalismo no Brasil permitiu a criação de sujeitos e sua classificação em hierarquias sociais e culturais a partir de identidades que se construam a partir de contrastes mútuos. Assim, a identificação de sujeitos portadores de “alteridades irreduzíveis” permitiu a construção de identidades nacionais, assim como a produção de dispositivos de marginalização e subordinação de indivíduos e grupos na sociedade brasileira. Esse processo se deu de forma análoga em outros países americanos que experimentaram a imigração em massa de populações que desafiavam suas hierarquias raciais e culturais, como mostra Christina Civantos (2006) para o caso da Argentina.

No caso do Brasil, é possível reconhecer um “orientalismo erudito” surgido no século XIX; um “orientalismo intelectual” que se desenvolveu entre 1920 e 1940; e um “orientalismo aplicado” que produzido pelas elites intelectuais e políticas entre 1910 e 1940 diante da presença crescente de imigrantes do Oriente Médio e o “orientalismo vernacular” presentes nas classes populares no mesmo período; e por fim um “orientalismo nativo” desenvolvido por esses próprios imigrantes como forma de criar uma história comum, distanciando-se de seu passado otomano, assim como negociar suas diferenças culturais na sociedade brasileira.

Ademais o orientalismo foi apropriado pelos próprios imigrantes de fala e cultura árabe no Brasil e utilizado por eles, tanto para criar narrativas sobre o Império Otomano e o Islã que invertiam as hierarquias do “orientalismo otomano”, que tendia a retratar os habitantes árabes e não do império como exóticos e culturalmente atrasados em oposição à “progressiva” e “civilizada” elite imperial turca (Maqdisi, 2002: 787-796), quanto para produzir negociar das suas diferenças

culturais dentro de um quadro de referências compreensível e visto como legítimo pela sociedade brasileira. Assim, esta análise diverge da obra de Edward Said, o qual designava essa apropriação como o “paradoxo do árabe vendo a si mesmo como um ‘árabe’ do tipo produzido por Hollywood” (Said, 1990: 329) que ele considerava como uma forma de “falsa consciência”, ao ver nesse “orientalismo nativo” uma forma de agência que, ao mesmo tempo, contribuiu para a criação de representações orientalistas e flexibilizou as hierarquias culturais nelas implícitas.

O “orientalismo erudito” teve sua figura central no Imperador D. Pedro II (1840-1889), o qual herdou o interesse pelos estudos orientais de sua mãe austríaca e deu continuidade a ele com grande paixão. Ele realizou duas viagens ao Oriente Médio, em 1871 e 1876, visitando apenas o Egito na primeira, e Constantinopla, Líbano, Síria, Palestina e Egito na segunda. Durante a segunda viagem encontrou-se com intelectuais e figuras políticas e religiosas locais, como o Emir ‘Abd al-Qadir Jizairi, em Damasco. Além disso, D. Pedro estudou árabe, hebraico e persa com um professor austríaco, chegando a traduzir trechos da Bíblia e das Mil e Uma Noites (Sochaczewski, 2016).

O orientalismo de D. Pedro era claramente ligado aos estudos bíblicos, como era o caso do orientalismo anterior ao século XIX (Ewing, 2008: 101-131). A referência bíblica também está presente na outra figura importante do orientalismo brasileiro: Pedro Américo (1843-1905). As obras orientalistas desse pintor acadêmico, que esteve no Marrocos e na Argélia em 1865, mostram tanto uma estetização do exotismo (como no seu quadro Rabequista Árabe) quanto uma “arqueologia estética” mobilizada para dar “veracidade” a temas bíblicos (como nos quadros A Fuga do Egito; Judite e Holofernes; Jocabed Levando Moisés até o Nilo). Apesar de seu desenvolvimento no Brasil imperial, quando era um elemento de distinção social, assinalando a participação em uma cultura erudita cosmopolita de cunho tanto aristocrático como burguês, essa forma de orientalismo não teve seguimento significativo no período republicano iniciado em 1889.

Já nas primeiras décadas do século XX desenvolve-se um “orientalismo intelectual” voltado, não mais à distinção social através da participação em uma cultura erudita cosmopolita, mas a fornecer substrato ao processo de construção de uma “identidade nacional” brasileira. Diversos pensadores sociais brasileiros, como Gilberto Freyre e Luís da Câmara Cascudo, incorporaram os árabes como parte da herança cultural lusitana que valorizavam em suas explicações do Brasil. Esse orientalismo intelectual produziu até mesmo variantes regionalistas, como a leitura que Manoelito de Ornellas fez das teses de Gilberto Freyre, estabelecendo uma conexão cultural entre o Rio Grande do Sul e os árabes do Norte da África no seu livro Gaúchos e Beduinos de 1948 .

No entanto, o reconhecimento dos árabes/mouros como elemento formador da cultura lusitana pelo orientalismo intelectual não era sem ambiguidades. Gilberto Freyre, ao mesmo tempo que dava um valor positivo à tendência moura à miscigenação na sua descrição da Península Ibérica sob o domínio árabe, via com restrições o papel cultural do islã na sua análise da Revolta dos Malês, uma vez que este estava ligado à resistência escrava à assimilação cultural/miscigenação sob a égide do catolicismo (Freyre 1961 [1933]: 310-315). As dificuldades na valoração do papel do islã na história do Brasil que estão presentes no pensamento de Gilberto Freyre mostram como a preocupação do “orientalismo intelectual” que esteve presente na obra de alguns intelectuais brasileiros na primeira metade do século XX não era com a compreensão do “Oriente” ou de suas possíveis relações com o Brasil, mas sim com a inserção de alguns de seus elementos em uma narrativa sobre a identidade cultural brasileira.

Já no início do século XX esse “orientalismo intelectual” sofreu a influência de um dos primeiros intelectuais “nativos/orientais” a se posicionar como mediador cultural entre a sociedade brasileira e um mundo que era visto como exótico e, por vezes, ameaçador. Etienne Ignace Brazil ou, em grafias posteriores, Etienne Ignace Brasil, ou, ainda, Etienne Brasil, padre católico e armênio originário do império Otomano, iniciou sua carreira intelectual no Brasil publicando, em 1909 e 1910, artigos sobre a Revolta dos Malês, antes de se dedicar a promover a “causa armênia” durante e após a I Guerra Mundial e abandonar a batina. Nos artigos sobre os Malês Etienne Brasil enfatizava o papel do islã, apontando para a “ferocidade” dos muçulmanos e apresentando a revolta como uma “guerra santa”, o que influenciou bastante a visão de Gilberto Freyre sobre os Malês e a religiosidade muçulmana. Assim, Etienne Brasil se apresentava como um mediador e intérprete intelectual que oferecia para a sociedade brasileira conhecimento e inteligibilidade não apenas de um “Oriente” exótico e distante, mas também do seu próprio passado, o que permitiu que seu discurso encontrasse uma audiência entre os intelectuais que procuravam interpretar a história e as tradições culturais segundo o prisma da identidade nacional.

Na mesma época, outras formas de orientalismo desenvolveram-se entre as elites intelectuais e políticas brasileiras diante crescente presença de imigrantes de fala e cultura árabe provenientes do Oriente Médio. O crescimento no número desses imigrantes a partir da Primeira Guerra Mundial levou ao desenvolvimento de um “orientalismo aplicado”, no qual diversos intelectuais e homens públicos criavam e veiculavam representações sobre os árabes e o islã visando incitar políticas concretas em relação a esses “orientais” que estavam presentes na sociedade nacional e não mais em um Oriente distante ou um passado mítico. A incorporação dos árabes no imaginário cultural brasileiro não deu-se sem ambigüidades e conflitos. Como bem definiu Jeffrey Lesser (2001: 88) “os árabes eram tanto semelhantes (a maioria deles era cristã) quanto diferentes (não sendo considerados nem “brancos”, nem “pretos”, nem “amarelos”)”.

A impossibilidade de atribuir aos imigrantes árabes um lugar fixo ou unívoco no sistema de classificação racial brasileiro aparece claramente na descrição que Everardo Backheuser 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” (Backheuser, 1944: 15). Os imigrantes de fala e cultura árabe, os quais eram coletivamente classificados como “sírios” pelas autoridades brasileiras desde 1892, que haviam cunhado o termo “sírio-libanês” desde a década de 1920, e eram denominados pela sociedade brasileira como “turcos” desde o século XIX, apresentavam um desafio às categorias do sistema de classificação racial utilizado pelas elites brasileiras (Pinto, 2010: 49).

Essa ambigüidade classificatória fez com que eles não fossem nem “proscritos”, uma vez que sua entrada em território brasileiro não era proibida, como ocorria com aqueles classificados como “negros” ou “amarelos”; nem “desejáveis”, pois não se enquadravam no projeto de “branqueamento” racial ou “progresso cultural” do Brasil através da imigração, criando uma posição de liminaridade que marcou a dinâmica dos processos de negociação das múltiplas identidades étnicas e nacionais atribuídas e/ou reivindicadas pelos imigrantes árabes no Brasil. A posição liminar dos imigrantes de fala e cultura árabe não se limitava às dificuldades em enquadrá-los nas categorias raciais vigentes, sendo extensiva a todos os aspectos de sua cultura. Já em 1917 o etnógrafo brasileiro Edgar Roquette-Pinto assinalava, em sua obra *Rondônia*, a ansiedade cultural causada pelo liminaridade dos imigrantes de fala e cultura árabe no interior do Brasil. Segundo ele:

“Arabes, sirios e turcos mascatêam por toda parte. Internam-se catando freguezes por todos os cantos. Dos milheiros de ‘turcos’ que o Brasil recebe annualmente não se tira talvez uma centena de produtores. Não existem trabalhadores ruraes turcos. Não há todavia elemento mais difundido por toda a superficie do paiz. No coração de Mato-Grosso, na Amazonia, em Minas Geraes, na Capital da Republica, vivem grandes massas de mercadores ‘turcos’. Embora pelas condições do seu mister habitual sejam obrigados a entrar em relação com os brasileiros, vivem, de facto, perfeitamente segregados na sua raça, nas suas normas, no seu feitio. Ninguem sabe ao certo como se chamam; de onde são; que religião professam” (Roquette-Pinto, 1917: 47-48).

Embora Roquette-Pinto reconhecesse que os comerciantes árabes tinham uma ética do trabalho e prestavam serviços às populações do interior do Brasil, para ele a sua presença era deletéria para o progresso nacional. Nas suas palavras:

“É uma immigração que preenche quiçá, na hora actual, uma necessidade; não traz, porém, consigo nenhum germen de progresso. Gente ganhadora, tenaz, laboriosa mesmo; sordida, ignara, improductiva na indústria, na arte e na sciencia, e mesmo no commercio, que pratica de maneira rastejante” (Roquette-Pinto, 1917: 48).

Ao chegarem ao Brasil, os imigrantes de fala e cultura árabe foram inicialmente classificados como “turcos”, “turco-árabes” ou “turco-asiáticos” pelas autoridades brasileiras, uma vez que eram portadores de documentos do Império Otomano . O termo “turco”, que entrou para o universo cultural brasileiro como o termo de designação coletiva dos imigrantes oriundos do Oriente Médio, não era uma simples categoria administrativa, mas ele também recobria uma identidade marcada pela alteridade cultural negativa que era atribuída aos imigrantes oriundos do Oriente Médio. O “turco” era associado ao comércio ambulante, sendo visto como praticamente um sinônimo de mascate em todo sul, sudeste e Brasil central (Safady, Jamil, 1960b: 117).

O estereótipo do turco estava associado no imaginário cultural brasileiro do final do século XIX e início do XX à ganância, dissimulação e busca do lucro predatório. Essas eram características “impuras” atribuídas à atividade comercial por uma sociedade ainda marcadamente rural e pautada por um ethos aristocrático. A presença nas cidades brasileiras de imigrantes racialmente ambíguos de acordo com os critérios de classificação culturalmente aceitos, os quais, ainda por cima, se dedicavam a atividades consideradas pouco nobres, como o comércio ambulante, gerava uma profunda aversão nas elites brasileiras.

A percepção da presença dos “turcos” como uma ameaça cultural à sociedade brasileira gerava descrições abertamente racistas dos mesmos. Por exemplo, Alfredo Ellis Jr. descreveu o “turco” como sendo um “negociante congênito e por hereditariedade, ele ainda o era por educação. Desde os tempos de seus antepassados de Sidon e Tyro, ele é capaz de mercadejar a própria vida, jurando não ganhar nada” (Ellis Jr., 1948: 135). O preconceito contra os imigrantes árabes se cristalizava em termos pejorativos como “turco de prestação”, que chegou a ser incluído nos dicionários de língua portuguesa, tornando-se uma categoria estigmatizante aplicável a outros grupos étnicos (Hajjar, 1985: 90). Backheuser, ao aplicar o termo aos mascates judeus, desfia o rosário de atributos negativos contidos nele, afirmando que o mascate “É o ‘turco da prestação’, coleante, untuoso, açambarcador, invencível” (Backheuser, 1944: 14).

Aos “turcos” se atribuíam todas as características negativas de um “Oriente” construído a partir de uma visão exotizante e depreciativa da cultura árabe, assim como do cristianismo oriental e do

islã, os quais eram constantemente confundidos nas representações que circulavam na sociedade brasileira. Alfredo Ellis Jr. é novamente fonte de uma descrição que enfatiza a sensação de alteridade cultural/racial que o tomava diante da presença dos imigrantes árabes, os quais ele retratou como “homens trigueiros, altos, de aspecto forte, abundantemente servidos de pêlos, falando idioma muito gutural e incompreensível (...) Muitas mulheres, com cabelos negros e olhos grandes, ilhados na cor morena de uma pele espessa; não poucos padres ortodoxos, muitos barbados, metidos em suas batinas pretas, com chapéus muito altos e de formato diferente e desusado” (Ellis Jr., 1948: 136-137). Mais adiante o autor pondera que, apesar da contribuição econômica e o alto grau de assimilação dos sírios na sociedade brasileira, “Alguma coisa porém, os torna diferentes de nós ocidentais. São seus costumes levantinos, o seu falar de impossível apreensão” (Ellis Jr., 1948: 143).

A inscrição da comunidade imigrante de fala e cultura árabe na paisagem urbana do Rio de Janeiro não passou despercebida pelos cronistas do início do século XX. Um artigo que fazia um retrospecto do carnaval carioca, publicado em 1921 no *Jornal do Brasil*, chamava atenção para o deslocamento e dispersão das tradições carnavalescas causado pela reconfiguração étnica do centro da cidade. O autor do artigo afirmava que

“Depois que os turcos desalojaram os africanos das ruas do Hospício, Alfândega, General Câmara, Costa, etc., e fizeram dali o seu acampamento ou a Turquia-Mirim, do mesmo modo que os italianos ocuparam a rua do Alcântara, o ‘Afoché’ deixou de sair e o pessoal foi se espalhando e levando os seus ensinamentos por toda esta Sebastianópolis, até a mais remota parte desta Foliópolis” (cit. in Efegê, 1965: 70).

Embora o impacto dos “turcos” na paisagem cultural do Rio de Janeiro tenha sido equiparado pelo cronista ao de outros imigrantes, como os italianos, a sua possível contribuição para a constituição da “cultura brasileira” costumava ser avaliada de forma bastante diferente. A cultura dos “turcos” era representada nos discursos que circulavam na sociedade brasileira do início do século XX como sendo marcada pelo fanatismo religioso, fatalismo e apego irracional à tradição, assim como por costumes exóticos, como a poligamia. As visões negativas sobre os imigrantes de fala e cultura árabe que informavam o “orientalismo aplicado” das elites intelectuais e políticas, o qual tinha como preocupação constante controlar e conter o impacto cultural desses imigrantes na sociedade brasileira, fomentava um “orientalismo vernacular” entre as classes populares, o qual estruturava e era expresso em atitudes de aceitação ou hostilidade em relação aos imigrantes de fala e cultura árabe.

Embora a maioria dos imigrantes oriundos do Oriente Médio conseguisse negociar sua aceitação como parte das realidades locais, por vezes, através da imprensa ou de rumores, imputava-se aos mesmos comportamentos bizarros ou contrários à moral vigente, gerando ondas de suspeita, hostilidade e violência contra eles. Wadih Safady relata que nos anos 20 “várias campanhas foram efetuadas contra os turcos, a maior destas, a propaganda difamatória nos jornais do Rio de Janeiro (...) Essa propaganda evoluiu de tal maneira que vários contos fictícios eram inventados contra os mascates. O ‘turco come gente’ veio ser a frase que dominou o ambiente dos fanáticos” (Safady, 1966: 191).

Os relatos sobre o suposto canibalismo dos imigrantes sírios e libaneses levavam as diferenças culturais ao seu paroxismo a partir da estranheza que os seus hábitos alimentares, como o consumo de carne crua no quibe cru, causavam na sociedade brasileira. Vários textos produzidos por intelectuais árabes tentaram defender a comunidade sírio-libanesa de tal acusação que, apesar disso, foi incorporada no imaginário popular (Duoun, 1944: 114; Safady, 1966: 191). Eva Messa Neme, ao ser entrevistada sobre sua experiência como filha de imigrantes muçulmanos em

Areal, uma pequena cidade perto de Petrópolis, lembrou-se que durante sua infância, passada nos anos 30, “as pessoas falavam que ‘turco come gente’ e muitos acreditavam nisso” (Pinto, 2010: 81). Esses estereótipos eram constantemente mobilizados como forma de excluir os imigrantes provenientes do Oriente Médio do rol dos “desejáveis” na sociedade brasileira.

Por outro lado, a própria comunidade sírio-libanesa apropriou-se de temas e referências orientalistas, produzindo um “orientalismo nativo”, que era mobilizado para criar novas hierarquias através de representações sobre a terra de origem e seu passado Otomano, assim como para negociar as suas diferenças culturais na sociedade brasileira. Assim, os intelectuais da comunidade sírio-libanesa elaboraram a história da imigração de fala e cultura árabe, que era predominantemente composta por cristãos, como uma narrativa de atraso econômico e cultural, intolerância religiosa e perseguição contra os cristãos do Império Otomano. Esse círculo de intelectuais tinha um caráter coeso, uma vez que muitos eram egressos da American University in Beirut e, a partir anos 20, articularam-se em torno de Philip Hitti, também egresso da mesma instituição e professor na Princeton University (Karam, 2014: 454-460), o que explica a uniformidade das narrativas produzidas pelos seus membros sobre as causas da imigração. Por exemplo, Taufik Duoun descreveu as relações entre cristãos e muçulmanos como marcadas por violência e humilhações, afirmando que os libaneses da montanha

“adiavam, ou mesmo anulavam viagens necessárias, especialmente à cidade de Beirute, para evitar que fossem molestados por malvados e fanáticos que odiavam a gente do monte, e particularmente os cristãos” (Duoun, 1944: 84) .

Muitos dos “mitos da imigração”, que tematizavam a pobreza, opressão e intolerância religiosa do Império Otomano, entraram para o quadro interpretativo dos pesquisadores da imigração árabe no Brasil. Eles eram complementados pela “narrativa mestra” da imigração elaborada pelos mesmos autores, a qual começava com os imigrantes expulsos de sua terra de origem, passava pela dura vida dos mascates e chegava ao sucesso econômico, integração social e construção de instituições comunitárias. Essa narrativa apagava os elementos culturais dos imigrantes em prol do empreendedorismo econômico, que era o elemento apontado como positivo nos imigrantes árabes pelos intelectuais brasileiros do início do século XX.

Em 1923 um número especial do Monitor Mercantil foi dedicado ao “comércio syrio-libanez”, com artigos não assinados relacionando o empreendedorismo desses imigrantes e os benefícios econômicos gerados para o Brasil, louvando-os como elementos fundamentais para a prosperidade nacional, como na seguinte passagem:

“É muito maior e mais significativa do que se possa imaginar a participação do elemento syrio em nossa vida econômica. De norte a sul, do Amazonas ao Rio Grande, em todas as cidades principais, há estabelecimentos fundados ou dirigidos por syrios, e estabelecimentos que, não raro, são de maior importância pelo volume de suas transações (...) Isso, aliás, confirma a impressão que se tem do homem syrio, cuja ação se caracteriza pela multiplicidade e pela intensidade. E é de homens dessa envergadura que precisamos, para levar a efeito o trabalho hercúleo do nosso engrandecimento geral. Portanto, louvar a actividade que promana desses homens é fazer obra de justiça, fundamentada em são e esclarecido patriotismo” (Monitor Mercantil 1923: 654).

Já nos anos 30, Salomão Jorge procurou ressaltar aspectos econômicos e enfatizar a assimilação cultural da comunidade sírio-libanesa em sua polêmica contra Herbert Levy. Este havia publicado

em seu livro *Problemas Actuaes da Economia Brasileira* que a imigração de “syrios e árabes” deveria ser proibida, pois:

“A differença de hábitos e de mentalidade é sensível e difficulta aassimilação; as qualidades raciaes e higienicas não são satisfactórias. As suas praticas mercantes são em geral perturbadoras para o organismo do commercio local e constituem causa da notoria insegurança dos seus empreendimentos” (Levy, 1934: 96).

Salomão Jorge respondeu através do ideal de assimilação cultural, cultivado intensamente pelas elites intelectuais e políticas no Brasil, afirmando que “O syrio se adapta completamente ao meio brasileiro. Elle é absorvido, assimilado por assim dizer. Pelo hinterland é freqüente encontrar-se o syrio caboclo, sertanejo, caipira, com todos os hábitos do ambiente em que vive. O syrio dedica-se inteiramente ao Brasil!” (Jorge In Amarílio Jr., 1935: 2). A ênfase nas atividades econômicas e a adoção do paradigma da assimilação cultural permitia a construção de uma narrativa positiva da presença dos imigrantes de fala e cultura árabe no Brasil que era compartilhada pelos estratos abastados da comunidade sírio-libanesa e, ao menos, parte da elite brasileira.

Efetivamente várias publicações em árabe nos anos 40 e 50 exaltavam o sucesso econômico e a integração social dos imigrantes árabes no Brasil e nos demais países da América Latina. Essas narrativas circulavam pela América através de redes intelectuais, como a Associação de Ex-Alunos da AUB, que tinha a figura de Phillip Hitti como elo de conexão. Essas obras consistiam em compilações de biografias de imigrantes sírios e/ou libaneses bem-sucedidos nas mais diversas áreas – comércio, indústria, literatura, poesia, etc – organizadas por país e por localidade. A mais significativa dessas “enciclopédias biográficas” é sem dúvida Natiqun al-Dad fi Amirika al-Junubiyya (Os Falantes do “Dad” na América do Sul) (Tahan, 1956), que apresenta um quadro geral dos imigrantes prósperos e das instituições das comunidades árabes nos diversos países da América Latina. Outras obras focalizavam em alguns países latino-americanos ou somente no Brasil (Harmush, 1955). Assim, os “indesejados” da comunidade – pobres, malsucedidos e desviantes do modelo em geral – foram e são apagados da memória coletiva da comunidade.

A estrutura dessas obras, celebrando os imigrantes econômica e socialmente bem-sucedidos, ajudou a consagrar e difundir a sequência imigração-ascensão social-integração como o eixo narrativo obrigatório para a descrição e análise da presença árabe na América Latina. O caráter mítico desses temas não deriva da sua “verdade” ou “falsidade”, mas sim do fato deles terem a função de produzir um sentimento de coesão e origem comum ao grupo socialmente e culturalmente heterogêneo como era aquele dos imigrantes árabes. Os mitos da imigração foram concebidos como causas gerais que dariam unidade a um fenômeno complexo como a imigração do Oriente Médio. A incorporação desses mitos no quadro analítico dos pesquisadores da presença árabe no Brasil fez com que se criasse uma imagem monolítica da configuração e da dinâmica interna das comunidades árabes no Brasil.

Esse “orientalismo nativo” também foi mobilizado para negociar as diferenças culturais da comunidade árabe a partir das formas pelas quais elas eram imaginadas pela sociedade brasileira. Um exemplo disso é o carnaval que, desde o início do século XX ofereceu novas possibilidades de expressão lúdica da identidade árabe. Fantasias carnavalescas de beduínos e odaliscas aparecem nas fotos das famílias árabes radicadas no Rio de Janeiro desde a década de 30. Outro exemplo significativo foi a carreira de Malba Tahan, pseudônimo de Júlio Cesar de Mello e Souza, sob o qual publicou, a partir de 1930, vários livros passados em um “oriente” imaginário de califas e sultões geralmente descrito com humor e simpatia. Ele não se afirmou apenas como autor de sucesso na sociedade brasileira, mas também teve o reconhecimento das comunidades sírio-libanesas, que frequentemente o convidava para realizar palestras sobre a “cultura árabe” (Pinto, 2010: 159).



Mello e Souza oferecia, mais que um saber sobre uma cultura árabe por ele idealizada, um imaginário orientalista a partir do qual essas comunidades poderiam negociar sua presença cultural na sociedade brasileira.

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

O processo de re-significação de categorias identitárias pode ser visto na apropriação jocosa que os imigrantes de fala e cultura árabe e seus descendentes fizeram do próprio estereótipo do “turco mascate”, transformando-o em uma figura folclórica inserida no universo cultural carioca. Um exemplo disso foi a criação do “turquinho”, um troféu na forma de um simpático boneco em trajes que remetem ao imaginário orientalista criado em torno das Mil e Uma Noites (turbante, calças bufantes), pela SAARA (Sociedade de Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega). Durante os anos 60 esse prêmio foi dado a personalidades homenageadas em um programa transmitido pela TV Tupi (Pinto, 2010: 147-150).

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

Porém, como mostra John Karam (2010), a dança do ventre faz parte de uma representação pública do “oriente” que permite aos membros da comunidade sírio-libanesa estabelecer hierarquias de gênero (as dançarinas cuja dança é consumida como entretenimento levemente erotizado geralmente são brasileiras sem origem sírio-libanesa) ao mesmo tempo que negociam diferenças culturais exotizadas com a sociedade mais ampla. Por outro lado, a performance lúdica e rítmica da identidade étnica, como as rodas de dabke, é reservada para momentos de “intimidade cultural” (Herzfeld, 2005) onde os laços familiares e comunitários são tematizados no lugar da corporalidade erotizada.

Assim, podemos ver como o orientalismo brasileiro constituiu-se como um campo de representações, discursos e performances que constroem diferentes regimes de verdade em torno de uma vasta gama de objetos e sujeitos. O orientalismo brasileiro articula as interações entre os vários imaginários sociais e ansiedades culturais que circularam e circulam tanto na sociedade

brasileira, quanto nas próprias comunidades de imigrantes de fala e cultura árabe oriundas do Oriente Médio. Estas, longe de serem apenas “alvo” ou “vítimas” do orientalismo, são também suas co-autoras; seja criando suas próprias representações do “Oriente”, seja subvertendo e manipulando aquelas já existentes.

Desse modo, olhando para o orientalismo brasileiro, podemos ter uma melhor compreensão dos múltiplos usos do orientalismo e das hierarquias culturais que dele emanam, para além de visões simplificadoras que o reduziriam a um mero dispositivo de dominação ou, a partir de um “tropicalismo” idealizado, a um benevolente mecanismo de reconhecimento e inclusão da alteridade cultural na sociedade brasileira. Embora as visões orientalistas produzidas no Brasil possam contextualmente estar ligadas a políticas contra-hegemônicas na arena internacional (Amar, 2014) ou à produção de narrativas de hibridização/nostalgia identitárias (Hassan, 2014), não podemos esquecer que elas também são atravessadas de dispositivos de poder que apontam para histórias e processos de subordinação, apagamento cultural e marginalização em determinadas esferas, assim como subversão, negociação e resistência em outras.

Como num labirinto de espelhos em que não há saída e cada ponto de observação cria novas imagens e distorções, o orientalismo brasileiro representava os imigrantes médio-orientais segundo imagens que os colocavam como alteridades culturais estranhas ao Brasil. Por outro lado, os imigrantes e seus descendentes, ao olhar as imagens refletidas, reposicionaram-se continuamente de modo a projetar um reflexo de suas diferenças culturais no qual a sociedade brasileira também pudesse se reconhecer.

## **Bibliografía**

AMAR, Paul (2014): “The Middle East and Brazil: Transregional Politics in the Dilma Rousseff Era” en AMAR, Paul (Org.). *The Middle East and Brazil: Perspectives in the new global South*, Bloomington, Indiana University Press.

AMARÍLIO JR. (1935): *As Vantagens da Imigração Syria no Brasil*, Rio de Janeiro, Officina Graphica da S. A. A Noite.

BACKHEUSER, Everardo (janeiro-março 1944): “Comércio ambulante e ocupações de rua no Rio de Janeiro”, *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p.3-34.

BOURDIEU, Pierre (1997): *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.

CIVANTOS, Christina (2006): *Between Argentines and Arabs: Argentine orientalism, arab immigrants, and the writing of identity*, Albany, State University of New York Press.

DUOUN, Taufik (1944): *A emigração sírio- libanesa às terras de promessa*, São Paulo, Imprensa Árabe.

ELLIS JR., Alfredo (1948): “O sírio”, en JORGE, Salomão (Org.). *Álbum da colônia sírio- libanesa no Brasil*, São Paulo, Sociedade Imprensa Brasileira.

EFEGÊ, Jota (1965): *Ameno Resedá, o rancho que foi escola: documentário do carnaval carioca*. Rio de Janeiro, Letras e Artes.

FREYRE, Gilberto (1961 [1933]): *Casa Grande e Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*, Rio de Janeiro, José Olympio.

HAIJAR, Claude Fahd (1985): *Imigração árabe: cem anos de reflexão*, São Paulo, Ícone.

HARMUSH, Joseph (1955): *Rijal-na*, Beirute, Dar Hashim.

HASSAN, Wail S. (2014): “Arab-Brazilian Literature: Alberto Mussa’s Mu’allaqa and South-South Dialogue” en AMAR, Paul (Org.). *The Middle East and Brazil: Perspectives in the new global South*, Bloomington, Indiana University Press.

- HERZFELD, Michael (2005): *Cultural Intimacy: Social poetics in the Nation-State*, London, Routledge.
- IRWIN, Robert (2008): *Pelo Amor ao saber: Os Orientalistas e seus Inimigos*. Rio de Janeiro, Record, 2008.
- JORGE, Salomão (org.) (1948): *Álbum da colônia sírio-libanesa no Brasil*, São Paulo, Sociedade Impressora Brasileira.
- KARAM, John Tofik (2005): "The man who counted: Malba Tahan and the making of Brazilian orientalism". Trabalho apresentado no 104th Meeting of the American Anthropological Association, Washington, D.C.
- KARAM, John Tofik (2007): *Another arabesque: Syrian-Lebanese ethnicity in neoliberal Brazil*, Philadelphia, Temple University Press.
- KARAM, John Tofik (2010): "Belly Dancing and the (En)Gendering of Ethnic Sexuality in the Mixed Brazilian Nation", *Journal of Middle East Women's Studies*, v. 6, n. 2, 86-114. <https://doi.org/10.2979/MEW.2010.6.2.86>
- KARAM, John Tofik (2014): "Philip Hitti, Brazil and the Diasporic Histories of Area Studies", *IJMES*, v. 46, n. 3, 451-471.
- KNOWLTON, Clark S. (1960): *Sírios e Libaneses: Mobilidade Social e Espacial*, São Paulo, Anhembi.
- LESSER, Jeffrey (2001): *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*, São Paulo, UNESP.
- LEVY, Herbert V. (1934): *Problemas Actuaes da Economia Brasileira*, São Paulo, Empreza Graphica da Revista dos Tribunaes.
- LOUREIRO, Heitor A. C. (2016): *Pragmatismo e Humanitarismo: A Política Externa Brasileira e a Causa Armênia (1912-1922)*, Tese de Doutorado em História, Franca, UNESP.
- MAQDISSI, Ussama (2002): "Ottoman Orientalism", *The American Historical Review*, vol. 107, n. 3, pp. 768-796. <https://doi.org/10.1086/532495>
- MONITOR MERCANTIL: A EXPANSÃO DO COMMERCIO SYRIO-LIBANEZ (1923), Rio de Janeiro, v. 17, n. 416.
- NASSER, David (1983): *Parceiro da Glória*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- ORNELLAS, Manoelito de (1956 [1948]): *Gaúchos e Beduínos*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha (2010): *Árabes no Rio de Janeiro: Uma Identidade Plural*, Rio de Janeiro, Editora Cidade Viva.
- SAFADY, Jamil. (1960): *Panorama da imigração árabe*. São Paulo, Safady Editora.
- SAFADY, Jorge (1972): *A imigração árabe no Brasil (1880-1871)*, São Paulo, FFLCH/USP.
- SAFADY, Wadih (1966): *Cenas e cenários dos caminhos de minha vida*, Belo Horizonte, Ed. Santa Maria.
- SAID, Edward (1990): *Orientalismo*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SOCHACZEWSKI, Monique (2016): "Dom Pedro II: um orientalista", *Âyiné*, n.2, [http://ayine.com.br/catalogue/revista-ayine-2-turquestao-e-xinjiang\\_69/](http://ayine.com.br/catalogue/revista-ayine-2-turquestao-e-xinjiang_69/).
- TAHAN, Rizkallah Georges (1956): *Al-Natiqun al-Dad fi Amrika al-Junubiyya*, Amã/Beirute, Dar Riha.
- THIECK, Jean-Pierre (1992): *Passion d'Orient*, Paris, Karthala.
- TRUZZI, Oswaldo (1997): *Patrícios: Sírios e Libaneses em São Paulo*, São Paulo, Hucitec.