

Nas bordas da língua, todos somos carcamanos: processos de identificação de imigrantes sírio-libaneses no Piauí

En los bordes de la lengua, todos somos
Carcamanos: Procesos de identificación de
inmigrantes sirio-libaneses en Piauí

At the Edge of Language, we are all
Carcamanos: Syrian-Lebanese immigrant
identification processes in Piauí

GUSTAVO FORTES SAID¹

Resumo: Com base na autorreflexão crítica e na interseccionalidade, o artigo discute a imigração de sírios e libaneses para o Piauí, no início do século XX. Nesse processo, a matriz linguística é a chave para a compreensão da integração à cultura local, na medida em que aos 'estrangeiros' era negado o direito de falar sua língua e se exigia que se expressassem no idioma local. Atendo-se à história de vida de seus avós e com procedimentos da História Oral, o autor entende que os imigrantes foram submetidos a operações de linguagem que lhes negavam o pertencimento à cultura árabe e lhes imputavam estereótipos negativos, como é o caso da expressão do vernáculo italiano (*carca la mano*), que gerou um neologismo em português (carcamano) para designar pejorativamente os falantes de árabe.

Palavras-chave: Imigração sírio-libanesa; Imigração e interseccionalidade; Identidades culturais; História de Vida.

Resumen Haciendo uso de la autorreflexión crítica y la interseccionalidad, el artículo aborda la inmigración de sirios y libaneses a Piauí a principios del siglo XX. En este proceso, la matriz lingüística es la clave para entender la integración a la cultura local, ya que a los 'extranjeros' se les negó el derecho a hablar su idioma y se les exigió que se expresaran en el idioma local. Apegándose a la

¹ Professor UFPI, Doutor em Ciências da Comunicação, gsaid@uol.com.br

historia de vida de sus abuelos y utilizando procedimientos de Historia Oral, el autor entiende que los inmigrantes fueron sometidos a operaciones lingüísticas que les negaban la pertenencia a la cultura árabe y les imputaban estereotipos negativos, como la expresión del italiano vernáculo (carca la mano), que generó un neologismo en portugués (carcamano) para designar peyorativamente a los hablantes de árabe.

Palabras clave: Inmigración sirio-libanesa; Inmigración e interseccionalidad; Identidades culturales; Historia de vida.

Abstract Making use of critical self-reflection and intersectionality, the article discusses the immigration of Syrians and Lebanese to Piauí, at the beginning of the 20th century. In this process, the linguistic matrix is the key to understand integration into the local culture, to the extent that 'foreigners' were denied the right to speak their language and were required to express themselves in the local language. Sticking to the life story of their grandparents and using Oral History procedures, the author demonstrates how the immigrants were subjected to language operations that denied them belonging to the Arab culture and imputed negative stereotypes to them. This is the case of the expression in the Italian vernacular (carca la mano), which generated a neologism in Portuguese (carcamano) to pejoratively designate Arabic speakers.

Key words: Syrian-Lebanese immigration; Immigration and intersectionality; Cultural identities; Life's history.

Notas contextuais

Na literatura sobre a expressiva diáspora sírio-libanesa que abrangeu o final do Século XIX e as primeiras décadas do novel centenário, apresenta-se quase sempre uma explicação recorrente: a impiedosa dominação do Império Turco-Otomano, que àquela altura se estendia do Oriente Médio aos Bálcãs e ao Nordeste da África. Taufic Duon (1944), por exemplo, destaca que “na Síria, os turcos (...) tinham por lema humilhar as populações, incutir-lhes no espírito o pavor e a covardia, resultando, de tudo isso, a corrupção das consciências, a perda de energia e de toda sorte de iniciativa.” Depoimento mais pessoal é o de Salomão Azar Chaib (apud Pimentel, 1986), que, na posse da Academia Piauiense de Letras, comentou a imigração de seu pai para o Piauí: “Meu pai (...) ansiava por liberdade. Seu povo estava escravizado e colonizado impiedosamente, levado a servir, sob bandeira de nação odiada, à luta pela grandeza e progresso de seu próprio algoz.”

A cena evocada não é fortuita, não obstante seja bem mais diversificada a rede de motivos que provocaram essa onda migratória. No início do Século XX,

nas várias regiões do decadente império, as autoridades turcas extraíam os recursos financeiros e restringiam a liberdade das comunidades constituídas minoritariamente com base na religião e na etnicidade. Na Grande Síria, o pagamento de uma quantia anual correspondente ao nascimento de um filho varão, até o final da sua vida, era um estorvo econômico que traduzia o abuso por parte do opressor turco. Além disso, a Lei da Terra, de 1858, prejudicava os pequenos latifundiários em benefício da produção intensiva. Para piorar, impostos abusivos eram cobrados sobre a safra produzida e até perdida e sobre a criação de gado (TAJRA, 2019). Apesar do expressivo crescimento da população, próximo a 40% entre 1860 e 1914 (HOURANI, 1994), a Síria mantinha costumes rurais, donde prevaleciam as solidariedades tribais e familiares e um modo de organização calcado nas tradições e na autoridade dos líderes do grupo. As ações de cunho modernizante, quase todas financiadas pelos bancos europeus, beneficiavam timidamente as populações rurais e as pequenas aldeias, sendo mais visíveis nas regiões portuárias e costeiras, e colidiam com os modelos de socialização e as práticas econômicas baseadas na subsistência. Decerto, os dois ramos familiares de meus avós, Abud e Said, de herança pastoril e agrária, foram atingidos pelas políticas e arbitrariedades turcas, como tantos patrícios – em 1914, calculava-se em 300 mil – que partiram em direção ao Novo Mundo.

A mãe de meu pai, Fadua Abud, que nasceu em 1895 em Tisiyah, uma vila ao sul do país, quase na fronteira com a Jordânia, chegou ao Brasil depois do ingresso de meu avô e ficou hospedada por pouco tempo na casa de um tio de nome Abdala, em Campinas, São Paulo, até se transferir para Teresina. Isso é quase tudo o que sei sobre a família Abud e sobre a saga imigratória de minha avó paterna, como se essa lacuna histórica, sustentada pela falta de relatos orais e documentos familiares, corroborasse o papel secundário das mulheres no mundo árabe, reforçado, no Brasil, por sociabilidades calcadas do mesmo modo na subjugação da figura feminina. Destarte, o silêncio imposto à história de minha avó resulta de uma compreensão simplista e linear dos processos de aculturação vivenciados por imigrantes e ignora experiências ligadas à classe social, ao uso da linguagem, à orientação sexual, à racialização e, sobretudo, à generificação.

Ao contrário, da família de vovô Salomão Abraão Said, por força da estrutura patriarcal das sociedades de então, reverberam várias narrativas repetidas em encontros casuais entre seus descendentes. É nesse sentido que vovó Fadua simboliza a assumpção de uma falta, uma espécie de sintoma, a

revelar exatamente aquilo que os discursos sobre a memória – individual e coletiva – há muito pretenderam ocultar: a repressão pela qual passara, as concessões que fizera e as privações e violências a que se submetera aquela nostálgica personagem feminina, lembrada em regra pela qualidade dos acepipes (quibes, esfihas, charutinhos e outros) que oferecia aos visitantes e convivas.

A nostalgia vivenciada por vovó decorria do novo contexto abraçado pelos imigrantes, pois, como diz Lijtmaer (2022), esse estado mental tenta recuperar as vivências pretéritas que foram apagadas, ressignificando de maneira criativa e positiva as perdas, as ausências e outras coisas que ficaram para trás, tornando o passado mais compreensivo e o presente, suportável. Acrescento: a nostalgia vivenciada por vovó era o modo como ela expressava a saudade da sua terra e de sua gente, presentificando o passado e antecipando um futuro.

Signo de uma falta, vovó é uma personagem emblemática e, por isso, não menos importante, talvez da mesma estatura de meu avô (ele tinha mais de 1,80m, e ela, menos de 1,50m). O aspecto lacunar da história pessoal de minha avó é tão eloquente quanto tudo o que ouvi sobre a família de meu avô, ele que, calado, taciturno, não se opunha ao que se contava, enquanto ela, ‘falando pelos cotovelos’, era repreendida pelos excessos e exageros. Que interessante contradição, pois parece estranho que a fala flua descontroladamente na língua daquele que não pode exercer domínio sobre ela e nem praticar sua liberdade de falante, uma vez que seu direito de falar foi violado por conta da ausência de um interlocutor: “Sua avó tagarelava em árabe, gesticulando de forma exagerada, falando consigo mesma, como se resmungasse ou praguejasse. **Ninguém prestava atenção** [grifo meu]”, disse-me um tio materno que convivera com vovó, confirmando o descaso dado à fala dessa mulher tão importante para a compreensão dos processos de identificação e subjetivação pelos quais passavam tais imigrantes.

Ao atestar o silêncio imposto à história de minha avó Fadua Abud, não pretendo, por outro lado, atenuar os aspectos históricos relacionados à imigração da família Said, de vovô Salomão, não obstante quase tudo seja fruto de relatos orais e memórias familiares. Não há como minimizar os efeitos produzidos por essas narrativas na compreensão da temática de que trata esse ensaio e menos ainda na construção de meu mito pessoal. Neste sentido, baseando-me na História Oral e fazendo uso do modelo de autorreflexão crítica (MCWHIRTE, 1994) e da perspectiva de interseccionalidade (CRENSHAW,

1995), procurarei unir nesse texto os dois blocos narrativos que produzem sentidos sobre a saga histórica de meus ascendentes sírios, das famílias Said e Abud, os primeiros impregnados pelo excesso de relatos, os segundos marcados pelo silêncio, mas ambos atados ao uso da língua, ao preconceito e à violência simbólica que nortearam sua inserção no contexto piauiense das primeiras décadas do Século XX, moldando processos de identificação.

Das lembranças e dos traumas do migrante

Vovô Salomão nasceu em 1892, em Malula, que em Aramaico significa ‘lugar alto’, uma comunidade cristã vinculada tanto à Igreja Greco-Católica Melquita quanto à Igreja Ortodoxa Grega de Antioquia (vovô e vovó eram ortodoxos), formada por pastores e localizada numa região montanhosa, a 56 quilômetros de Damasco, na direção Noroeste, e cerca de 160 quilômetros de Beirute, no Líbano. De Malula e de Khabab, outra cidade síria de maioria cristã, veio a quase totalidade dos imigrantes árabes que se estabeleceram nas cidades piauienses de Floriano, Amarante e Teresina, todas situadas na divisa com o Maranhão, às margens do rio Parnaíba.

O pai de vovô Salomão, de nome Abraão, visitou Nova York no final do século XIX. Ele retornou à Síria no início do novo centenário com o fito de levar a família para os EUA, mas foi impedido pelo Governo turco. Depois da tentativa frustrada, Abraão se estabeleceu ora em Damasco ora em Beirute, ocupando-se da educação e do sustento familiares, até que apareceu a oportunidade para que seu segundo filho, Wadear, fizesse a viagem sonhada por ele. Assim, Wadear George Sahied (escrito assim em inglês) deixou a Síria em 1910, por intermédio do irmão de sua mãe, Elias Haddad, que o levou para os EUA e o adotou como filho. Atitude incomum para os padrões de uma cultura que valorizava o primogênito, não há quaisquer dados sobre os motivos que levaram o segundo filho de Abraão e Sultana a ser o primeiro a emigrar, no lugar de vovô Salomão.

Wadear se instalou em Toledo, Ohio, onde trabalhou numa fábrica de bicicletas, triciclos e carrinhos de bebês, a *Gendron Wheel Company*, fundada em 1872. Ele se alistou na 37ª. Divisão da Guarda Nacional e foi enviado para a França durante a 1ª. Guerra Mundial, o que garantiu a ele a cidadania americana, assumindo o nome Edward. Desde que deixou a terra natal, ele nunca reencontrou o irmão mais velho, meu avô Salomão. O único contato entre eles era feito por cartas. O que diziam nas missivas? Geralmente,

tratavam de lembrar os familiares deixados na Síria e discutiam a possibilidade de transferi-los para a América.

Mas o que levou meu avô Salomão e meu tio-avô Wadear a se separarem quando deixaram a Síria?

Desde 1909, vigorava no Império Turco-Otomano a obrigatoriedade do serviço militar para a minoria cristã. Com a proximidade do conflito bélico, é provável que Wadear tenha enviado dinheiro para que seu pai retirasse Salomão da Síria. E assim meu bisavô Abraão conduziu o filho mais velho à América, mais especificamente, ao Brasil, onde permaneceu por uma semana e depois retornou à Síria.

Naquele período, eram escassas as informações sobre o Novo Continente. Grosso modo, o que se sabia é que era uma terra próspera e de oportunidades que recebia bem os imigrantes, conforme as edulcoradas propagandas de incentivo à emigração. O Imperador Dom Pedro II, por exemplo, em 1871 e 1876, visitou alguns países árabes com o intuito de promover as relações e de estimular a emigração para o Brasil. Foi bem recebido e assentou a ideia de que o Brasil era uma terra promissora e paradisíaca.

Como havia viajado aos EUA, o pai de vovô Salomão conhecia bem os trânsitos marítimos. Devia ser plausível a ideia de reunir os dois filhos naquele país. Não ocorreu dessa forma. E é pouco provável que tenha cometido algum engano ou sido trapaceado por agentes portuários, como postulam alguns autores (KNOWLTON, 1961). A decisão de levar Salomão para o Brasil tinha motivações financeiras e era parte de um plano estratégico fácil de ser executado se dois de seus filhos se estabelecessem em países distintos. Neste sentido, uma vez não prosperando no Brasil, seria menos arriscado para vovô seguir a *posteriori* para qualquer outro destino. Urgia retirar vovô Salomão da Síria. Que depois, caso o plano falhasse, fosse encontrar o irmão, era só um pequeno passo. Aquele devia ser apenas o começo da aventura.

Com esse propósito, vovô Salomão e seu pai adentraram num navio e, em junho de 1914, desembarcaram no Brasil – sem surpresa, pois, a confirmar minha hipótese, vovô transmitiu aos filhos a ideia de que essa decisão foi tomada numa discussão com o pai, considerando o fato de que muitos outros parentes ou conhecidos haviam deixado Malula em direção ao Brasil e, mais especificamente, ao Piauí. No acervo familiar, não há registros documentais sobre o local do desembarque, mas sabe-se que foi o Porto de Santos, em São Paulo. Não obstante estar em trânsito para um destino incerto, os primeiros contatos com familiares de vovó Fadua foram feitos durante essa curta estada,

e disso resultou o acerto para o casamento. Fadia logo estaria a caminho do Brasil. Salomão devia informar seu paradeiro final. E esperar pacientemente, como de fato o fez: o casamento se realizou três anos mais tarde, em 11 de fevereiro de 1917.

Pouco tempo depois de pai e filho desembarcarem no Brasil se deu a difícil separação entre eles. E vovô Salomão seguiu para Belém do Pará. De lá, pegou outro navio até São Luís, e dali um barco para o povoado Flores (hoje, Timon), até chegar em Teresina, capital do Estado do Piauí, na margem oposta do rio Parnaíba. Em Teresina, vovô se fixou. Doravante, presumia-se que não estaria mais à deriva, por mares revoltos, de cidade em cidade, em busca de um porto seguro, de um lugar que o acolhesse. Se restaria algum vácuo, este seria agora e por muito tempo de ordem identitária: na situação de um emigrante que abandona forçadamente a terra natal e perambula até se fixar num lugar, há uma ação coercitiva a lhe formatar um desejo jamais satisfeito de que qualquer terra seja um chão, de que qualquer cultura lhe seja o céu.

Com um pouco de sorte, a viagem até a Capital do Piauí, que completara 60 anos em 1912 com cerca de 50 mil habitantes, durava poucos meses. Caso contrário, como não havia partidas diárias, era preciso esperar a próxima embarcação, o que tornava a viagem demorada, cansativa e bastante dispendiosa. Por outro lado, a saída da Síria representava um desafio impregnado por sentimentos de saudade antecipada e de constante incerteza, quase sempre vivenciada na forma de luto, uma espécie de rito de despedida de aspecto protetivo, explicam Leon e Rebecca Grinberg (1989). Acrescentam Ainslie et alli (2013) que os imigrantes fazem o luto de parentes e amigos, daqueles que constituem a ampla rede de relações pessoais que moldou suas identidades por muito tempo. Além disso, o luto dos imigrantes diz respeito à perda de um senso de lugar, incluindo a familiaridade dos objetos e da arquitetura que uma vez estruturou suas vidas.

A opção de vovô por Teresina é compreensível e parte de um cálculo, uma vez que parentes e amigos que provinham das mesmas aldeias já residiam em cidades do Brasil, onde fixaram algum tipo de atividade e orientavam os demais a se instalarem em regiões prósperas e de incipiente prática comercial, caso das cidades piauienses situadas às margens do rio Parnaíba que serviam como escoadouro da produção de cera e de outros produtos que abasteciam os mercados regionais e até nacionais (em Floriano, Antun Zarur, em 1890, depois, em Teresina, Abib Salim Tajra, por volta de 1900).

Uma análise detalhada das histórias familiares, segundo Oswaldo Truzzi (1997), demonstra que, longe de ser apenas uma empreitada de aventureiros ou uma fuga em massa, a imigração se caracterizava como uma tendência para seguir um plano bem orientado, ‘ganhar a vida’ e manter a honra em terras estrangeiras. Não era um exílio ou refúgio, mas nem por isso o abandono do país de origem deixava de ser uma experiência traumática. Litjmaer (2022) considera que mesmo a imigração voluntária pode ser considerada um evento traumático por causa das transformações identitárias necessárias ao enfrentamento da nova situação e do processo de adaptação cultural.

Assim meu avô chegou a Teresina dias antes da eclosão da Guerra (em 28 de junho de 1914), num périplo extenso, entre planícies e montanhas, por desertos, estradas de ferro, léguas marítimas e leitos de rios, tendo abandonado seus pertences, seus parentes, apenas mirando o futuro incerto. Não sabia ao certo o paradeiro, mas confiava no seu destino. Ciente dos riscos de (re)escrever com outros códigos sua história, fazia a América. E refazia sua identidade nessa aventura diaspórica ousada. Quase nada sabia daqueles que o receberiam. A América, naqueles idos, era o 'outro generalizado'. Tinha apenas um plano ambicioso: uma nova vida, num mundo desconhecido e estranho. Alguns de seus ‘primos’ mudaram até de nome, todos mudaram, decerto. E todos, sem dúvida, sofreram com a mudança:

Essa perda traumática da “mãe” e da “pátria mãe” como recipientes de segurança, produz algum grau de trauma. A sensação de perda de continuidade entre lugares conhecidos e pessoas (o grupo interno ou o grupo de origem) e o grupo externo (o país anfitrião), a separação e o desenraizamento, a sensação de privação, a nova cultura, a nova linguagem, uma luta entre o passado e o presente; tudo isso fará se desenvolver um processo de luto. (GRINBERG e GRINBERG, 1989, p. 10-15, tradução nossa)

A despeito das perdas e dores, cheios de coragem para dar e vender, mascateando, os sírios e libaneses desbravaram o interior, para, depois, se fixarem em pequenas lojinhas de miudezas. Aos poucos, tornaram-se comerciantes de relevo, introduzindo novas práticas no incipiente comércio local. Longe de atestar a vocação atávica desses imigrantes, como propagado no imaginário coletivo, a dedicação às atividades de venda a varejo se explica porque, ao chegarem ao Brasil, despossuídos de terra para a prática da agricultura e da pecuária familiar, os sírios e libaneses tinham conhecimento dos tráfegos marítimos e das rotas portuárias, bem como dos produtos que o mercado europeu comercializava, com suas taxas e protocolos alfandegários. Dessa forma, dispunham de uma rede de colaboradores e de uma logística

sofisticada para a época, levando-os a abraçar a oportunidade das trocas comerciais. Não foi por aptidão que se tornaram pequenos comerciantes e mascates de produtos que importavam com certa facilidade, foi uma questão de oportunidade.

Com a conquista da independência financeira, as gerações seguintes puderam galgar novos horizontes de prestígio social: as carreiras profissionais e universitárias e até a política garantiam o status e o reconhecimento que seus antepassados almejavam e pelos quais sacrificaram tantas tradições e sofreram tantos preconceitos naquele alvorecer de século, no qual o antisemitismo e as políticas raciais e nacionalistas se difundiam a passos largos sobretudo na Europa, reforçados por teorias supostamente científicas e legitimando as práticas e políticas colonialistas.

Ao chegarem ao Brasil, os imigrantes passavam por embaraços e constrangimentos. Do aportuguesamento do nome até o novo registro, muitos equívocos eram cometidos. Para sua decepção, eram chamados de turcos por causa do passaporte emitido pela autoridade imperial otomana. E não fosse a ajuda dos familiares que aqui encontravam, muitos teriam sucumbido ao flagrante preconceito. Cristãos ortodoxos, melquitas ou maronitas, mas todos falantes de árabe e em alguns casos de aramaico (como meus avós), inicialmente foram apelidados de 'lagarta' pelos teresinenses que ainda não tinham o costume de comer folhas e vegetais verdes, como alface, agrião, coentro, couve e outros. Depois, assumiram o termo italiano usado para caracterizar de forma genérica o imigrante estrangeiro: **carcamano** (*carca la mano*, que significa, em tradução do Italiano para o Português, empurra/pressiona a mão, numa situação de uso de balança comercial). Essa designação dada aos italianos que estabeleceram atividade industrial em Floriano, no Sul do Estado, na segunda metade do Século XIX, acabou por consolidar o estereótipo de 'comerciante desonesto' atribuído aos imigrantes sírio-libaneses que se fixaram no Piauí após o retorno dos primeiros para a Itália, explica Vilhena (2016). A semelhança fonética não é mera coincidência, uma vez que o escritor francês Jules Janin (apud KAHN, 1911), referindo-se aos aspectos formais e de conteúdo e à popularização dos contos árabes no mundo europeu, sugeriu que o idioma árabe é o Italiano do Oriente. De qualquer forma, em solo piauiense se estabeleceu a conexão fonética responsável por apartar a comunidade sírio-libanesa de sua língua e tradições e, ao mesmo tempo, por criar um referente de grupo no qual a integração e o reconhecimento mútuo se faziam pelo uso de um estigma preconceituoso e

discriminatório: nem italianos, nem brasileiros, nem bem propriamente árabes, sírios ou libaneses, mas **carcamanos**.

Os árabes, que ironia, eram identificados, só no Piauí e em nenhum outro lugar, por um referente ligado a 'um outro' grupo imigratório. A língua, as linguagens, a despeito da literalidade pretenciosa, expressam também os paradoxos que aderem às lógicas representacionais constitutivas de identidades sempre híbridas e difusas: os sírios e libaneses, de turcos, passaram a ser 'um outro estrangeiro', o *carca la mano* italiano. Desde aí, uma operação retórica promovia uma identificação espúria, criava um estereótipo negativo, sob o peso dos determinismos genéticos e raciais tão propalados àquela época. Da raiva de serem confundidos com seus opressores (turcos) passaram a conviver, à força de uma sugestão fonética, com a ideia geral de que todo comerciante árabe era desonesto, estigma que tiveram que carregar como uma maldita herança familiar, transmitida por gerações, de pai para filho. Entre sorrisos, podiam dizer, sobre os sírios e libaneses, os piauienses: “*carca la mano, figlio*.” (do italiano para o português, isso quer dizer, na linguagem da balança comercial: pesa a mão, filho; estica a fita métrica, filho. Quer dizer: adultera o peso e o comprimento, filho).

Nas bordas da língua, um outro *carcamano*

Não bastassem as diferenças histórico-geográficas, o choque cultural, a ameaça de dissolução dos referentes identitários que o processo de adaptação provocava e ainda o não menos importante uso de estereótipos que pretendiam desqualificá-los, sírios e libaneses tiveram que sofrer certos confinamentos: na frente dos teresinenses, apenas se falava o Português; o Árabe e o Aramaico ficavam restritos a reuniões privadas. Vovó, a contragosto, era proibida de se comunicar em árabe. Vovô, repreendendo-a, dizia que não seriam aceitos. E ela calava, não sem antes uma eloquente queixa na língua nativa que reverberaria tonitruante pela modesta casa de jardins e pomares internos, como se ela quisesse romper aquelas grossas paredes para fisgar um interlocutor longínquo, a milhares de quilômetros de distância da pacata Teresina. Era sua forma de luto perene, que, no entendimento de Joannidis (2013), faz uso de “objetos de ligação” (fotografias, mapas, lembranças, pensamentos, sentimentos, tradições e ritos culturais e religiosos etc), propiciando ao imigrante se manter num limbo entre o lugar perdido de origem e o lugar da sua vida atual.

É nesse sentido que, tanto quanto a conversão religiosa (para o catolicismo romano), a proibição do uso da língua materna na presença dos nativos significava estar submisso aos códigos que subsumiam os valores da cultura local. E representava, de forma prática, a exigência de desapego de certos “objetos de ligação” e, por conseguinte, o desenraizamento de sua terra natal. Seus parentes, seus pertences, sua história, sua memória, tudo isso aos poucos se fundia ao presente e se confundia com as narrativas comuns de outros árabes privados de compartilhar suas lembranças através da e pela língua de origem. Lembrar e narrar em outro idioma não é o mesmo que evocar imaginariamente, pela riqueza poética e fonética da língua materna, os contextos que só se traduzem de forma extralinguística. Não sem efeitos e jamais por um acaso, foi justamente sobre a língua materna que a violência simbólica se impôs mais fortemente. Por certo, o esquecimento vernacular produz um desenraizamento e performa uma lógica de poder: se, no passado, para ser aceito pelo grupo que os recebia era preciso falar o Português, hoje, entre os descendentes de árabes, quem recorda raras palavras do idioma pátrio conquista status junto a seus pares. A língua, esquecida ou relembrada, a depender de cada situação, sutura um espaço aberto, intermediário, um lugar-comum, entre dois polos de identificação: é possível pertencer a um grupo sem falar sua língua, sem entender seus códigos?

O idioma árabe sempre foi tão estranho para mim quanto estranhos eram meus avós. Não entendia nada da língua e não conseguia perceber qual o traço identificatório de pertencimento à minha família síria. Não bastava ter um sobrenome que, aliás, só aqui no Piauí, se fixou com um equívoco fonético, dando acentuação ao A ao invés do I (SÁid ao invés de Saíd): “por que nós, netos de sírios, não falamos mais o Árabe ou o Aramaico? Por que papai lembra poucas palavras de Árabe?” E mamãe me respondia: “É porque seu avô foi embora para São Paulo nos anos 40 e seu pai esqueceu.”

Quando adulto, na década de 90, em visita aos tios que residiam no interior paulista, descobri que nenhum deles falava o Árabe. Mamãe condescendia – ou talvez quisesse me poupar de uma frustração: o idioma árabe não fora legado aos descendentes! Eu sequer tinha ânimo para dar continuidade à conversa e descobrir o motivo da mudança de meu avô para o sudeste do país. Nada queria saber disso, como se fosse uma traição ou no mínimo um abandono, pois só meu pai, jogador de futebol e aspirante a jornalista esportivo, atividades pouco valorizadas na metade do século XX, tinha permanecido no local que acolheu minha família síria, ressignificou sua história e moldou meu

futuro. Meu pai aqui permaneceu por opção e rebeldia, e em 1948 ajudou a fundar o Sírio-Brasileiro Futebol Clube, numa clara demonstração de que o futebol podia ser usado para erodir fronteiras étnicas e culturais. Por outro lado, a explicação dada para a mudança de meu avô para São Paulo era óbvia e também soava como uma opção: Teresina era uma cidade pequena que sofria com problemas infra estruturais ligados ao abastecimento de água e fornecimento de energia elétrica (a usina hidrelétrica de Boa Esperança passou a operar apenas em 1970) . Mas eu sabia que havia algo além: ninguém muda de lugar se for feliz no lugar em que residia, a menos que seja forçado. Vovô fora coagido a deixar sua pátria, e agora fazia uma escolha deliberada por uma cidade mais desenvolvida. Quem sabe, agora, de maneira inconsciente, indo para São Paulo, tentava fazer o percurso de volta, ou talvez fosse apenas infeliz na capital piauiense. Se foi feliz em São Paulo, não sei. Para ele, a felicidade também estava a léguas de distância, muito além de qualquer porto ou cidade brasileira. Sempre foi um estranho entre estranhos, em busca de um lugar ao sol, de aceitação e de reconhecimento social. Mas vovô, ao contrário de minha avó, nunca falava de suas dores e da saudade que sentia. Ele aceitava resignadamente o destino – Maktub! E calava por consentimento, ao contrário dela, que era impedida de conversar com seus fantasmas e explodia em crises emocionais. Ele faleceu em 1977; ela, em 1981.

Mas acaso os mortos não criam vínculos também com o local onde foram enterrados? Ou o local de sepultamento de meus avós terá sido mais um lance do destino?

É que depois de transitar por algumas cidades de São Paulo, vovô Salomão e vovó Fádua resolveram se fixar numa cidade chamada, nada mais, nada menos, Americana, e ali estão sepultados. Como num retorno inconsciente para um lugar que seria seu destino ao deixar a Síria naquele distante 1914, escolheram encerrar o seu périplo numa cidade que acolheu imigrantes do sul dos EUA após a guerra civil, uma cidade cujo nome faz alusão a um mundo novo que se descortinava aos seus olhos quando decidiram abandonar sua cidade, sua gente, sua pátria. Sutis coincidências sempre podem ser pensadas como efeitos do destino. Ou como escolhas inconscientes ligadas a cadeias de sentido. O sonho de fazer a América sobrevivera por muito mais tempo do que eu imaginava.

Compreendi muito cedo que nada podia deter meus avós e seus parentes no seu afã de serem aceitos pelo — e incorporados ao — grupo que os recebia, não obstante o sofrimento que essa integração provocava. Até mesmo

reinventar sua identidade era consentido – e exigido! Reinventar-se, o imperativo moral e antropológico imposto a quem pede a integração a um grupo e sua posterior inclusão? Estatuto histórico do Ser, livre de qualquer ontologia? Heteronomia radical e constitutiva da vida social?

Se tivesse ficado em Teresina, meu avô teria percebido que o tempo iria se encarregar de camuflar, atenuar e 'apagar' os estranhamentos entre grupos tão díspares. Pouco menos de um século após sua chegada, os árabes já não provocavam a experiência da diferença, pois, através da mistura de distintos sistemas simbólicos que produziam complexos processos de identificação e subjetivação, coadunaram-se indissociavelmente aos habitantes locais. Os *carcamanos* não eram mais 'o mesmo outro' que arrancara de sua suposta segurança identitária os teresinenses e, por isso, não provocavam os ambíguos sentimentos que despertaram naqueles que os receberam nos primórdios do Século XX, um período de acelerada evolução tecnológica da qual é uma tradução a comunicação audiovisual, também ela produtora de diferenças e estranhamentos. Aversão e admiração, susto e deslumbramento, medo e curiosidade, repulsa e atração, preconceito e sedução e tantos outros pares antitéticos que moviam as atitudes e moldavam os comportamentos de então foram amalgamados numa forma de hibridismo cultural cujas expressões e manifestações passam, hoje, despercebidas pelos olhares menos atentos e afeitos a essa análise. Ação de cunho ideológico, o fato de não se reconhecer certos traços culturais (na gastronomia e na arquitetura, mas também em expressões idiomáticas e posturas gestuais) que, amalgamados às antigas tradições da cultura local, são herança árabe denota uma sutil forma de discriminação: incluir para não apontar as diferenças. Ao aceitar assumir a cultura do país adotado, o imigrante parece reconhecer que não há descontinuidade entre normas e tradições anteriores e atuais, seja no tocante a pensamento, linguagem, comida, vestuário e comportamento, como diz Akhtar (2011). Negar essa distinção ou descontinuidade parece ser um mecanismo de defesa e proteção. Por conseguinte, a negação da descontinuidade não equivale ao seu desaparecimento, pois ela resiste e pode ser percebida nas fantasias diárias de voltar para casa ou nas fantasias que idealizam o passado e estabelecem as bases para a nostalgia (ibid). Creio que minha nostálgica avó se encaixava nos dois casos.

Não conheci meu avô e só encontrei minha avó uma única vez, aos 06 anos, em 1977, quando, após a morte de vovô, ela retornou a Teresina para visitar os dois filhos, Sérgio e Carlos (meu pai). Já octogenária, nem de longe

transmitia a impressão de uma mulher descontrolada. Ao contrário, era calma e serena, meiga e gentil. Era pequena, mas robusta, forte, pegou-me no colo, e senti o calor que emanava de seus braços, os aromas de temperos tão fortes e a equivocidade fonética e sintática das poucas palavras que compreendi em Português, se me lembro acuradamente: “Meu vovó...(sic).” Era o bastante, pelo menos para mim, saber que a entendia no seu esforço de falar de forma tosca e errante a língua que, supunha, era minha, que nunca a pertenceu, como eu nunca pertenci ao Árabe. O que me importava era o afeto contido naquela sintaxe equivocada. Restou de nosso breve e caloroso encontro uma miscelânea de imagens e impressões que aos poucos vão sendo desfeitas pelo tempo e impressas nos desvãos da memória pessoal: vovó nunca foi uma histérica ou louca, como alguns tentavam fazer crer. Se chorou incontida e descontroladamente no dia do seu casamento foi apenas porque se revoltava contra a violência de ter que casar com alguém que via pela primeira vez naquela ocasião. Se falar o Árabe, com voz estridente, evocando um interlocutor imaginário, causava espanto a muita gente, era essa a sua forma de não perder o vínculo com sua terra e sua gente – e de não deixar escapar o que restava de afetos e emoções tão fortes, de preservar um precário e efêmero equilíbrio emocional!

Depois daquele único encontro, confesso, vovó continuou como uma estranha, mas a distância entre nós havia diminuído: estávamos em lados opostos da mesma borda, cada um se esforçando para compreender a língua do outro, cada um com sua vivência, na acepção de Fanon (2008). Para um menino naquela idade, a avó que mal falava o Português era o signo de um pertencimento a outra cultura, um mito reafirmado, um lastro para a memória familiar, tanto quanto a imagem austera de um avô que nunca sorria e que eu nunca encontrara.

É fácil perceber que, apesar da separação e do afastamento, meus avós se afirmaram como entidades bem próximas e presentes: o universo árabe nunca se arredou do meu mito pessoal. Claro, esse não foi o único nem o mais importante elemento a formatar o sujeito que se revela ou se esconde nestas breves linhas. Reconhecer isso parece ser um recurso para dizer sub-repticiamente que o autor chegará ao fim do texto sem saber quem realmente é.

Simples assim: a experiência da alteridade árabe se cristaliza em mim como signo de uma ausência — a ausência de meus avós, o desconhecimento de sua língua materna. É difícil admitir porque não é fácil perceber: os referentes

que determinam os processos de identificação nem sempre estão ali, pertinho, visíveis, nos contornos e vislumbres de uma presença física. Essa é a brecha de cada história pessoal, o signo vazio a ser preenchido: de que ‘presenças’ se desfazer, que ‘ausências’ deve incorporar quem busca um referente identitário?

Pois as identificações expressam os conflitos gerados na medida em que grupos e indivíduos negociam com as práticas representacionais em vigor, em que direcionam seu investimento semântico para representações já construídas, em que reelaboram as práticas culturais vigentes a partir das suas próprias diferenças. Esse processo de ressemantização de práticas culturais, de combinação de elementos de matrizes distintas, produz o hibridismo cultural, impregnado dos choques e das dissensões que lhe são inerentes. É esse incessante negociar com a identidade do outro, com a diferença do outro, que revela a insuficiência de muitos sistemas de referência tradicionais usados para construir identidades supostamente sólidas. O caráter histórico da cultura, que rompe com sua feição ontológica, está justamente ligado a essa poderosa capacidade de vir-a-ser, de tornar-se, de recriar-se a todo momento. Daí resulta que, como diz Edward Said (2008), também a história cultural pode ser desfeita e reescrita, com vários silêncios e provocações, com formas impostas e desfigurações toleradas.

Nesse jogo de espelhos se miravam os imigrantes árabes naquele alvorecer tão sintomático de um novo século e de um novo mundo, afinal o imaginário não se reduz a um conjunto ou somatório de imagens. Mais do que isso, significa o registro do especular, onde as diferenças visíveis são abolidas em função de uma identificação idealizada que tem o outro como referência, para lembrar Lacan (1953/2012, 1998). Pista de mão dupla, o imaginário cria os sujeitos por instituir um tipo específico de relação imagética e de identificação idealizada, não obstante as violências a que se submetem: sírios, libaneses, árabes, americanos, ortodoxos, maronitas, católicos, lagartas, turcos, carcamanos, teresinenses? O que somos? Que língua falamos?

Afinal, somos todos, com nossas sagas familiares, filhos de um ‘outro carcamano’?

Referências

AINSLIE, R. C., HARLEM, A., TUMMALA-NARRA, P., BARBANEL, L., e RUTH, R. **Contemporary psychoanalytic views on the experience of immigration**. In: *Psychoanalytic Psychology*, 2013, 30(4), 663–679.

- AKHTAR, Salman. **Immigration and acculturation: Mourning, adaptation, and the next generation**. Northvale, NJ: Jason Aronson, 2011.
- CHAIB, Salomão. Um momento de Reflexão. In: Pimentel, Valdevez. **A aculturação do imigrante sírio no Piauí**. Teresina: Projeto Petrônio Portela, 1986.
- CRENSHAW, Kimberlé. **'The intersection of race and gender': Critical race theory: The key writings that formed the movement**. New York: New Press, 1995.
- DUON, Taufic. **A imigração síria-libanesa às terras da promessa**. São Paulo: editora Árabe, 1944.
- FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GRINBERG, L., & Grinberg, R. **Psychoanalytic perspectives on migration and exile**. New Haven, CT: Yale University Press, 1989.
- HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das letras, 1994. 2ª. Edição
- JOANNIDIS, Christo. **Homecoming**. In: International Forum of Psychoanalysis, 2012, n.22, pp. 133–141.
- KAHN, Armand. **La littérature Arabe**. Paris: Louis-Michaud, 1911.
- KNOWLTON, Clark. **Sírios e Libaneses: mobilidade social e espacial**. São Paulo: Anambi, 1961.
- LACAN, Jacques. (1953) Simbólico, Imaginário e Real. In: Lacan, Jacques. **Os Nomes do Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.
- _____. O estádio do espelho como formador da função do eu. In J. Lacan. **Escritos**, pp.96-103. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.
- LIJTMAR, Ruth M. **SOCIAL TRAUMA, NOSTALGIA AND MOURNING IN THE IMMIGRATION EXPERIENCE**. In: The American Journal of Psychoanalysis, 2022, 82, (305–319)
- MCWHIRTER, E.H. **Counseling for Empowerment**. Alexandria, VA: American Counseling Association, 1994.
- SAID, Edward. **Orientalismo: O Oriente Como Invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- TRUZZI, Oswaldo. (1997), **Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo**. São Paulo, Hucitec.
- TAJRA, Marta. **Brimos – história da imigração árabe para o Brasil**. Teresina: Editora Zahle, 2019.
- VILHENA, Marcos. **Da Pátria à Casa – uma interpretação da inserção dos imigrantes sírios e libaneses na sociedade piauiense**. Teresina: Halley, 2016.

Recebido em: 08-03-2023

Aceito em: 28-04-2023