



Universidade de Brasília

Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares

Universidade de Brasília - UnB
Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares - CEAM
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação
Internacional - PPGDSCI
Linha de Pesquisa: Desenvolvimento, Cultura e Cooperação

REFLEXÕES SOBRE A DIÁSPORA LIBANESA: entre Paracatu/Brasil e Al Khiam/Líbano.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional
do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da
Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para
a obtenção do título de Doutor.

Alexandre de Oliveira Gama

Orientador: Prof. Dr. José Walter Nunes

Brasília

2020

ALEXANDRE DE OLIVEIRA GAMA

REFLEXÕES SOBRE A DIÁSPORA LIBANESA:
entre Paracatu/Brasil e Al Khiam/Líbano.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional
do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da
Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para
a obtenção do título de Doutor.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. José Walter Nunes
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional/UnB

Prof. Dr. Breitner Luiz Tavares
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional/UnB

Prof^a Dr^a Eloisa Pereira Barroso
Programa de Pós-Graduação em História/UnB

Prof Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto
Universidade Federal Fluminense/UFF

Brasília

2020

AGRADECIMENTOS

Ao rememorar os primeiros passos que ousei dar em direção ao estudo da diáspora libanesa no Brasil, há alguns anos atrás, não imaginei que esta pesquisa me levaria a perscrutar os caminhos pelos quais andei ao longo dessa trajetória. Considero tudo isso um privilégio. Digo isto porque me debruçar e experimentar este tema a partir do contato com narradores singulares e fascinantes, numa pausa no seu cotidiano para rememorar e narrar suas experiências, em Paracatu e em Khiam, foi sem dúvida alguma, algo inusitado e especial para mim. Além de uma experiência de pesquisa e escrita exaustiva, uma experiência que transformou nossas vidas, a minha e da minha esposa, que comigo participou de parte das minhas andanças de trabalho de campo e também me acompanhou nas incertezas e indagações de pesquisa durante todo o tempo.

Por tudo isso, e não é pouco, agradeço profundamente a todos – conhecidos, desconhecidos, agora conhecidos, amigos, colegas, colaboradores que, em Paracatu, contribuíram compartilhando um pouco de suas experiências, seja por viverem a diáspora ou por terem se tornado sua testemunha. São eles: Nader Fayez Atie e Cinara Hassan Abou Abas, que muito solícitamente se dispuseram a me colocar em contato com seus pais para que eu pudesse entrevistá-los; Mohamad Hassan Abou Abas, que se tornou um amigo ao longo desses anos de tantos encontros que tivemos. Ele foi essencial para minha acolhida no Líbano, concedendo-me o privilégio de conhecer e conviver com sua família em Khiam; Ali Fayez Atie e Samar Khalil Abdallah, que também se dispuseram a partilhar comigo as memórias de sua experiência tanto no Líbano quanto no Brasil; José Nasar e Aynes Guilherme Nasar, sempre tão gentis ao me receberem para nossas conversas. Agradeço também a Ibrahim Abou Abbas, que se dispôs a compartilhar alguns dos registros fotográficos que guarda de sua experiência diaspórica.

Sou grato para com aqueles que, em Paracatu, aceitaram compartilhar comigo as experiências que tiveram com os libaneses na cidade. Tânia Pereira da Silva, Alfredo José Luís e Ermecílio da Cunha Chaves, que trabalharam por mais de três décadas com os libaneses, e Marccone da Silva Gama, que com eles teve sua experiência de primeiro emprego. Todas essas pessoas foram generosas e atenciosas em nossas conversas. Grato ao advogado Dr. Joaquim Álvares da Silva Campos, à coordenadora educacional Rita de Cássia Lopes Rocha e aos comerciantes Agostinho Barbosa Filho, Aloísio Gomes

Gonçalves e Sílvia Caldeira de Oliveira. Reconheço a importância destas pessoas, por isso, fica aqui registrada minha gratidão pela cooperação nesta pesquisa.

Na experiência diaspórica, o local e o global estabelecem diversos canais de comunicação e interação, de forma que se torna fundamentalmente comprometedor prescindir do trabalho de campo na terra de origem em pesquisas que se debruçam sobre essa temática. Portanto, agradeço a todos aqueles que colaboraram com os primeiros contatos estabelecidos no Líbano: o colega da pós-graduação Bruno Marangoni Martinelli, que me colocou em contato com o seu primo Ahmed Rkein, em Beirute, e o senhor Mohamad Abbas, que me concedeu a satisfação de conhecer seus parentes em Khiam. Sou profundamente grato a Bassam Houssein Kansa, que levou a mim e a minha esposa para Khiam, e aos seus pais, o senhor Houssein Abed Rida Kansa e a senhora Fouzia Abou Abbas, irmã do senhor Mohamad, que nos receberam em sua casa nos dias em que estivemos na cidade. Oumama Haidar foi sempre muito gentil e atenciosa, como também as irmãs de Bassam, Samia e Samar. Muito obrigado pela acolhida e generosidade!

Ali Abou Abbas, irmão do senhor Mohamad, foi extremamente prestativo ao nos levar para conhecer Khiam e o seu entorno, contando-nos suas histórias de quando morou em Paracatu. Também somos gratos a Ola Abou Abbas pela acolhida, apoio e disposição para esclarecer tantas questões que permaneciam em aberto, inclusive depois de nosso retorno para o Brasil. Menciono ainda Kamel Hassan El Rahim e os jovens Ali Zayat e Bassem Soufan, que também se dispuseram a compartilhar conosco suas narrativas.

Em Anjar, fomos recebidos de forma muito acolhedora pela família do senhor Hachem Abdallah Beydoun, sua esposa, Fátima Darwiche Beydoun, e filha, Randa Hachem Beydoun. A guia turística Carla Mussallam Al Masri, além de nos levar para conhecer alguns locais específicos no Líbano, incluindo importantes sítios arqueológicos, também colaborou conosco desde antes de chegarmos ao Líbano, dando-nos alguns conselhos e esclarecendo dúvidas. Por intermédio do Ahmed Rkein, conhecemos sua família, a senhora Míriam Martinelli Rkein e Mahmoud Rkein. Foram eles que se dispuseram a nos acompanhar em viagem para a região sul do país, para que conhecêssemos o lugar de origem da maior parte dos imigrantes muçulmanos que vieram para o Brasil e que chegaram a Paracatu na segunda metade do século XX. E, por fim, somos igualmente gratos ao presidente da União Líbano-Brasileira (ULB), Bassam

Jameel Haddad, que nos recebeu em seu escritório e, mais tarde, compartilhou conosco parte do acervo fotográfico da ULB. Somos gratos a todos.

Agradeço ao Decanato de Pesquisa e Pós-Graduação e ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional, pelo apoio financeiro para participar de encontros e congressos e também para o desenvolvimento da própria pesquisa. Ao Prof. Dr. Roberto Khatlab, com quem iniciamos uma proposta de cooperação, mas que, por limitações financeiras da nossa parte, não conseguimos dar continuidade.

Agradeço a todos os professores do programa que contribuíram com aulas, sugestões e críticas que se mostraram muito importantes nesta pesquisa. À Profa. Dra. Ana Maria Nogales, agradeço por ter participado da banca de qualificação desta pesquisa com sugestões valiosas. Ao Prof. Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto pelos conselhos e sugestões feitas também na qualificação deste trabalho. Suas intervenções foram essenciais para aguçar e aprofundar meu olhar sobre diversas questões até então não percebidas sobre a temática da diáspora libanesa no Brasil.

Gratidão ao meu orientador, Prof. Dr. José Walter Nunes, por ter sido alguém que me inspirou e me motivou desde o princípio. Se esta pesquisa deixou os limites do local para alcançar a dimensão transnacional, que marca profundamente a experiência diaspórica, certamente isso se deu pelo seu incentivo e por acreditar que eu conseguiria romper muitas das barreiras que se interporiam ao longo desse caminho. Além disso, pude contar com sua leitura e comentários criteriosos, de forma que qualquer inconsistência teórico-metodológica manifesta neste trabalho será de minha inteira responsabilidade, posto que sugestões de mudanças e aprofundamento apontadas por ele não faltaram.

Agradeço a minha família, meus pais Marcone e Betinha e meus irmãos Daniel, Gustavo, Filipe, Júlia e Laura, pela imprescindível convivência fraterna. Sou muito grato a minha esposa, Gislane, pela compreensão nos diversos momentos em que passei lendo, pesquisando, escrevendo, quando não pude conceder-lhe a merecida atenção e carinho. Agradeço também por ela estar ao meu lado ao longo da pesquisa de campo no Líbano, por assumir o papel de tradutora, confidente, crítica e se mostrar sempre entusiasmada com todas as descobertas que fizemos juntos ao longo dessa jornada.

Por fim, faço um agradecimento especial ao Instituto Federal do Triângulo Mineiro (IFTM-Campus Paracatu), onde trabalho como docente, na pessoa do seu diretor-geral, Ronaldo Dilásccio, e aos demais servidores que apoiaram de diversas formas meus

estudos. Contar com a possibilidade de afastamento para me dedicar exclusivamente à pesquisa foi fundamental para que eu conseguisse ampliar essa atividade de pesquisa do local para o espaço internacional. Sou grato a todas essas pessoas e instituições.

RESUMO

Esta tese coloca reflexões sobre a diáspora libanesa a partir de duas cidades de interior, Paracatu-MG, no Brasil, e Al Khiam, no Líbano. Paracatu, distante das regiões de São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Juiz de Fora, onde se concentrou ao longo do tempo uma grande comunidade de imigrantes libaneses. Al Khiam, distante do Vale do Bekaa, onde há concentração de libaneses retornados das referidas regiões brasileiras citadas acima ou de seus descendentes nascidos no Brasil. Esta demarcação geográfica é importante, porque neste estudo as reflexões e narrativas são construídas com libaneses muçulmanos xiitas que viveram ou vivem, transitaram ou transitam por esses lugares a partir da década de 1950. Para interpretá-las, foram articulados procedimentos metodológicos e perspectivas teóricas relativas ao campo da história oral, associados à dimensão da memória, documentos judiciais, jornais, diversos documentos imagéticos, livros biográficos, abrangendo revisão e crítica da literatura publicada sobre o tema, além de pesquisa de campo nas duas cidades interioranas, a partir do que foi possível apontar os limites daquilo que chamei de *grande narrativa da imigração árabe no Brasil*. Esta narrativa é, em muitos aspectos, confrontada neste estudo, uma vez que o interesse de muitos imigrantes árabes que vieram para a região de Minas Gerais não estava só no comércio ou nas atividades comerciais, mas em atividades rurais, por meio da aquisição de fazendas. Além disso, outras diferenças em relação à grande narrativa são descortinadas nesta pesquisa, como os conflitos dos imigrantes com a elite tradicional e racista local, no momento em que eles se estabeleceram na cidade; as tensões intrafamiliares dos imigrantes; as várias estratégias utilizadas por eles para negociarem e afirmarem sua etnicidade em Paracatu, num complexo processo marcado por rejeição, apropriação, ressignificação, ambivalência e tradução cultural; as lojas como arenas mediadoras de conexões transnacionais, lugares de memória e *trincheiras etnoculturais*, de onde os libaneses resistiam às tentativas da elite local de submetê-los aos seus controles. Ademais, observamos entre esses muçulmanos vindos de Khiam uma experiência mais complexa do que a sugerida pelos estudos marcados por um orientalismo brasileiro que tende a percebê-los como naturalmente mais isolacionistas, propensos a uma endogamia diaspórica e ao fanatismo religioso. Conforme a pesquisa revela, a maior parte dos que se estabeleceram em Paracatu participavam de manifestações culturais locais, festas cívicas, religiosas, carnavais, bailes, jogos, confraternizando-se em bares e contraindo matrimônio fora do seu grupo cultural. Ao mesmo tempo em que incorporavam essas práticas da cultura local, utilizavam-se do imaginário sobre Khiam e dos símbolos da cultura do sul do Líbano para demarcar as fronteiras da etnicidade árabe-libanesa entre os paracatuenses. Portanto, mais do que um processo migratório, este estudo trata de um complexo fenômeno diaspórico formado a partir das redes interpessoais mantidas pelos imigrantes e retornados. Redes que promoveram a circulação de pessoas, comunicação, trocas materiais e traduções culturais entre elas e essas duas cidades, de forma que o local passa a ser compreendido a partir de suas conexões transnacionais, de suas estéticas diaspóricas, irremediavelmente híbridas, o que também colabora para fazer dessas cidades o que chamei de *territórios diaspóricos*.

Palavras-chave: Paracatu-Khiam; Diáspora Árabe-Libanesa; Etnicidade Árabe; Muçulmanos; Memórias-Narrativas.

ABSTRACT

This thesis reflects on the Lebanese diaspora from two small hinterland towns, Paracatu (state of Minas Gerais) in Brazil, and Al Khiam in Lebanon. Far from the regions of São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, and Juiz de Fora, Paracatu is where a large community of Lebanese immigrants concentrated over time. Al Khiam, town far from the Bekaa Valley, has a concentration of Lebanese nationals, made up of those who have returned from the abovementioned Brazilian regions, or their descendants born in Brazil. This geographic demarcation is important, because the reflections and narratives built in this study, are done so with Lebanese Shiite Muslims who have lived or live, travelled or travel through these places since the 1950s. To interpret them, methodological procedures and theoretical perspectives related to the oral history field were articulated, associated with the dimension of memory, court documents, newspapers, various imagery documents, biographical books, covering review and criticism of the published literature on the theme. In addition, field research was conducted in both towns, which enabled the limits of what I call the *great narrative of the Arab immigration to Brazil* to be pointed out. In many ways, this narrative is confronted in this study, as the interest of many Arab immigrants, who came to the Minas Gerais region, did not lie only in trade or commercial activities, but in rural activities, through the acquisition of farms. Furthermore, other differences related to this great narrative are unveiled in this paper, such as the conflicts between the immigrants and the local traditional and racist elite, at the moment when they settled in the town; immigrants' intra-family tensions; the various strategies used by them to negotiate and affirm their ethnicity in Paracatu, in a complex process marked by cultural rejection, appropriation, reframing, ambivalence and translation; stores as mediating arenas for transnational connections, places of memory and *ethnocultural trenches*, where the Lebanese resisted the attempts by the local elite to subject them to their controls. Moreover, we observed among these Muslims from Khiam, a more complex experience than the one suggested by studies marked by Brazilian orientalism, which tend to perceive them as naturally more isolationist, prone to diasporic inbreeding and religious fanaticism. As the research reveals, most of those who settled in Paracatu participated in local cultural events, civic and religious parties, carnivals, balls, games, socialising in bars and marrying outside their cultural group. While incorporating these local culture practices, they used Khiam imaginary and South Lebanon culture symbols to outline the boundaries of the Arab-Lebanese ethnicity, among Paracatu locals. Therefore, more than an immigration process, this study addresses a complex diasporic phenomenon formed from the interpersonal networks kept by immigrants and those who have returned. Networks that promoted the circulation of people, communication, material exchanges and cultural translations between them and these two towns, so that the place comes to be understood from its transnational connections, hopelessly hybrid diasporic aesthetics, which also helps make these towns into what I refer to as *diasporic territories*.

Keywords: Paracatu-Khiam; Arab-Lebanese Diaspora; Arabic Ethnicity; Muslims; Memories-Narratives.

LISTA DE FIGURAS

FOTO 1: Dona Aynes e o senhor José Nasar na chácara onde viviam à época da entrevista, em Paracatu.....	57
FOTO 2: Mohamad Hassan Abou Abas em sua loja Paris Modas.....	58
FOTO 3: Faixada da loja Tamer Tecidos, na Avenida Deputado Quintino Vargas, com destaque para sua placa comercial, contendo o principal símbolo da bandeira do Líbano.....	62
FOTO 4: Bandeira do Líbano na cidade de Byblos, Líbano.....	62
FOTO 5: Tânia Silva no escritório da loja.....	63
FOTO 6: Dr. Joaquim Álvares Silva Campos em seu escritório advocatício.....	65
FOTO 7: O senhor Agostinho Barbosa, proprietário da rede Jovem Lar, em sua sede, em Paracatu.....	66
FOTO 8: O gerente da rede Jovem Lar, Aloísio Gomes Gonçalves (Lói).....	66
FOTO 9: Rita de Cássia Lopes Rocha, em sua sala de coordenação no Colégio Dom Eliseu Van de Weijer.....	68
FOTO 10: O senhor Ermecílio em sua casa.....	69
FOTO 11: O senhor Alfredo, a quem os libaneses chamavam de <i>Arifreid</i>	69
FOTO 12: Marcone da Silva Gama.....	70
FOTO 13: Sílvio Caldeira de Oliveira, proprietário da lanchonete Cabana Lanches.....	70
FOTO 14: Ali Fayez Atie em sua loja (Loja Botafogo) na Avenida Deputado Quintino Vargas, em Paracatu.....	71
FOTO 15: Interior da Loja Botafogo.....	71
FOTO 16: Da esquerda para a direita: Gislane (minha esposa), Fátima, Randa, Carla (condutora de turismo), eu e o senhor Hachem.....	76
FOTO 17: De onde estávamos sentados em sua casa, Randa aponta para as montanhas do Anti-Líbano, por onde refugiados sírios tentam deixar o país para se refugiarem no Líbano.....	76

FOTO 18: Entrevistei Bassam Houssein Kanso no hotel New York Suítes, onde fiquei hospedado em Beirute.....	77
FOTO 19: O senhor Houssein Abed Rida Kanso, 93 anos, e sua esposa, irmã do senhor Mohamad, Fouzia Abou Abbas.....	78
FOTO 20: Da esquerda para a direita, Ali Abou Abbas, sua irmã mais velha, Baderenam Abou Abbas, Bassam Kanso e eu.....	79
FOTO 21: À esquerda, duas vizinhas que vieram visitar a senhora Fouzia. Kamel entre a senhora Fouzia e Ali.	82
FOTO 22: O senhor Khalil, na casa que construiu no lote que pertence ao senhor Mohamad, seu irmão. Foi aí que entrevistei Ola.....	83
FOTO 23: Na parte alta de Kham, ele parou o carro, descemos e apontava para as montanhas ao fundo dizendo: “ <i>Philastin! Philastin!</i> ”. Eu repetia a palavra em português num gesto de confirmação de que eu estava compreendendo o que ele me mostrava: a Palestina – eles se negam a se referir a região como Israel.....	83
FOTO 24: Na foto à esquerda, a senhora Fouzia e Oumama, ambas de <i>hijab</i> . Gislane, minha esposa entre elas. Ao lado de Oumama, suas três filhas.....	84
FOTO 25: A foto à direita, mostra o outro lado da sala, onde estavam Bassem Soufan (à esquerda) e seu amigo, Ali Fayat (à direita).....	84
FOTO 26: O senhor Mahmoud Rkein e sua esposa, a senhora Míriam Martinelli Rkein, pais de Ahmed.....	87
FOTO 27: Bassam autografa o livro <i>O Brasil pela perspectiva dos libaneses e descendentes</i> (2018).....	88
FOTO 28: Dalal, o senhor Ibrahim e seu sobrinho, filho do senhor Mohamad, Yasser Hassan Abou Abbas.....	89
FOTO 29: Dalal, Bassam, o senhor Mohamad e eu.....	89
FOTO 30: o senhor Ibrahim fala ao microfone.....	233
FOTO 31: À direita, ele, ao centro, segurando alguns produtos que eram leiloados para arrecadar fundos para o término da construção do templo católico de Rio Preto da Eva.....	233

FOTO 32: O senhor Ibrahim posa para foto ao lado do arcebispo (ele está de camisa branca e calça preta) no dia da consagração do templo católico em Rio Preto da Eva.....	233
FOTO 33: À direita, eles no interior do templo.....	233
FOTO 34: Ali Atie no balcão de sua loja. Logo acima de sua cabeça, à direita, um verso do Corão envolto a arabescos dourados.....	244
FOTO 35: O diacrítico em destaque.....	244
FOTO 36: Foto de uma cópia de um provérbio árabe que ficava em cima da mesa do escritório da loja do senhor Tamer Sammour.....	244
FOTO 37: Quadro com o título de Cidadania Honorária e diacrítico em forma de brasão, nas cores da bandeira do Líbano.....	244
FOTO 38: A Casa Botafogo em Paracatu ainda mantém até hoje a exposição de produtos na frente da loja.....	249
FOTO 39: O interior da loja.....	249
FOTO 40: Foto de lojas no tradicional <i>suks</i> de Sidon (<i>Saida</i>). Os produtos ocupam uma significativa parte do passeio, conforme ouvimos nos relatos feitos pelos paracatuenses sobre as lojas dos libaneses na cidade.....	249
FOTO 41: A loja “Tamer Tecidos” inserida entre outras lojas na Avenida Deputado Quintino Vargas, em Paracatu.....	270
FOTO 42: Maior destaque para a placa feita pela dona Geralda logo depois da morte de seu esposo, Tamer Sammour.....	270
FOTOS 43: Fachada da loja do senhor Aziz Sammour.....	272
FOTO 44: Parte da placa da fachada com a foto do senhor Aziz, onde se lê: “Fundador: Aziz Sammour 11.11.1967”.....	272
FOTO 45: Foto do senhor Aziz Sammour, da época em que emigrou para o Brasil.....	272
FOTO 46: Campo de refugiado palestino em Tiro, no sul do Líbano.....	296
FOTO 47: Lojas comerciais na cidade de Tiro, sul do Líbano, com presença marcante de argentinos, porto-riquenhos e bolivianos.....	297

FOTO 48: <i>Suks</i> (mercado) tradicional da parte antiga da cidade de Sidon. No alto da imagem, um minarete (torre da mesquita) integra a paisagem de um tradicional <i>suks</i> libanês, o que reforça o contraste com a imagem anterior – de uma área comercial desprovida, aparentemente, de referências religiosas e de mercadorias expostas nas calçadas.....	298
FOTO 49: No alto das montanhas, os padrões de edificações de dois ou mais pavimentos.....	319
FOTO 50: À esquerda, uma das ruas do centro de Khiam. Nessa área, observa-se o predomínio de edificações de dois ou mais pavimentos e a prática de se estabelecer o comércio no térreo dessas edificações.....	319
FOTO 51: À direita, ruas com edificações mais simples e inacabadas podem estar muito próximas daquelas com predomínio de edifícios mais novos e bem-acabados (como se observa na foto ao lado).....	319
FOTO 52: No alto da colina, a Fortaleza de <i>Ach-Chakif</i> se confunde com a imagem da própria montanha.....	321
FOTO 53: Imagem da Fortaleza de <i>Ach-Chakif</i> , vista a partir de Khiam.....	322
FOTO 54: Acampamento de beduínos nos arredores de Khiam.....	324
FOTO 55 e 56: Entrada da prisão-museu em Khiam.....	335
FOTO 57: “Somos <i>pessoas</i> que não deixam nossos cativos na prisão” (detalhe: a palavra “pessoas” está escrita em vermelho, nas duas frases, inglês e árabe).....	336
FOTO 58: Na frente das antigas celas destruídas em 2006, no edifício-prisão, banners com as imagens do dia em que os prisioneiros foram libertos pelas tropas do Hezbollah. Em cima dos banners, de um lado a bandeira do Líbano e, do outro, a do Hezbollah.....	337
FOTO 59: Na praça principal, momento da chegada de uma das alas com crianças segurando bandeiras. Do outro lado, fundos da imagem, um grupo trazia as fotos de mártires ou de membros mortos em meio aos conflitos na região.....	340
FOTO 60: Jovens batem com correntes nas costas num sinal de identificação com o sofrimento do profeta Hussein.....	341

FOTO 61: Imagens que ganharam destaque durante a procissão que celebrava a <i>Ashura</i> . As duas à esquerda correspondem ao <i>imam</i> Mussa al-Sadr. À direita, a imagem do líder xiita iraniano, <i>imam</i> Khomeini, responsável pela Revolução Iraniana de 1979 que fez desse país uma República Islâmica xiita.....	342
FOTO 62: Sala principal (onde as visitas são recebidas) na casa do senhor Houssein e da senhora Fouzia.....	354
FOTO 63 e 64: Diacríticos diaspóricos espalhados pelo escritório de Ali Abou Abbas.....	356
FOTO 65: Mahmoud Rkein explica para minha esposa, Gislane, a importância daquela região para os cristãos (de costas, sua esposa Míriam Rkein).....	361
FOTO 66: Fundos da caverna com a imagem de Maria e alguns outros símbolos religiosos cristãos.....	361

LISTA DE MAPAS

MAPA 1: Localização das regiões do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba (onde se encontram as cidades de Uberaba, Uberlândia e Patos de Minas) e o Noroeste de Minas (onde se encontra as cidades de Paracatu, Unaí e Guarda-Mor).....	162
MAPA 2: Mapa com as principais estradas férreas de Minas Gerais com destaque, em vermelho, para a Estrada de Ferro Mogiana. Inserimos no mapa produzido originalmente pelo IPHAN as cidades de Catalão, Paracatu, Unaí e Patos de Minas, com o fim de situar geograficamente as cidades que apresentamos nesta pesquisa.....	163
MAPA 3: Localização das cidades e regiões mapeadas pela pesquisa, por onde passaram a maior parte dos imigrantes e parentes dos entrevistados, antes de chegarem em Paracatu.....	164
MAPA 4: No destaque em vermelho, localização do Líbano em uma posição estratégica entre a Europa, África e Ásia (neste último, continente do qual o país faz parte).....	275
MAPA 5: Indicação das fronteiras do Líbano com a Síria e Israel (demonstrando sua proximidade com os territórios palestinos e a Jordânia).....	275
MAPA 6: Região chamada Oriente Médio (Afeganistão e Sudão estão inseridos no mapa, com exclusão da Turquia). No detalhe com seta, localização do Líbano.....	276
MAPA 7: Mapa com as áreas dominadas pelo Império Islâmico (Dinastia Abássida) ao longo de sua expansão durante o período medieval.....	277
MAPA 8: Extensão do Império Otomano nos séculos XVII e XX.....	280
MAPA 9: Em destaque, o Vale do Bekaa, região onde se estabeleceu maior presença de cristãos.....	281
MAPA 10: Mandatos e áreas de influência dos países vencedores da Primeira Guerra Mundial, junto com as divisões que empreenderam sobre as antigas fronteiras do Império Otomano. Observa-se na fronteira sul do atual território libanês, administrado pela França, uma pequena área, onde está atualmente Israel, à época sob o controle da Grã-Bretanha.....	283

MAPA 11: Mapa com os limites territoriais da Turquia destacados pela cor laranja e a Síria, na cor roxa. Observe que o Líbano não se encontra destacado do território sírio, como um país independente. Ele faz parte do que era conhecido como Grande Síria ou <i>Grã-Síria</i>	284
MAPA 12: Indica os países de maioria xiita em parte da região do Oriente Médio.....	328
MAPA 13: Mapa apresenta a demarcação da Linha Azul entre Líbano e Israel, estabelecida pela ONU depois da retirada das tropas israelenses após a invasão de 1978. Essa seria a região de segurança patrulhada e protegida pelas tropas da UNIFIL. Em destaque, a localização da cidade de Kham dentro dessas fronteiras.....	330

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACONTUP – Associação de Condutores de Turismo de Paracatu.

AMAL – Abreviação de Batalhão da Resistência Libanesa. Em árabe, o acrônimo significa esperança.

APMOMG – Arquivo Público Municipal Olímpio Michael Gonzaga.

DAESH – Sigla formada pelas letras iniciais do nome do Estado Islâmico *al-Dawla al-Islamiya fil Iraq wa al-Sham*, isto é, Estado Islâmico do Iraque e da Síria.

ESL – Exército do Sul do Líbano.

FTM-UNIFIL – Força-Tarefa Marítima da Força Interina das Nações Unidas no Líbano.

OLP – Organização para a Libertação da Palestina.

ULB – União Líbano-Brasileira.

UN – Organização das Nações Unidas.

UNIFIL – Força Interina das Nações Unidas no Líbano.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	26
CAPÍTULO 1: O FIO E OS RASTROS: CAMINHOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS.....	38
1.1) POR QUE DIÁSPORA E NÃO IMIGRAÇÃO?	39
1.2) OS CAMINHOS DA PESQUISA EM PARACATU (BRASIL)	55
1.3) OS CAMINHOS DA PESQUISA NO LÍBANO	74
1.4) AS TRANSFORMAÇÕES DE NATUREZA SUBJETIVAS QUE EXPERIMENTEI AO LONGO DA PESQUISA	91
1.5) REFLEXÕES SOBRE A REALIZAÇÃO DAS ENTREVISTAS	94
CAPÍTULO 2: REFLEXÃO SOBRE A PRODUÇÃO DE NARRATIVAS DA DIÁSPORA ÁRABE NO BRASIL.....	109
2.1) A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA DOS ÁRABES A PARTIR DA COMUNIDADE EM SÃO PAULO	111
2.2) ESTUDOS PAUTADOS NAS TEORIAS DA ASSIMILAÇÃO E ACULTURAÇÃO	117
2.2.1) Narrativas acadêmicas e a reprodução dos mitos da imigração	118
2.2.2) As narrativas produzidas pelos intelectuais orgânicos e ideólogos da comunidade árabe	128
2.2.3) História oral e as narrativas acadêmicas sobre a diáspora árabe	135
2.3) ESTUDOS SOBRE A ETNICIDADE ÁRABE NO BRASIL	145
2.4) CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE A PRODUÇÃO DAS NARRATIVAS	156
CAPÍTULO 3: TRÂNSITOS DIASPÓRICOS: AS REDES DE IMIGRAÇÃO E A PRESENÇA DE LIBANESES EM PARACATU (MG).....	160
3.1) A DIÁSPORA ÁRABE EM MINAS GERAIS	160
3.2) A TRAJETÓRIA DOS IMIGRANTES ATÉ PARACATU	162
3.3) AS REDES INTERPESSOAIS DIASPÓRICAS	175
3.4) CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE OS TRÂNSITOS DIASPÓRICOS GERADOS PELAS REDES DE IMIGRAÇÃO EM PARACATU	197

CAPÍTULO 4: ESTRATÉGIAS DE INSERÇÃO E NEGOCIAÇÃO DA ETNICIDADE ÁRABE-LIBANESA EM PARACATU..... 200

4.1) A CIDADE SE TORNA O GRANDE BALCÃO DE NEGÓCIOS DA ETNICIDADE ÁRABE-LIBANESA 201

4.1.1) Estratégias de enfrentamento à sociedade racista e de negociação do etnônimo *turco* 202

4.1.2) No colégio, a esfirra toma o lugar do pão de queijo 215

4.1.3) A construção de fronteiras identitárias a partir de referenciais morais e comportamentais 219

4.1.4) O casamento como forma de integração e reconhecimento social e as diferentes formas de se relacionar com a tradição religiosa 221

4.1.5) Jogos, festas, leilões, bingos: arenas de comunicação, legitimação e integração identitária 228

4.1.6) Considerações gerais sobre as estratégias de inserção e negociação da etnicidade libanesa em Paracatu 235

4.2) A LOJA COMO TRINCHEIRAS ETNOCULTURAIS E ARENAS DE DISPUTAS NA DIÁSPORA 237

4.2.1) As lojas como arenas mediadoras de trocas culturais e conexões transnacionais 238

4.2.2) A construção das lojas como espaços étnicos diaspóricos 243

4.2.3) As lojas como lugar de afirmação cultural, resistência e enfrentamento à *cultura carrancista* local 250

4.2.4) As lojas como poderosos suportes de memórias da diáspora 269

4.2.5) Considerações gerais sobre a construção das lojas como trincheiras etnoculturais e arenas de disputas na diáspora 373

CAPÍTULO 5: REFLEXÕES SOBRE HISTÓRIA, DIÁSPORA E ETNICIDADE LIBANESA..... 275

5.1) A CRIAÇÃO DO LÍBANO CRISTÃO NO CONTEXTO DE UM ORIENTE MÉDIO ISLÂMICO 276

5.1.1) O surgimento do Islã e a divisão entre xiitas e sunitas 277

5.1.2) A dominação e administração do Império Otomano 279

5.1.3) O mandato francês na Síria e a criação do Líbano cristão 282

5.1.4) O Líbano independente, a Questão Palestina, a virada demográfica do país e a criação do Hezbollah 287

5.2) A DIÁSPORA NO SUL DO LÍBANO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX. 290

5.2.1) Os motivos que desencadeiam a diáspora no Sul	291
5.2.2) As consequências das guerras e da diáspora no Sul	296
5.3) OS IMIGRANTES RETORNADOS RESSIGNIFICAM OS TERMOS DA ETNICIDADE LIBANESA	300
5.3.1) Os muçulmanos retornados se apropriam e ressignificam o nacionalismo libanês	301
5.3.2) Considerações gerais sobre como os imigrantes retornados ressignificam os termos da etnicidade libanesa	316

CAPÍTULO 6: KHIAM: REFLEXÕES SOBRE UM TERRITÓRIO DIASPÓRICO..... 317

6.1) KHIAM: A CONSTRUÇÃO DE MEMÓRIAS DA RESISTÊNCIA EM UM TERRITÓRIO DIASPÓRICO	317
6.1.1) A terra e a paisagem constituídas em suportes de memórias	318
6.1.2) Questões que localizam Kham em um contexto econômico e geopolítico global	323
6.1.3) A dimensão supralocal e transnacional dos suportes de memória da resistência xiita em Kham	334
6.1.4) Considerações gerais sobre a construção das memórias da resistência e constituição de Kham em um território diaspórico	344
6.2) A ESTÉTICA DIASPÓRICA DA CULTURA EM KHIAM	345
6.2.1) A constituição diaspórica das relações familiares em Kham	346
6.2.2) Sinais diacríticos da diáspora se tornam símbolos de distinção social	354
6.2.3) A estética diaspórica imprime suas marcas na religiosidade muçulmana	358
6.2.4) Considerações gerais sobre a estética diaspórica da cultura em Kham	365

CONCLUSÃO..... 366

REFERÊNCIAS 379

FONTES DO PODER JUDICIÁRIO..... 387

FONTES ICONOGRÁFICAS..... 388

FONTES ORAIS..... 388

INTRODUÇÃO

Os estudos sobre imigração e diáspora árabe ganharam mais expressão no Brasil a partir do final da primeira metade do século XX, até certo ponto incentivados pelas narrativas elaboradas pelos próprios intelectuais da comunidade árabe. Tais estudos privilegiaram as experiências exitosas de mobilidade econômica e social de sírios e libaneses que se instalaram na capital do estado de São Paulo, entre fins do século XIX e início do XX, e que se espalharam pelo seu interior logo em seguida.

O conjunto de obras desses autores contribuiu para que, em geral, no universo das narrativas produzidas sobre a imigração árabe no Brasil, uma matriz de referência se estabelecesse com os seguintes denominadores comuns: serão fortemente influenciados pela leitura do caso paulista; terão como foco prioritário as origens da imigração síria e libanesa predominantemente empreendida por imigrantes cristãos; dedicar-se-ão às experiências exitosas de ascensão econômica e mobilidade social desses grupos; e, por fim, tais narrativas serão resultados de estudos realizados predominantemente em locais com significativa concentração de imigrantes, em geral, nas capitais (DORNELAS, 2008; GATTAZ, 2012; KNOWLTON, 1960; TRUZZI, 2009; OSMAN, 2011; PINTO, 2010).

No caso deste último denominador comum, refiro-me aos trabalhos sobre grupos árabes em São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte, principalmente. O ponto em comum entre esses lugares é a presença de comunidades bem estruturadas, responsáveis pela criação e manutenção de clubes, igrejas e outras formas de associações – que podem ser entendidas como instituições promotoras de sociabilidade e com forte influência na delimitação da identidade dos grupos.

Já na cidade mineira de Paracatu, onde realizei parte da pesquisa, a presença libanesa tem outra configuração. No momento, é possível encontrar libaneses remanescentes de um grupo que já foi muito maior. Os poucos descendentes diretos desses primeiros imigrantes pertencem, quase integralmente, a um mesmo tronco familiar, que é oriunda da cidade libanesa de Khiam. A proposta de refletir sobre a imigração libanesa a partir de uma escala tão reduzida, se comparada às escalas presentes em outras pesquisas, permitiu o contato com outras narrativas até então pouco ou nada exploradas nos escritos sobre o tema.

O mesmo aconteceu a partir da etapa de pesquisa realizada em Khiam, uma pequena cidade do sul do Líbano, relativamente distante das conhecidas vilas da região

do Bekaa, como Sultan Yaacoub, Kamed-Lawz e Ghazzé, que chegam a ter até 90% de seus habitantes composta por imigrantes retornados. São chamados de *brasilibaneses*, um neologismo criado por Roberto Khatlab para identificar os cidadãos binacionais líbano-brasileiros no Líbano, que ainda falam fluentemente o português e perpetuam os costumes brasileiros nesses locais (KHATLAB, 1999; 2002).

Diferentemente desses lugares cuja população é constituída fundamentalmente por cristãos, Khiam é uma cidade onde predominam muçulmanos xiitas. Na fronteira com Síria e Israel, ela se destaca como sendo um lugar de memória da resistência desse grupo, em suas lutas contra forças invasoras israelenses ao território libanês, desde que foi criado o Estado de Israel, em 1948. Tanto a diáspora que se processou nessa região durante a segunda metade do século XX, quanto seus partidos políticos, como o Hezbollah e o AMAL – tema abordado nos Capítulos 5 e 6 da tese – permitem contextualizar as questões locais relacionadas a política, economia e cultura numa perspectiva mais global.

Seja em Paracatu ou em Khiam, o que pude observar sobre a experiência da diáspora nessas duas pequenas cidades é que elas, até então, passaram ao largo do interesse dos pesquisadores brasileiros que se dedicaram ao estudo do tema. Além disso, mediante as informações levantadas até esse momento, este é um estudo pioneiro sobre a diáspora libanesa nessa região do estado de Minas Gerais onde se encontra a cidade de Paracatu. Ao contrário desta, as cidades de Belo Horizonte, Juiz de Fora, Uberlândia e Teófilo Otoni, para ficar em alguns exemplos, têm sido o *locus* privilegiado dos trabalhos que priorizam o estudo dessa e de outras imigrações no estado, questão já apontada por Alyne Rachid Ali Scofield (2011) em sua dissertação de mestrado sobre libaneses, que teve como campo de pesquisa essa última cidade mineira.

Dada a relevância das pesquisas sobre imigração, há de se constatar que poucas são as pesquisas sobre a imigração estrangeira para as cidades do interior no contexto do século XX em Minas Gerais. Essa escassez de trabalhos sobre o assunto torna o campo de pesquisa necessário e próspero, sobretudo pela relevância histórica, cultural e social do tema. Assim, numa soma de histórias individuais, será possível elucidar não somente a história da imigração sírio-libanesa, mas os modos de vida e as formas de integração e apropriação do território de muitos que o habitam, num tempo promissor para o estudo das cidades, quando se compreende que a sua composição é entrecortada pela multiplicidade étnica, caso de outras cidades brasileiras. (SCOFIELD, 2011, p. 20).

A formação social e histórica de Paracatu diz muito sobre os desafios enfrentados por esses imigrantes quando de sua chegada na cidade. Ela foi um dos últimos polos de exploração aurífera a ser descoberto em Minas Gerais no final do século XVIII. Apesar de ter se firmado mais tarde como um polo agrícola, nela se experimentou, concomitante, as duas economias – agricultura em seus campos e a exploração intermitente do ouro em seus rios (MELLO, 2002). Tudo isso, associado a uma forte presença de uma sociedade escravocrata, fez surgir em Paracatu clivagens que marcaram profundamente a experiência social de seus moradores, com a formação de uma sociedade tradicional oligárquica que se mostrou profundamente conservadora e racista.

Os moradores mais antigos ainda hoje costumam relatar sobre como determinados espaços da cidade eram vigiados e controlados por alguns desses grupos: igrejas, lojas, clube e outros espaços de lazer que não permitiam a entrada de negros, *mulatos* e pobres; áreas de ruas utilizadas para lazer, mas segmentadas por grupos sociais (“*em uma determinada parte da rua Goiás ficavam os ricos e, em outra, os pobres*”, costumam contar os mais velhos); setores comerciais controlados por algumas famílias tradicionais da cidade, onde “*pobres não compravam*”. Essas referências são tão fortes entre os moradores locais que passaram a ser tratadas como informação destinada aos visitantes, como acontece entre os guias de turismo da Associação de Condutores de Turismo de Paracatu (ACONTUP).

Quando menciono as *famílias tradicionais* ou o *ethos oligárquico* de Paracatu estou me referindo a “*um sistema social sob controle político de uma pequena elite*” (JOHNSON, 1997, p. 161). Refiro-me àquelas poucas famílias que cultivam laços comuns que contribuem para distingui-los dos demais extratos sociais – casamento entre seus membros, frequentam as mesmas escolas consideradas *de elite* – e, no caso de Paracatu, conforme se verá adiante, àqueles que exercem forte controle sobre as instituições políticas e econômicas da cidade (JOHNSON, 1997, p. 35-36).

Dentro da sociologia das relações de poder de Norbert Elias, compreendo essas famílias tradicionais paracatuenses dentro da categoria *estabelecidos* (*establishment* ou *established*). São pessoas ou indivíduos que se veem ou são reconhecidos como uma espécie de “*boa sociedade*’, *mais poderosa e melhor, uma identidade social construída a partir de uma combinação singular de tradição, autoridade e influência: os established fundam o seu poder no fato de serem um modelo moral para os outros.*” (NEIBURG. In: ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 7). Por outro lado, os “de fora” ou *outsiders*, são aqueles

grupos ou indivíduos percebidos, e que muitas vezes se percebem, como “os não membros da ‘boa sociedade’, os que estão fora dela.” (NEIBURG. In: ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 7).

Os comentários que denunciam essas relações conflituosas entre *estabelecidos* e *outsiders* e as práticas racistas históricas e culturalmente estruturadas na sociedade paracatuense são flagrantes ao longo das narrativas por mim registradas. Quando questionei Samar Khalil Abdallah¹ sobre a forma como alguns moradores os viam, ela afirmou: “*Eles nos veem como miseráveis, maldosos, tão ‘fominhas’ que trabalham sábado e domingo; nos veem como aqueles que tem muito dinheiro e não gastam com nada, como aqueles em que suas casas não tem nada para comer, para não terem com que gastar*”.

Marcone da Silva Gama, por sua vez, relatou algumas “brincadeiras” visivelmente racistas, inscritas em alguns ambientes festivos para onde os libaneses se dirigiam para venderem seus produtos: “*Certa vez, eles chegaram em Vazante e encontraram uma frase escrita no banheiro: ‘Coopere com a limpeza da cidade matando um turco por dia’*”.²

Por outro lado, embora os espaços da cidade fossem controlados por grupos da oligarquia local, destaco, no relato abaixo, como esses imigrantes foram, aos poucos, conquistando e modificando esse lugar:

Cássia: Isso! As lojas [dos “turcos”] se popularizaram. Não existia loja que recebesse gente do povo no centro da cidade [antes da chegada deles]. A principal [loja que existia] ficava no centro de Paracatu e vendia tecidos chiquérrimos. Outra loja vendia tecidos muito bons e calçados. E tinha uma terceira loja que vendia roupa somente de homem, terno completo. Quando eles, [imigrantes] chegaram e montaram suas lojas, você conseguia comprar o lençol avulso. Nas outras lojas, você somente conseguia comprar os kits. *Eles*

¹ Samar Khalil Abdallah nasceu em Khiam, Líbano, no dia 21 de janeiro de 1964. Casou com Ali Fayez que já estava no Brasil, aos 15 anos de idade. Chegou no país no ano de 1979 para morar em Paracatu, onde seu esposo já estava estabelecido comercialmente. Eles têm cinco filhos: Nader Ali Atie, Fadia Ali Atie, os gêmeos Fadi Ali Atie e Fuad Ali Atie, e Samiah Ali Atie. A entrevista aconteceu no dia 15 de junho de 2016.

² Marcone da Silva Gama, nasceu em 1967, em Paracatu. Sua mãe, costureira, trabalhou para alguns libaneses que tinham lojas na cidade. Foi ela a mediadora do primeiro emprego do filho, aos 10 anos de idade, junto aos libaneses comerciantes. Assim, ele conviveu com vários libaneses que passaram por Paracatu entre as décadas de 1970 e 1990. Hoje ele é corretor de imóveis. A entrevista aconteceu em 11 de outubro de 2017.

popularizaram o comércio em Paracatu abrindo suas lojas para todos e oferecendo todo tipo de produtos. (Rita de Cássia Lopes Rocha).³

Em outros relatos, como no trecho abaixo, do senhor Ermeclílio⁴, é flagrante as práticas racistas por parte da sociedade paracatuense estabelecida em determinados setores comerciais, que passaram a sofrer a concorrência direta dos libaneses.

Ermeclílio: *O sistema do povo de Paracatu comparado ao sistema do libanês é completamente diferente. Eles são gente que parece que estudam e formam para o comércio. Já o comerciante de Paracatu era aquele povo antigo que tinha dinheiro, que tinha estabelecido e ficava mandando num sistema de carrancismo antigo. Um tempo depois as coisas foram mudando.*

Alexandre: E as lojas de Paracatu daquela época? Tinham preconceito com os clientes que nelas entravam?

Ermeclílio: *Tinham preconceito e grande! Ainda mais entre aquelas famílias que tinham muito dinheiro. Na época, a pessoa que era bem de vida não olhava para o pequeno, e ficava olhando, por exemplo, para a cor de pele e o cabelo. Por isso, havia um preconceito horroroso.*

Alexandre: E nas lojas dos libaneses?

Ermeclílio: *Não [havia preconceito], recebiam todo tipo de pessoa. Para eles todo mundo era igual. Se tivesse dinheiro para comprar e pagar, pronto! Já estava bom! (Ermeclílio da Cunha Chaves, grifos meus).*

A experiência em Paracatu, conforme se verá, contrapõe-se ao conjunto maior das narrativas sobre a imigração árabe no Brasil, pois revelam a natureza diversa de conflitos, negociações e resistências que se operavam em cidades para onde seguiam esses imigrantes, à medida que se estabeleciam no comércio interiorano. O teor épico e romântico com que comumente se narrou essa inserção marcou tanto as narrativas memorialistas escritas por autores integrantes da comunidade, quanto as narrativas de outros autores em seus trabalhos acadêmicos. Para delinear algumas diferenças, vejamos

³ Rita de Cássia Lopes Rocha nasceu em Brasilândia de Minas, no dia 01 de junho de 1959. É pedagoga e, à época da entrevista, ocupava o cargo de coordenadora pedagógica do Colégio Dom Elizeu, a mais antiga e tradicional instituição de ensino privada de Paracatu. Em mais de três décadas de trabalho nessa escola, Cássia presenciou a chegada de muitos filhos de libaneses, sobretudo na década de 1980. Mas até hoje, os descendentes que ainda permanecem na cidade matriculam seus filhos nessa escola. A entrevista aconteceu em 22 de dezembro de 2016.

⁴ Ermeclílio da Cunha Chaves nasceu em Paracatu, no dia 09 de maio de 1928. Trabalhou com os libaneses da família Sammour. Foi considerado por muitos como o braço direito de Tamer Sammour, com quem mascateou e trabalhou por 50 anos, até se aposentar. Entrevistei-o em outubro de 2017.

um exemplo de narrativa escrita por uma autora ideóloga e pertencente à comunidade árabe:

Os mascates agiram à exemplo dos bandeirantes, alargando as fronteiras da civilização, praticando o comércio pois, tendo chegado sem recursos econômicos, recorriam aos *meios pacíficos* de trocas... Grande número de imigrantes desta primeira fase conservou-se em tais lugares, onde sua descendência se manteve radicada e *em perfeita integração* com os respectivos meios. (HAJJAR, 1985, p. 95, grifo meu).

Neste caso, há um esforço para se estabelecer continuidade temporal no processo da imigração. Para a autora, os “meios pacíficos” dos imigrantes pioneiros não sofreu ruptura ao longo do tempo, chegando aos seus descendentes atuais, que viveriam em “perfeita integração” com a sociedade receptora nas cidades do interior do Brasil onde esses imigrantes se estabeleceram. Não há sinal de rupturas na linha temporal proposta por ela. Por outro lado, dentre os estudos acadêmicos sobre a imigração árabe no Brasil, parece haver também a tendência de se reforçar um imaginário de harmonia e integração entre os imigrantes e a sociedade que os recebe.

Essa *integração* também se dava na ocupação dos espaços, percorrendo-se regiões interioranas e periféricas, muitas vezes desconhecidas de muitos brasileiros, como fizeram questão de ressaltar. No entanto, esse *contato significava um encontro* entre ambas as culturas, mas não o abandono de uma por outra. Relações econômicas, vizinhança, estabelecimento de amizades, *troca de experiências eram aceitas e cultivadas* entre imigrantes e nacionais, porém com espaços absolutamente demarcados. (OSMAN, 2011, p. 177, grifo meu).

André Gattaz chegou a afirmar que “*a dispersão espacial, aliada a uma rápida integração à população brasileira*” fez com que se “desarmasse” no Brasil o que ele chamou de “*espíritos racistas e anti-semitas.*” (GATTAZ, 2012, p. 90). Portanto, essas narrativas, que se tornaram predominantes no conjunto de trabalhos sobre a imigração árabe no Brasil, com algumas exceções, tenderam, de modo geral, a omitir e silenciar os diversos conflitos decorrentes da inserção desses imigrantes nas redes sócio culturais já estabelecidas por outros grupos, dentro da sociedade receptora.

Diante disso, em minha pesquisa, busquei dialogar no campo da história de grupos subalternos ou oprimidos com Walter Benjamin para percorrer um caminho diferenciado daquele que resulta em interpretações lineares, homogêneas e que esvaziam o tempo histórico da experiência desses imigrantes. Esta concepção linear da história, no seu entender, dificulta a construção de uma outra história em que não só consenso se faz presente, mas também tensão, conflito e dissenso (BENJAMIN, 1994, p. 229).

Com efeito, procuro contrapor este estudo às interpretações que colocam a construção social do imigrante libanês na sociedade brasileira, sua inserção nas cidades do interior do Brasil e sua integração, enquanto processos harmoniosos de relações sociais. Trata-se de uma construção temporal em que não há espaço para as rupturas, para a descontinuidade gerada pelas crises decorrentes de relações sociais pautadas pela não consideração das diferenças culturais do imigrante, o que acabou gerando rejeição, perseguição, resistências, mas também negociações e traduções culturais no quadro da diáspora libanesa em Paracatu.

De fato, naquelas interpretações, conforme apontou criticamente Paulo G. Pinto (2010), o imigrante pioneiro seguiria progressivamente a escala econômica, passando por fases bem definidas: de mascate a comerciante fixo, de comerciante fixo a varejista e de varejista a empresário do ramo industrial, ou seja, conquistaria a tão sonhada e buscada ascensão econômica e social. Seus descendentes, a partir da segunda geração, por conseguinte, quando não seguissem pelo mesmo caminho, ascenderiam a escala social “passando” de mascates à doutores, conforme expresso por Oswaldo Truzzi (1992) no título de um de seus trabalhos.

Em busca de outras experiências possíveis e outras narrativas no campo da imigração libanesa, a presente tese se encontra fundamentalmente proposta a partir da perspectiva benjaminiana de compreensão da história. Para ele, o pesquisador (historiador) deve ser “capaz de identificar no passado os germes de uma outra história, capaz de levar em consideração os sofrimentos acumulados e de dar uma nova face às esperanças frustradas - de fundar um outro conceito de tempo, ‘tempo de agora’” (GABNEBIN apud BENJAMIN, 1994, p. 8). Assim, nesta pesquisa, fui à procura dessas outras histórias, para escovar “a contrapelo” (BENJAMIN, 1994, p. 225) narrativas dominantes sobre a imigração libanesa, isto é, dediquei-me a ouvir e interpretar aquilo que se omitiu e se omite, aquilo que foi silenciado, recalcado e desprezado na literatura da diáspora árabe, com foco especial na experiência dos libaneses.

Na medida em que a pesquisa em Paracatu avançava, observei que a configuração da etnicidade libanesa na cidade é construída tendo como referência a representação que esses imigrantes fazem fundamentalmente de sua cidade de origem. Nesta pesquisa, trabalho com a noção de etnicidade discutida por Fredrik Barth a partir da concepção de *fronteira étnica*. De um modo geral, o autor revelou que mesmo em contextos sociais de permanente fluxo de pessoas pertencentes a grupos étnicos distintos, as fronteiras entre eles não tendiam ao desaparecimento, num fenômeno que caracterizaria a aculturação do grupo minoritário em favor de sua assimilação pela cultura dominante. Em suas palavras, “*a interação dentro desses sistemas não leva a sua destruição pela mudança e pela aculturação; as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre as etnias.*” (BARTH, 2000, p. 26).

Os estudos de Barth revelaram a necessidade de inverter a ordem das coisas no campo das pesquisas dos grupos étnicos. Antes, tais estudos estariam preocupados com o *conteúdo cultural*⁵ desses grupos e suas possíveis modificações no contato com a cultura hegemônica, mas, em vez de seguir esse caminho, deveríamos, segundo ele, nos perguntar sobre quais símbolos, sinais, comportamentos ou valores eles adotariam ou enfatizariam em sua nova realidade social. Para o autor, “*nenhum desses tipos de ‘conteúdos’ culturais deriva de uma simples lista descritiva de características ou diferenças culturais; não se pode prever a partir de princípios primários quais características os atores irão efetivamente enfatizar e tornar organizacionalmente relevantes.*” (BARTH, 2000, p. 32).

Baseado nessa reflexão, Barth propõe que o foco das pesquisas científicas esteja sobre “*a fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural por ele delimitado.*” (BARTH, 2000, p. 34). Estudar a etnicidade seria debruçar sobre essas fronteiras que implicariam determinada organização social que tem como base as diferenças culturais. Ele também se coloca contrário à ideia de que grupos étnicos sejam formados a partir de uma determinada cultura comum, motivo pelo qual se mostra profundamente crítico aos estudos que versam sobre o multiculturalismo no mundo atual. Os grupos étnicos se organizariam com base nas diferenças culturais e não numa pretensa e ilusória cultura *original*, como se cada uma das diferentes culturas no mundo fossem

⁵ Para Barth, esse conteúdo seria de duas ordens diferentes: “*(i) sinais e signos manifestos, que constituem as características diacríticas que as pessoas buscam e exibem para mostrar sua identidade; trata-se frequentemente de características tais como vestimenta, língua, forma das casas ou estilo geral de vida; e (ii) orientações valorativas básicas, ou seja, os padrões de moralidade e excelência pelos quais as performances são julgadas.*” (BARTH, 2000, p. 32).

uma totalidade em si mesma (BARTH, 2005, p. 16). Para Barth, é fundamental compreender a cultura “*num estado de fluxo constante*” e que, por isso, “*não há possibilidade de estagnação dos materiais culturais, porque eles estão sendo constantemente gerados, à medida que são induzidos a partir das experiências das pessoas.*” (BARTH, 2005, p. 16).

Ao longo da pesquisa, observei que imaginário sobre Kham e os símbolos da cultura do sul do Líbano davam sentido às práticas sociais e culturais reconstruídas em Paracatu e eram, com significativa recorrência, utilizados para demarcar as fronteiras que diferenciavam os libaneses da sociedade paracatuense. Assim, a experiência local é compreendida e interpretada nesta pesquisa tanto a partir de suas relações em si quanto em articulação com relações externas, ou seja, local e transnacional, expresso por um diálogo profundo entre Paracatu e Kham.

Destacar isso é fundamental para que compreendamos esse fenômeno não como um mero processo de imigração, mas como parte de um complexo fenômeno de diáspora.⁶ Essas poucas famílias libanesas em Paracatu demonstram ter uma preocupação permanente para que seus descendentes conheçam sua terra de origem, aprendam sobre esse lugar e sua cultura, por que ao manterem viva a memória de Kham estabelecem as fronteiras de sua etnicidade local. Assim, a dimensão transnacional marca profundamente suas experiências. Seus parentes estão espalhados por vários países do mundo. É comum, que dentro de um mesmo núcleo familiar haja pessoas vivendo no Brasil, França, Estados Unidos, Kuwait e Irã.

A partir de questões reveladas pela pesquisa com esse pequeno grupo de libaneses muçulmanos xiitas e seus descendentes em Paracatu, observei uma realidade que se contrapunha à forma como tradicionalmente a diáspora desses grupos para o Brasil tem sido retratada. Estas narrativas corroboram com a construção da imagem de que os muçulmanos que vem para o Brasil são predominantemente identificados como mais isolacionistas que os libaneses cristãos, como um grupo com maiores dificuldades de relacionamento junto a outros seguimentos religiosos, como mais propensos a uma endogamia diaspórica e como mais comprometidos com suas práticas religiosas. Entretanto, isso não pôde ser verificado em Paracatu.

⁶ No primeiro capítulo, explico por que me refiro a esse processo migratório como um fenômeno diaspórico.

Ao contrário, a despeito das tensões e perseguições vivenciadas, comandadas por parte da oligarquia política e econômica paracatuense, nesta cidade esses imigrantes muçulmanos negociaram os termos de sua etnicidade e sua inserção local de forma diferenciada, quase oposta ao que até agora se narrou sobre eles na sociedade brasileira. A pesquisa de campo em Khiam mostrou-me que essa experiência diferenciada em Paracatu não era fruto de uma “integração” do grupo, nos termos advogados pelo paradigma assimilacionista, com a comunidade local, mas era própria das experiências culturais que eles traziam de sua terra natal. De fato, Khiam é uma cidade cuja política, economia e cultura, isto é, todas as esferas e instituições sociais estão profundamente marcadas e conformadas às dinâmicas de um *território diaspórico*.

Interessante observar o caráter essencialmente híbrido da diáspora, mas não somente em um desses lugares, mas nos dois territórios. Observa-se ao longo desse estudo que a diáspora deixa rastros desses hibridismos pelo caminho que une Paracatu-Khiam e Khiam-Paracatu, com outras irradiações que não pude seguir, mas que estão presentes no trabalho. A diáspora une e cria uma densidade, uma multiplicidade de planos, significados, práticas e relações que encontrei tanto nas lojas em Paracatu quanto nas casas em Khiam. Enquanto essa etnicidade diaspórica é experimentada e negociada em Paracatu nessas *esferas de interseção* que permitem aos imigrantes retirarem suas referências étnica-religiosas da esfera privada para publicizá-las, em Khiam a etnicidade diaspórica é essencialmente vivida na esfera da *intimidade cultural* (PINTO, 2016), no ambiente privado das casas.

As narrativas e experiências relatadas ao longo da pesquisa também apontam para o fato de que a diáspora que analiso não ser somente um universo de relações práticas, mas também um universo moral. Alguns são excluídos das redes familiares formadas na diáspora, outros julgados e ainda, aqueles que são censurados, por meio de uma variedade de códigos, escritos e não escritos. Do outro lado, há ainda aqueles que se inserem na diáspora através da performance moral, pelos valores e expectativas de grupo. Isso porque essas comunidades diaspóricas “*são configuradas por formas de imaginação social*” que as compreendem “*conectadas através de laços culturais, genealógicos e/ou religiosos que permitem sua permanência e coesão no tempo e no espaço*” (PINTO, 2018, p. 65).

A presente tese está organizada em seis capítulos, ao longo dos quais procurei elucidar questões encontradas numa dimensão local, colocadas pelas experiências dos libaneses e seus descendentes em Paracatu, mas que logo engendraram questões que

remeteram a uma esfera de problemas de natureza mais ampla, de caráter transnacional, o que implicou estender a pesquisa ao Líbano, principalmente à cidade de Khiam, localizado ao sul desse país.

No primeiro capítulo, *“O fio e os rastros: caminhos teóricos e metodológicos”*, reflito sobre os caminhos tomados pela pesquisa no Brasil e no Líbano. A partir do fio narrativo da diáspora de imigrantes libaneses e seus descendentes, fui reunindo os pedaços perdidos e dispersos dessa história na cidade de Paracatu, por meio de entrevistas, documentos judiciais, jornais, placas, livros biográficos, diversos documentos imagéticos que enunciam a presença desses sujeitos em lutas nas quais negociaram e afirmaram os termos de sua etnicidade na cidade.

É neste capítulo que também explico porque falo em diáspora libanesa e não em imigração, apoiando-me em alguns referenciais teóricos para indicar minhas escolhas por categorias e conceitos com os quais me propus a trabalhar ao longo desse estudo. Narro o contexto de minha chegada ao Líbano, o trabalho de campo em Beirute, o deslocamento para a cidade de Khiam, mesmo depois de bombardeios israelenses nas proximidades da cidade. Faço também uma reflexão sobre a metodologia de história oral aqui utilizada e seu uso também em outros estudos que consultei sobre a diáspora libanesa no Brasil. Apresento alguns dos sujeitos narradores deste trabalho e os procedimentos que me levaram até a eles, no Brasil e no Líbano.

No segundo capítulo, *“Reflexão sobre a produção de narrativas da diáspora árabe no Brasil”*, interpreto e teço críticas sobre as narrativas relacionadas à imigração árabe, fundamentalmente a sírio-libanesa, ao longo do século XX e nas duas primeiras décadas do século XXI, tomo como referência importantes autores e as várias perspectivas definidas como memorialistas, assimilacionistas, narrativas acadêmicas que buscam explicar o fenômeno a partir do conceito de etnicidade e trabalhos que se utilizam fundamentalmente de narrativas orais.

No terceiro capítulo, *“Trânsitos diaspóricos: as redes de imigração e a presença de libaneses em Paracatu (MG)”*, contextualizo a chegada dos imigrantes em Minas Gerais, os motivos da migração, a modalidade de comércio denominada mascateação e a inserção desses sujeitos em uma cidade de perfil eminentemente agrícola. Também reflito sobre as redes interpessoais que formaram e alimentaram a diáspora.

No quarto capítulo, *“Estratégias de inserção e negociação da etnicidade libanesa*

em Paracatu” discuto as experiências dos imigrantes libaneses muçulmanos xiitas e seus descendentes em Paracatu ao expor como esses sujeitos transformaram a cidade em um grande *balcão de negócios*, onde, entre tecidos, armarinhos e brinquedos, negociaram também os termos de sua inserção local e as fronteiras culturais simbólicas. Reflito sobre como as lojas libanesas em Paracatu representam espaços étnico identitários e arenas de disputas na diáspora, além de alimentar o fluxo diaspórico. Além disto, revelo como elas se constituíram em verdadeiras *trincheiras etnoculturais* utilizadas pelos imigrantes não somente comunicarem sua etnicidade como também para resistirem à oligarquia local, redefinir modos de viver enquanto modos de lutar.

Já no quinto capítulo, “*Reflexões sobre história, diáspora e etnicidade libanesa*”, faço uma contextualização sobre o Islã e as cisões entre seus seguidores, no caso deste estudo, xiitas e sunitas. Também reflito sobre o processo histórico que levou à criação do Estado do Líbano, sobre as peculiaridades da política interna desse país e as questões geopolíticas relacionadas aos vários conflitos que se passaram e ainda ocorrem em seu território. Aproveito para esclarecer os motivos que desencadearam a diáspora muçulmana no sul do país a partir de 1950 e as consequências das guerras e dessa diáspora na região sul, principalmente na cidade de Khiam.

E, por fim, no sexto capítulo, “*Khiam: reflexões sobre um território diaspórico*”, apresento essa cidade, de onde saiu a maioria dos libaneses muçulmanos xiitas que se estabeleceram em Paracatu. As narrativas dos habitantes de Khiam revelam que há muito eles se conectam à diáspora, tanto por parte de quem fica, como entre aqueles que migram ou que retornam, observei que suas experiências se caracterizam por relações supralocais e transnacionais, com parentes e amigos espalhados por diversos países, em diversos continentes. Nas suas memórias, Khiam emerge como palco de guerra, de conflitos antigos e atuais de Israel com o Líbano, com palestinos, sírios e outros. Por isso, também reflito sobre o papel dos partidos políticos libaneses AMAL e Hezbollah, sobre os lugares e símbolos de memórias da resistência que transformam Khiam em um território diaspórico e sobre o quanto essa experiência civilizacional confronta as representações sociais estereotipadas desse povo.

CAPÍTULO 1

O FIO E OS RASTROS: CAMINHOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

Explico a forma como o tema da imigração libanesa despertou meu interesse por essa pesquisa a partir de duas importantes vivências: minha experiência de vida na cidade de Paracatu e minha trajetória acadêmica na pós-graduação na Universidade de Brasília. Depois de concluído o mestrado, no Programa de Pós-Graduação em História⁷, sob orientação do professor Dr. José Walter Nunes, ingressei como aluno especial no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional, no primeiro semestre de 2015. Cursei duas disciplinas, *Cultura, memória e globalização*, oferecida pelo professor José Walter Nunes, e *Sociedade, globalização e cooperação internacional*, oferecida pelos professores Selma Pantoja e Rodrigo Pires.

Já condição de aluno regular, as disciplinas e os debates promovidos em sala de aula pelos professores com os alunos foram essenciais para despertar meu interesse para o estudo de grupos considerados minorias culturais/sociais e atentasse para a possibilidade de fazer estudos comparativos no campo internacional. Instigado pelas questões postas pelo professor José Walter em seus trabalhos de pesquisa com grupos populares em Brasília e com imigrantes da cultura pomerana no Espírito Santo, comecei a pensar na possibilidade de realizar uma pesquisa de doutoramento trabalhando com algum grupo constitutivo da diversidade cultural de Paracatu, estado de Minas Gerais.

Para compreender e levantar mais questões sobre a diáspora libanesa, realizei uma revisão de extensa literatura produzida sobre a imigração árabe no Brasil – teses, dissertações, artigos, livros acadêmicos ou de relatos autobiográficos, pesquisei em jornais de época, assisti a vídeos, filmes e levantei outras formas de documentação como fotografia, atas da Câmara Municipal de Paracatu e outros documentos escritos ali encontrados.

Ao levar em conta a trajetória de pesquisa de meu orientador – um dos eixos centrais de seus trabalhos é a dimensão da oralidade – compreendi que seria fundamental nesta pesquisa lançar mão da metodologia da história oral, coletar relatos, construir narrativas orais em torno das experiências de homens e mulheres nos seus processos diaspóricos em Paracatu e no Líbano. Isso foi feito por meio de entrevistas em áudio com

⁷ GAMA, Alexandre de Oliveira. *Historiografia e memórias de Paracatu - Noroeste de Minas Gerais*. 2015. 165 f., il. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

imigrantes libaneses em Paracatu, com alguns moradores nativos desta cidade que entraram na teia de relações da cultura árabe em processo de reconstrução e ressignificação na sociedade brasileira. Em Khiam, entrevistei alguns imigrantes que em dado momento decidiram retornar à terra natal, além de também ter entrevistado moradores locais.

A metodologia da história oral tem sido utilizada com recorrência em estudos sobre o tema e essa utilização se dá com níveis de rigores metodológicos variados. Não é raro encontrarmos nesses trabalhos uma carência de problematização desse campo metodológico. Além disso, a escolha desse método nos remete às reflexões teóricas e empíricas implicadas nos estudos de cultura, memória, identidade, entre outros, que são fundamentais neste trabalho. Mas antes de apresentar os caminhos metodológicos da pesquisa em Paracatu e no Líbano, apresento uma breve reflexão sobre o termo diáspora.

1.1) POR QUE DIÁSPORA E NÃO IMIGRAÇÃO?

Ao contrário da maior parte dos trabalhos que tratam do tema imigração libanesa no Brasil, considero importante tecer considerações sobre as categorias *imigração* e *diáspora*, à luz da experiência desta pesquisa, uma vez que se trata de um estudo sobre diáspora e não sobre a imigração árabe. A diferença entre essas duas categorias não é claramente revelada, nem é devidamente discutida nas obras pertinentes ao tema desta tese, embora seja comum o emprego de ambas.

Imigração se refere, essencialmente, ao deslocamento espacial de pessoas de um determinado território ou região para outra localidade distinta da terra natal. A depender do referencial, é possível empregar as palavras emigração e imigração para fazer referência à diferentes dimensões de um mesmo fenômeno. Segundo Abdelmalek Sayad (1998), essas duas expressões não estão separadas. Enquanto a primeira (emigração) foca as causas que levaram o indivíduo ou grupos a deixarem sua terra natal, a segunda enfatiza as condições daquele que chega em terra estrangeira (SAYAD, 1998). Para ele, a imigração é, antes de tudo, um deslocamento de pessoas no espaço físico e, para além disso, um deslocamento por espaços perpassados por múltiplos sentidos, sejam eles sociais, econômicos, políticos, culturais. Pode ser interpretado como um fenômeno que se aproxima do conceito *fato social total*.

Trata-se sem dúvida de uma banalidade, mas de uma banalidade que é importante lembrar, dizer que a imigração é um ‘fato social completo’, única característica, aliás, em que há concordância na comunidade científica. E, a este título, todo o itinerário do imigrante é, pode-se dizer, um itinerário epistemológico, um itinerário que se dá, de certa forma, no cruzamento das ciências sociais, como um ponto de encontro de inúmeras disciplinas, história, geografia, demografia, economia, direito, sociologia, psicologia e psicologia social e até mesmo das ciências cognitivas, antropologia em suas diversas formas (social, cultural, política, econômica, jurídica etc.), linguística e sociolinguística, ciência política etc. (SAYAD, 1998, p. 15).

Portanto, o conceito de imigração suscita reflexões complexas e aciona diversos conhecimentos, num campo transdisciplinar, ao ser interpretado como um movimento que perpassa natureza diversas de espaço, e não somente o físico. Por esse motivo, Pierre Bourdieu define o imigrante como um *atopos*, um deslocado que, por não pertencer nem a um lugar nem a outro, ocupa “*a fronteira entre o ser e o não-ser social*” e, por isso, suscita “*o embaraço*”.

Como Sócrates, o imigrante é *atopos*, sem lugar, deslocado, inclassificável. Aproximação esta que não está aqui para enobrecer, pela virtude da referência. Nem cidadão nem estrangeiro, nem totalmente do lado do Mesmo, nem totalmente do lado do Outro, o ‘imigrante’ situa-se nesse lugar ‘bastardo’ de que Platão também fala, a fronteira entre o ser e o não-ser social. Deslocado, no sentido de incongruente e de importuno, ele suscita o embaraço; e a dificuldade que se experimenta em pensá-lo – até na ciência, que muitas vezes adota, sem sabê-lo, os pressupostos ou as omissões da visão oficial – apenas reproduz o embaraço que sua inexistência incômoda cria. (BOURDIEU apud SAYAD, 1998, p. 11, destaques do autor).

Essa perspectiva sociológica indica, em certa medida, a tendência dos estudos brasileiros sobre imigração sírio-libanesa no Brasil se mostrarem comprometidos ou marcados pela ideia de integração dos imigrantes à sociedade nacional. Isso fica mais claro no segundo capítulo da tese, com uma análise mais detalhada sobre a literatura que trata do tema da imigração árabe no Brasil, cujos conteúdos, em geral, são pautados pelas preocupações postas em evidência nas teorias da aculturação e assimilação. Ou seja: os pesquisadores estariam interessados em compreender até quando os imigrantes resistiriam à sua “completa” assimilação e quão “avançados” estariam no processo de aculturação. Isso fica sugerido na própria natureza ambígua da condição do imigrante.

Em outras palavras, na vida cotidiana do imigrante se exige que ele cumpra com os requisitos de uma pessoa que está “integrada” permanentemente na sociedade, ao mesmo tempo em que, tanto socialmente como de direito, ele carrega sempre a suspeita e a desconfiança de uma suposta “provisionalidade”. Aqui reside o paradoxo de que o imigrante deve “integrar-se” de forma cada vez mais permanente, mas sempre com o reconhecimento provisório da sua condição. (CAVALCANTI, 2017, p. 399).

Em quê o conceito de diáspora contribui para refletir sobre a experiência desse imigrante? Onde reside a diferença entre imigração e o fenômeno diaspórico? Apesar de haver vários enfoques analíticos e perspectivas para o estudo da diáspora (RAMÍREZ, 2017), além de estudos que apontem para uma variedade de tipos de diáspora (SLAMA, HEISS, 2011), é possível afirmar que a diferença está no caráter transnacional das relações sociais, das redes interpessoais, dos vínculos culturais e econômicos e da influência que essas dinâmicas terão na constituição das fronteiras identitárias que consubstanciarão em uma etnicidade dos imigrantes.

A imigração pode gerar o fenômeno da diáspora, mas não necessariamente se constituirá numa diáspora. Ademais, vale ressaltar que nem sempre ela será percebida ou estudada como tal, pois podem ocorrer casos em que ela será concebida simplesmente como um fenômeno imigratório, com foco nas dinâmicas resultantes do estabelecimento do grupo ou do sujeito em uma nova realidade social. Quando isso acontece, tais estudos deixariam escapar o possível vínculo que esses sujeitos mantêm com outros espaços transnacionais e a importância desse fato na sua constituição identitária.

No caso deste trabalho, o amadurecimento sobre essa questão se deu ao longo da pesquisa, haja vista que o projeto proposto não nasceu como um estudo sobre diáspora libanesa em Paracatu, mas como um estudo focado nas dinâmicas de interação, negociação e afirmação da presença identitária de um grupo de imigrantes libaneses e seus descendentes na cidade. Mas à medida que entrevistamos esses imigrantes e alguns de seus descendentes ficou claro que, o imaginário sobre sua terra natal, Kham, uma consciência de família que vive e se constitui na diáspora, dispersas em múltiplas localizações geográficas, e os fluxos econômicos e simbólicos que circularam e circulam entre esses lugares eram o que dava sentido e uma certa coesão para o grupo na cidade.

Portanto, não estávamos diante de um *mero* fenômeno imigratório, mas de situações e experiências que nos remetiam ao caráter transnacional das diásporas.

A reflexão sobre a origem da palavra diáspora e os sentidos que ela adquiriu ao longo do tempo podem ajudar a compreender melhor essa questão. Martin Slama e Johann Heiss (2011), ao estudarem a genealogia da semântica do termo chamaram atenção para a existência de distintas configurações de diásporas. A palavra pode ser aplicada a “*different circumstances and conditions of dispersion and hence comparisons between groups that are normally put into separate categories.*”⁸ (SLAMA, HEISS, 2011, p. 237).

Essa investigação permitiu a esses autores citados acima, por exemplo, questionar algumas características apontadas por muitos estudiosos como central na definição do fenômeno, como a ideia de dispersão de uma pátria comum e o desejo/sonho pelo retorno, revelando que esses sentidos não estavam necessariamente presentes nos primeiros usos da palavra. O termo, segundo eles, tem sua origem no verbo grego *speirein* (σπείρειν), que significa a ação de semear ou espalhar sementes, gerar filhos e se espalhar fora, no exterior, associado ao prefixo *dia* (δια), que tem a função de intensificar a ação de dispersar/espalhar.

Os autores revelam que este verbo era empregado pelos gregos desde o século V a.C. para se referirem tanto a coisas (como dinheiro), quanto a pessoas (mulheres levadas para outras cidades, forças gregas dispersas em Tróia ou habitantes da ilha de Aegina expulsos e dispersos pela Hellas). Assim, o sentido original da palavra diáspora simplesmente indica um estado de dispersão, como as sementes lançadas ao campo. “*At this point we revert to the original sense of the word diaspora: it simply denotes a state of dispersion, like the seeds across a field.*”⁹ (SLAMA, HEISS, 2011, p. 237).

O substantivo diáspora (διασπορά, pl. *diasporai*) ganhará outros sentidos em tempos posteriores, com a Septuaginta, a tradução do Antigo Testamento para a língua grega, especificamente nos livros de Deuterônomo e de Levítico. Nesses livros, a expressão “*dispersão entre os povos*” aparecerá para indicar uma punição de Deus para aqueles judeus que não atentassem para Suas leis: “*dispersion among other peoples is a*

⁸ Tradução: “diferentes circunstâncias e condições de dispersão e, portanto, comparações entre grupos que normalmente são colocados em categorias separadas”.

⁹ Tradução: “Neste ponto, voltamos ao sentido original da palavra diáspora: ela simplesmente denota um estado de dispersão, como as sementes em um campo”.

recurring element of the Lord's threats against disobedient Israelites."¹⁰ (SLAMA, HEISS, 2011, p. 235). A utilização do termo também foi aplicada aos judeus que viviam fora da Palestina entre os séculos V e I a.C. e expressava uma condição transitória daqueles que aguardavam sua reunião, no final dos tempos, em Jerusalém.

O substantivo diáspora também foi usado no Novo Testamento para designar situações diferentes daquela encontrada no Antigo Testamento. Aqui, o sentido não é mais negativo e punitivo. Os autores mencionam a expressão em três livros neotestamentários: a epístola de Tiago faz menção aos judeus cristianizados que viviam na *dispersão*, fora da Palestina; a primeira epístola de Pedro se refere a estes grupos e aos cristãos de forma geral (*gentios*, não judeus) como os eleitos que viviam como forasteiros, na *dispersão*, na região da Ásia Menor (hoje Turquia); e, por fim, o autor do evangelho de João utiliza a expressão *diáspora dos gregos* para se referir aos assentamentos gregos espalhados pelo Mediterrâneo.

Portanto, Martin Slama e Johann Heiss concluem que, apesar de já nos primeiros tempos o termo ter sido utilizado para se referir a grupos dispersos com características muito diferentes, o ponto em comum de todas essas referências era o fato de que todos eles estavam *dispersos*, como trazia o sentido original do termo, de sementes espalhadas pelo campo. "*Thus already in early Christian times the term diaspora was used to denote dispersed groups that show very different characteristics. Their common denominator is that they were dispersed.*"¹¹ (SLAMA, HEISS, 2011, p. 237).

Os autores resumem a utilização do termo na antiguidade por três grupos distintos: (1) os judeus, para quem a diáspora era interpretada como experiência negativa, fruto de uma punição divina, que os fazia viver longe da terra da qual diziam ser sua (Palestina); (2) os gregos, que emigravam de suas cidades para as colônias espalhadas pelo Mediterrâneo, e apesar de manterem conexões com sua terra natal, não alimentavam o desejo pelo retorno; (3) cristãos que, a partir da propagação do evangelho, tornaram-se uma comunidade religiosa dispersa com vistas a uma reunião futura em uma pátria celestial, ou seja, não havia uma pátria terrena para a qual almejavam retornar (SLAMA, HEISS, 2011).

¹⁰ Tradução: "a dispersão entre outros povos é um elemento recorrente das ameaças do Senhor contra os israelitas desobedientes".

¹¹ Tradução: "Assim, já nos primeiros tempos cristãos, o termo diáspora era usado para denotar grupos dispersos que apresentam características muito diferentes. Seu denominador comum é que eles foram dispersos".

Diante disso, compreende-se que a categoria diáspora pode ser empregada para se referir a diferentes circunstâncias e condições de dispersão, partindo-se de um sentido inicial que denota o estado de dispersão de um grupo. A maior parte dos autores com quem dialoguei no presente trabalho utiliza a categoria segundo seu significado original, para a qual se coloca como sinônimo a noção de “migração”.

Na esteira da noção de imigração, Claude Fahd Hajjar em *Imigração árabe: 100 anos de reflexão* (1985), apresentou como sua concepção do processo de imigração árabe no Brasil, dividindo-o em duas etapas. A primeira de 1860/70 até o início da II Guerra Mundial (1938). Já a segunda, de 1945 até os dias em que escreve (1984). Cada uma dessas etapas foram descritas com três fases distintas, que correspondem a levadas imigratórias com características específicas. A proporção de emigrantes (aqueles que deixaram suas terras) foi tão grande e seu impacto no mundo árabe tão significativo, que a autora denominou esse movimento como sendo uma *verdadeira diáspora*. Nesse contexto, a região do Líbano se destacava das demais, pois nenhuma delas teve mais emigrantes que esse país.

Tal movimento foi uma *verdadeira diáspora*, que afetou praticamente todas as cidades e aldeias dos países de origem, sendo que a região do Líbano foi a que mais sofreu com essas perdas, já que o volume de imigração foi maior que o da Síria. Principalmente na primeira etapa imigratória, a imigração libanesa foi maior que a da Síria, e a imigração cristã foi maior que a não cristã. (HAJJAR, 1985, p. 85, grifos meus).

Chamo atenção para fato de Claude Hajjar utilizar o qualificativo “verdadeira” para designar o termo diáspora. Apesar de termos visto as várias circunstâncias e os diferentes grupos a que o termo diáspora fazia referência, predominantemente ele foi acionado para se referir quase que exclusivamente à dispersão dos judeus no mundo antigo e, de forma geral, à comunidade judia dispersa ao longo do tempo. Jacques Ramírez (2017) afirma que desde 1920 o termo já era utilizado na língua francesa e, somente mais tarde, aparece na língua inglesa, na edição de 1958 da Enciclopédia Britânica e, ainda, ao final dos anos 1970, na *Encyclopedia of Social Science*, período em que também aparece em língua castelhana, na edição de 1970 do *Diccionario da Real Academia Espanhola* (RAE).

E qual o ponto em comum na definição dada ao termo diáspora em todas essas obras? Responde o autor: “*Praticamente todas essas obras fazem referência ao caso judeu (dispersão dos judeus por toda a extensão do mundo antigo) e também definem o termo como: ‘dispersão de seres humanos que anteriormente viviam juntos’.*” (RAMÍREZ, 2017, p. 217). Não é de estranhar o fato de que Antônio Carlos do Amaral Azevedo, no *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos* (2012), apresente o verbete, limitando-se a explicar a diáspora a partir da experiência exclusiva dos judeus. O verbete inicia da seguinte forma: “*Diáspora. Nome utilizado para designar a dispersão (o termo tem exatamente este significado) dos judeus no mundo e, por extensão, as comunidades judaicas constituídas fora da Palestina.*” (AZEVEDO, 2012, p. 155).

Portanto, retomando a narrativa de Claude Hajjar (1985), observo que a autora entra em disputa com essas narrativas que tendem a associar a experiência da diáspora exclusivamente à história judaica. Ela aciona o termo e o atualiza para explicar a experiência dos árabes na região do Oriente Próximo¹². Seu posicionamento em relação a criação de Israel em terras palestinas deixa claro que estamos diante de uma disputa não somente no campo da semântica (sentidos de palavras/conceitos), mas sobretudo, no campo político. Quando descreveu a luta árabe pela independência dos países da região e o fim do protecionismo franco-britânico, a autora afirmou que logo em seguida a pátria foi “*dividida em pedaços*” e “*implantado em seu seio o câncer israelense.*” (HAJJAR, 1985, p. 38). Portanto, as disputas expressas na Questão Palestina¹³ também reverberam no campo da semântica do termo diáspora.

Murilo Meihy, na obra *Os libaneses* (2006), também emprega a expressão diáspora, mas, diferentemente de Claude Hajjar, ele remete o termo à experiência dos fenícios, que ficaram conhecidos por não terem constituído uma sociedade baseada em governos centralizados, com fronteiras delimitadas. Ao concluir a explicação sobre o mito de Europa, ele afirma que esse “*é um modo curioso de se explicar a diáspora dos fenícios ao longo do Mar Mediterrâneo na Antiguidade.*” (MEIHY, 2006, p. 26). Para o autor, os fenícios se constituem, literalmente, na diáspora, na dispersão. Isso faz parte da própria

¹² Por *Oriente Próximo* me refiro especificamente a região que corresponde à orla mediterrânea da Ásia, atualmente ocupada pelo Líbano, Síria, Israel, Jordânia e territórios palestinos (Cisjordânia e Faixa de Gaza), portanto, uma área menor localizada na região do Oriente Médio (GATTAZ, 2012, p. 20). Para mais informações, ver Capítulo 5.

¹³ Questão que se refere a toda complexidade de acontecimentos e consequências desde a criação do Estado de Israel e a atual demanda pelo reconhecimento de um Estado Palestino – que seria estabelecido nos territórios da Cisjordânia e Faixa de Gaza.

natureza desses que são “*fundadores de uma civilização antiga baseada no comércio marítimo e na formação de cidades-estados que se desenvolveram por meio dessa atividade.*” (MEIHY, 2006, p. 24).

MeiHY reconhece que muitos dentre os libaneses reelaboraram esse passado de forma a vincular sua história à desse povo, explicando como esse passado se torna, para eles, seu maior patrimônio, “*já que muitos deles reivindicam para si certo encantamento pelos fenícios, que habitaram as terras libanesas na Antiguidade, cabe aqui respeitar essa escolha feita mais com o coração do que com a razão.*” (MEIHY, 2006, p. 23).

Roberto Khatlab faz o mesmo em *Brasil-Líbano: amizade que desafia a distância* (1999). Para ele, a diáspora também estaria associada à experiência da emigração, de forma que as duas categorias são utilizadas como sinônimas, referindo-se aos imigrantes libaneses espalhados aos quatro cantos do mundo. Aqui, como acontece com as outras obras mencionadas, não há problematização, pois a diáspora seria fruto da própria natureza da organização social dos fenícios, de quem os libaneses teriam herdado a inclinação também *natural* para uma vida em dispersão.

Nas primeiras décadas do século XXI autores como John Tofik Karam (2009), Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (2010), Samira Adel Osman (2011) e Rodrigo Ayupe Bueno da Cruz (2018) apontam em seus estudos para as várias dimensões das conexões transnacionais estabelecidas entre esses espaços, ensejando a existência de fluxos materiais e simbólicos de diversas natureza. Embora não tenham problematizado as categorias imigração e diáspora, eles indicam essas outras dinâmicas de trânsito de representações, ideologias, informações, símbolos diacríticos¹⁴, recursos financeiros e outros elementos culturais.

É essa dimensão transnacional que tomo como central para descrever e compreender o fenômeno diaspórico que ora apresento neste estudo. Por isso, agrego outras reflexões empreendidas por estudiosos dos chamados *Estudos Culturais*, para aprofundar a discussão e compreender complexidades e contradições presentes nesse tema e que não podem ser menosprezadas. Para Stuart Hall (2013), a noção de diáspora se tornou fundamental para a compreensão de outros tantos conceitos, tais como de cultura e identidade, essenciais nas discussões elaboradas ao longo desta pesquisa.

¹⁴ Sobre sinais diacríticos, conferir nota 5.

Ao refletir sobre a identidade cultural dos migrantes caribenhos Hall afirma:

O conceito fechado de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um ‘Outro’ e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *différance* – uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim. A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura. Mas num movimento profundamente contraintuitivo, a linguística moderna pós-saussuriana insiste que o significado não pode ser fixado definitivamente. Sempre há o ‘deslize’ inevitável do significado na semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado. A fantasia de um significado final continua assombrada pela ‘falta’ ou ‘excesso’, mas nunca é apreensível na plenitude de sua presença a si mesma. (HALL, 2013, 36, grifos do autor).

Nessa direção, e também com crítica à presença do elemento binário na ideia de diáspora, Homi Bhabha, coloca que o conceito de negociação é fundamental nessas reflexões sobre diáspora, pois sepulta de vez a lógica binária como fonte de explicação para concepção do homem. Através da negociação, tornaria possível conceber a articulação de elementos contraditórios e antagônicos em um único sujeito, levando em consideração que “*cada objeto é construído sobre o traço daquela perspectiva que ele rasura*”, sem que haja uma hierarquia fixa de valores nessa relação (BHABHA, 2013, p. 58-59). Isso é o que ele define por momento híbrido de mudança, onde “*o valor transformacional da mudança reside na rearticulação, ou tradução, de elementos que não são nem o Um nem o Outro, mas algo a mais que contesta os termos e territórios de ambos.*” (BHABHA, 2013, p. 60). Nestes casos, sempre haverá negociações, dentro de um mesmo grupo ou movimento, entre classe e gênero, classe e nação, gênero e raça, etc.

Conforme apresento nos próximos capítulos, em Paracatu as tensões entre libaneses e nacionais se transformam de prática binária nas relações cotidianas para práticas de negociações, a partir das diferenças culturais. Por meio das constantes negociações, fundadas em símbolos, valores espirituais, materiais entre imigrantes libaneses e a sociedade local, tais signos são reelaborados mutuamente, as fronteiras culturais se tornam porosas, um processo de tradução vai se dando permanentemente.

Nesse sentido, tendo como referência a reflexão que esses autores desenvolveram sobre a construção de identidades em contextos diaspóricos, procuro compreender a dimensão híbrida da cultura em Paracatu e Khiam, buscando romper e ampliar certas limitações de alguns dos estudos brasileiros que abordaram a temática da imigração árabe no país.

Portanto, conforme mencionei, a diáspora pode surgir a partir de um processo imigratório, sem que seja pensada necessariamente como uma mera condição de grupos dispersos, apesar de este ter sido um dos sentidos originais da expressão. Vimos que sua semântica revelou, desde o princípio, que a noção tem sido utilizada para qualificar uma diversidade de tipos de diáspora (exílio forçado, comércio, migração, expansão religiosa) e experiências diaspóricas (de gregos, judeus, cristãos) e que, mais tarde, uma determinada tradição intelectual consolidou seus significados para uma experiência quase que exclusivamente judaica.

Os conflitos em torno da Questão Palestina também estão localizados nas disputas semânticas da categoria diáspora que imigrantes árabes travam com essa tradição que tende a fixar os significados do termo apenas à experiência e história dos judeus. Pode-se pensar que tal fato seja um desdobramento da visão estereotipada elaborada no Ocidente¹⁵ sobre o Oriente, tema estudado por Edward Said, e por ele mesmo chamado de *orientalismo*¹⁶. Os estudos que apontam para as dimensões, vínculos e fluxos transnacionais entre esses espaços, conforme mencionei acima, são mais recentes, e em

¹⁵ Assim como Oriente, o termo Ocidente não tem, nas palavras de Said, “*estabilidade ontológica*”, não existe como um “*fato inerte da natureza*” (SAID, 2007, p. 13, 31). Em linhas gerais, Ocidente neste trabalho se refere a determinados valores político-culturais construídos por dada tradição intelectual e política europeia do pós-Iluminismo. Essa tradição tende a posicionar os países europeus e os Estados Unidos da América como representantes de uma suposta modernidade, como países predominantemente cristãos sob governos seculares, democráticos, defensores das liberdades individuais, ao mesmo tempo em que projetam e constroem a imagem do Oriente como seu oposto (DEMANT, 2014; SAID, 2007; SMITH, 2008).

¹⁶ Edward Said explica o que denomina *orientalismo* a partir de três definições que ele considera interdependentes: (1) uma longa tradição intelectual e acadêmica europeia e, posteriormente, norte-americana, sobre as doutrinas e teses construídas acerca do Oriente e do oriental; (2) um estilo de pensamento que faz escritores, poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores coloniais pressuporem uma distinção ontológica entre o “Oriente” e o “Ocidente”; (3) uma instituição histórica e material europeia responsável por produzir a representação e exercer o poder sobre o oriente (SAID, 2007, p. 28-29, 41). Segundo essa tradição discursiva orientalista, os árabes seriam, em geral, descritos e percebidos como sendo irracionais, exóticos, misteriosos, infantis, violentos, seguidores de uma religião, o Islã, que simboliza o terror, em tudo “diferentes” dos europeus e ocidentais, uma vez que estes seriam seu oposto, racionais, virtuosos, maduros, “normais” (SAID, 2007). Outros autores mais tarde criticaram essa concepção que tende a perceber esse campo como um “*mero dispositivo de dominação cultural*”, de um dado “*projeto de poder colonialista*”, revelando como diferentes dispositivos discursivos articulam-se para a produção e veiculação de “*distintos regimes de verdade, projetos de realidade e hierarquias culturais*” (PINTO, 2016, p. 48, 56).

geral, não tiveram a preocupação de apresentar um debate que contextualizasse essa questão.

Martin Slama e Johann Heiss revelaram em seu estudo alguns autores que procuraram criar uma taxonomia de tipos de diáspora com o fim de estudá-las a partir de uma abordagem comparativa (SLAMA, HEISS, 2011). Ao fazê-lo, identificaram algumas características que costumam ser comuns nessas experiências. Robin Cohen (1997), citado por eles, ao estudar casos de diásporas entre judeus, africanos, armênios, indianos, britânicos, chineses, libaneses, sikhs e caribenhos, afirma encontrar nove características comuns:

(1) dispersal from an original homeland, often traumatically; (2) alternatively, the expansion from a homeland in search of work, in pursuit of trade or to further colonial ambitions; (3) a collective memory and myth about the homeland; (4) an idealization of the supposed ancestral home; (5) a return movement or at least a continuing connection; (6) a strong ethnic consciousness sustained over a long time; (7) a troubled relationship with host countries; (8) a sense of co-responsibility with co-ethnic members in other countries; and (9) the possibility of a distinctive creative, enriching life in tolerant host countries.¹⁷ (COHEN apud SLAMA, HEISS, 2011, p. 240).

Jacques Ramírez (2017) faz uma espécie de síntese do pensamento de Robin Cohen ao apontar cinco traços comuns entre os diversos tipos de diáspora: (1) a origem em comum a um território de onde foram dispersos, geralmente de forma forçada; (2) forte vínculo (real, virtual ou imaginário) que mantém com a terra natal, com a qual partilham forte identificação; (3) memória coletiva centrada no passado trágico, essencial para a consolidação de uma consciência coletiva; (4) identidade diaspórica que produz uma dupla consciência, que apela para o lugar de origem e para o lugar onde reside; (5) comunidade fechada com fronteiras definidas que os diferenciam da sociedade local (RAMÍREZ, 2017, p. 218-219).

¹⁷ Tradução: “(1) dispersão de uma pátria original, frequentemente traumática; (2) alternativamente, a expansão de uma pátria em busca de trabalho, em busca de comércio ou para outras ambições coloniais; (3) uma memória coletiva e mítica sobre a terra natal; (4) uma idealização do suposto lar ancestral; (5) movimento de retorno ou pelo menos uma conexão contínua; (6) uma forte consciência étnica sustentada por um longo tempo; (7) um relacionamento conturbado com os países anfitriões; (8) um senso de coresponsabilidade com membros co-étnicos em outros países; e (9) a possibilidade de uma vida criativa e enriquecedora distinta em países anfitriões tolerantes”.

Tanto o conceito de diáspora definido por Stuart Hall quanto as reflexões de Homi Bhabha, aliados aos estudos do antropólogo norueguês Fredrik Barth (2000) sobre fronteiras étnicas e etnicidade, apresentados na introdução, levam-me a tecer uma série de questionamentos acerca das duas últimas características elencadas por Jacques Ramírez. A ideia de uma “dupla consciência” e de uma “comunidade fechada” que faz alusão a fronteiras “nítidas e definidas” podem esconder a natureza híbrida, relativa, porosa e ambivalente que marcam profundamente essas experiências diaspóricas. Mas, ao fim e ao cabo, retomo meu argumento inicial de que todas essas características, sejam aquelas mencionadas por Robin Cohen ou essas elencadas por Jacques Ramírez, apontam necessariamente para a dimensão transnacional do fenômeno diaspórico.

De modo sucinto, apresento algumas situações vivenciadas em Paracatu e Khiam que revelam os efeitos da diáspora não somente sobre os sujeitos, mas também sobre esses lugares, vinculados entre si a partir das experiências e memórias dos imigrantes libaneses que entrevistei.

Em primeiro lugar, chama atenção o quanto a diáspora influenciou as regiões de onde saíram e onde chegaram esses migrantes colocando em contato esses espaços distintos – distantes no contexto geográfico, mas conectados por se constituírem espaços transnacionais. Os que emigram negociam sua aceitação e entrada na nova sociedade, muitas vezes provocam uma mudança no modo como essa sociedade se define e se enxerga, resistem a determinados enquadramentos sociais, mas também se transformam, pois sua identidade passa por mudanças na maneira como vinha sendo construída até aquele momento.

Além disso, enviam recursos financeiros a sua região de origem, buscam parentes, mantêm uma comunicação ativa e trocam informações com aqueles que permaneceram em sua terra natal. Essas experiências conectam esses espaços por meio de fluxos de pessoas, recursos financeiros, materiais simbólicos e ideológicos, tornando a cultura nesses lugares profundamente híbrida.

Em segundo lugar, ocorre o estabelecimento de redes interpessoais formadas a partir da diáspora. Por meio delas, os vínculos entre esses espaços e pessoas são mantidos, o que garante ao fenômeno uma continuidade. Todos os narradores que chegaram em Paracatu, entrevistados neste trabalho, vieram amparados por essas redes, essencialmente formada por seus familiares. Além disso, uma característica comum dos moradores de Khiam é o permanente deslocamento das famílias (o mesmo é dito por aqueles que

permanecem em Paracatu), cujos membros estão espalhados por vários países (e não um único): Brasil, Venezuela, Kuwait, Irã, França, Estados Unidos, para ficarmos em alguns exemplos.

Ali Fayez Atie¹⁸ compreende sua família dentro dessa perspectiva. Ao explicar que tinha feito o mesmo que muitos outros, anteriores a ele, isto é, buscado os parentes que haviam permanecido no Líbano depois da sua emigração, afirma: “*Um irmão mora em São Paulo, uma mora em Mairiporã e outro que mora em Taquarituba, ambos no estado de São Paulo. Inclusive, tinha um irmão que morava no Paraná e está morando hoje na Inglaterra.*”. Estamos diante de uma pessoa que se vê dentro de um contexto social que transcende aquele onde ele vive, que tem uma compreensão supralocal e transnacional acerca do seu lugar e de sua família. Entre as pessoas que entrevistamos em Khiam, a consciência sobre essa condição é ainda mais forte.

A terceira questão que destaco relativamente aos efeitos da diáspora trata do sonho de retorno ao lugar de onde saíram. Essa dimensão não deve ser tomada numa perspectiva homogênea, pois as experiências relacionadas ao retorno são diversas e complexas. Há casos em que esse retorno se dá de forma esporádica, com a pessoa passando parte do ano em Khiam e parte no Brasil, outros casos em que descendentes representam o Líbano como um lugar melhor para se viver do que o Brasil, há os que rejeitam o retorno e, por fim, também há aqueles casos de libaneses que retornaram, mas que se arrependem, desejando um novo retorno para o Brasil. Em Paracatu, os libaneses enviam ou já enviaram seus filhos para viver ou visitar o Líbano e sua terra natal, Khiam. Mesmo aqueles que não querem mais voltar a sua terra de origem continuam enviando seus filhos para conhecerem seus familiares, a terra de seus antepassados.

Uma quarta questão, que está vinculada à anterior, diz respeito à importância da *representação*¹⁹ e do *imaginário*²⁰ na construção da diáspora. Sírios e libaneses

¹⁸ Ali Fayez Atie, muçulmano xiita, nasceu em Khiam, Líbano, em 10 de maio de 1950. Veio para o Brasil em 1969 trazido por seu tio, Tamer Sammour, que havia se tornado um dos maiores comerciantes de Paracatu. Ali Atie mantém uma loja comercial, a Casa Botafogo, até hoje, no centro da cidade. Eu o entrevistei várias vezes, durante o ano de 2017.

¹⁹ Para Denise Jodelet, as representações sociais são uma “*forma de conhecimento, socialmente elaborada e partilhada, com um objetivo prático, e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social*”, isto é, estão tanto relacionadas à construção de sistemas de interpretação que regem nossa relação com o mundo e com os outros quanto aos fenômenos cognitivos que “*envolvem a pertença social dos indivíduos com as implicações afetivas e normativas, com as interiorizações de experiências, práticas, modelos de condutas e pensamento, socialmente inculcados ou transmitidos pela comunicação social, que a ela estão ligados.*” (JODELET, 2001, p. 22).

²⁰ O imaginário é parte constitutiva de qualquer realidade social, pois, segundo Bronislaw Baczko, ele é “*uma das forças reguladoras da vida coletiva. As referências simbólicas não se limitam a indicar os*

alimentavam um imaginário acerca da América a partir, principalmente, dos relatos daqueles que emigraram. E relatos exclusivamente positivos explicam as altas taxas de emigração em determinadas regiões da Síria e do Líbano. Paulo G. Pinto (2010) 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.”* (PINTO, 2010, p. 51). Para exemplificar tal questão, vejamos a narrativa do senhor Mohamed Abou Abbas:²¹

Quando trabalhava no Kuwait, tinha uma família de libaneses (uns conterrâneos conhecidos meus) que perceberam o quanto eu era trabalhador e muito honesto. Gostaram de mim demais. A mulher conversou com seu esposo, tentando convencê-lo de abriremos um comércio em sociedade. Eles já tinham duas lojas, nesse caso, abriríamos uma terceira. Mas coincidiu com o telefonema do *meu irmão no Brasil*, me pedindo para vir ficar com ele. Como *já tinha quatro colegas meus aqui e a gente imaginava que na América fosse o lugar onde se corria dinheiro como se fosse uma enxurrada*, eu fiquei doido, querendo. Foi aí que falei para o esposo daquela senhora: *“Oh, senhor, meu irmão que mora no Brasil me chamou para ir para o Brasil, América, por isso, vou para junto dele”*. (Mohamad Abou Abbas, grifos meus).

Apesar de estar relativamente bem no Kuwait e receber uma proposta vantajosa para uma sociedade comercial, o senhor Mohamed Abou Abbas decidiu abandonar o país e a possibilidade de crescer comercialmente, devido à representação positiva que tinha da América e ao caráter transnacional da rede familiar do qual fazia parte. As representações cumprem o papel de dar à diáspora seu caráter quase mítico: seja no sonho da redenção de questões econômicas e outros problemas ou no fato de se verem vinculados a algo que é mais forte do que o momento em que vivem. Neste caso, os libaneses estariam, para alguns autores ideólogos da comunidade (HAJJAR, 1985; KHATLAB, 1999, 2002),

indivíduos que pertencem à mesma sociedade, mas também definem de forma mais ou menos precisa os meios inteligíveis das suas relações com ela, com as divisões internas e as instituições sociais etc. (...) O imaginário social é, pois, uma peça efetiva do dispositivo de controle da vida coletiva e, em especial, do exercício da autoridade e do poder. Ao mesmo tempo, ele torna-se o lugar e o objeto dos conflitos sociais.” (BACZKO, 1985, p. 309-310).

²¹ Mohamad Hassan Abou Abbas nasceu em Khiam, Líbano. Deixou sua terra natal com 16 anos pelo mesmo motivo que muitos de sua época o fizeram, para trabalhar na Arábia Saudita. Pouco depois dessa experiência, seguiu para o Kuwait. A convite de seu irmão Abdul Al Saheb Abou Abbas, veio para o Brasil em 04 de abril 1961. Por aqui, passou por várias cidades (Unai, Cristalina, Uberlândia, São Paulo), empreendendo no ramo do comércio até se estabelecer em definitivo em Paracatu. A primeira entrevista foi realizada em 28 de outubro de 2016, depois da qual se seguiram diversos encontros.

reféns de seu passado, fadados a seguir a trilha deixada pelos *seus antepassados*, os fenícios. Para alguns sujeitos, lutar contra isso seria impossível, pois estariam histórica e naturalmente destinados a viverem na diáspora.

E, por fim, uma quinta questão se relaciona à experiência subjetiva e identitária desses sujeitos na diáspora. Alguns autores a descreveram como uma condição de alguém viver e sentir-se *desterritorializado*. Para Tzvetan Todorov, isso decorre tanto da consciência e efeito desencadeado na vida do imigrante a partir do viver em outra cultura quanto do momento em que se decide pelo retorno a terra natal. Nessas duas experiências vividas por ele, se percebeu vivendo nesse espaço singular “*ao mesmo tempo por fora e por dentro: estrangeiro ‘na minha casa’ (em Sofia), em casa ‘no estrangeiro’ (em Paris)*” (TODOROV, 1999, p. 26). Experiência que Edward W. Said chamou de *estar fora do lugar*, fruto de uma vida assentada em identidades e suportes de memórias múltiplas e, sob alguns aspectos, indefinidas:

Mantive por toda a vida essa vaga sensação de muitas identidades – em geral em conflito umas com as outras –, junto com uma aguda lembrança do sentimento de desespero com que eu desejava que fôssemos completamente árabes, ou completamente europeus e americanos, ou completamente cristãos ortodoxos, ou completamente muçulmanos, ou completamente egípcios, e assim por diante. (SAID, 2004, p. 22).

Depois de passar por tantos lugares, muitos retornam, mas se dão conta de não serem mais os mesmos. O ciclo que parecia chegar ao fim não se fecha quando se concretiza o retorno para o lugar de origem. Sendo assim, seja nessa experiência de retorno ou nas visitas que o imigrante faz à sua terra natal, ele se depara com a experiência de ser confrontado com a expectativa dos locais quanto ao seu enquadramento cultural. Quando, depois de trinta anos, Ali Atie retorna ao Líbano, à cidade natal de Khiam, ele se depara com essa situação confrontadora para sua identidade: “*Quando estava aqui me chamavam de turco, quando estava lá me chamavam de brasileiro. Lá me chamavam de ‘estrangeiro’ também, como aqui no Brasil. Não é fácil.*” (Ali Fayez Atie).

As narrativas desses imigrantes não indicam que eles estejam *desterritorializados* e, neste sentido, não utilizo esse conceito para refletir sobre suas experiências. Esses sujeitos da diáspora não são *desterritorializados*, pois percebe-se que suas concepções, práticas e memórias se movem em *arenas de afetividade* (PINTO, 2018, p 71-72) entre

Khiam e Paracatu. O mundo faz sentido para eles nessas duas cidades e em outras, por onde andam espalhados sua parentela. O que observo é um choque de expectativas geradas por ansiedades culturais decorrentes do encontro desses sujeitos da diáspora com a sociedade do lugar onde decidiram se estabelecer. Enquanto estes esperam ver neles a aceitação aos enquadramentos sociais e preceitos culturais locais, esses sujeitos diaspóricos se veem *multiterritorializados*. Para Rogério Haesbaert, esse conceito:

implica assim a possibilidade de acessar ou conectar, num mesmo local e ao mesmo tempo, diversos territórios, o que pode se dar tanto através de uma ‘mobilidade concreta’, no sentido de um deslocamento físico, quanto ‘virtual’, no sentido de acionar diferentes territorialidades mesmo sem deslocamento físico, como nas novas experiências espaço-temporais proporcionadas através do ciberespaço (HAESBAERT, 2004, p. 343-44).

Alguns levam isso ao extremo. Perguntei Carla Mussallam Al Masri, descendente de libaneses nascida no Brasil que mudou para o Líbano em 1997, se ela se sentia libanesa: *"Me sinto do mundo"*, disse ela. Mas dependendo da situação, ela se sente libanesa. É situacional. Por outro lado, apesar de ter decidido mudar-se para o Líbano, terra natal de seus pais, por gostar do país e sentir que seu sistema educacional é melhor que o brasileiro, Randa Hachem Beydoun revela o desconforto dos locais nos momentos em que ela identifica o Brasil como o seu país: *"Os muçulmanos aqui não gostam. Eles dizem que já estou a tanto tempo aqui que já deveria considerar o Líbano como o meu país. Quando cheguei aqui já estava com 19 anos [em 1998]"*. Ela não quer retornar para o Brasil. Gosta de viver no Líbano. Mas também não abre mão de se identificar como brasileira.

O celular, internet e as redes sociais favorecem muito o contato dos membros da família espalhados pela diáspora. Bassam Hussein Kanso que veio para o Brasil em 1976 e hoje vive em Beirute, compara as dificuldades de comunicação da época em que chegou no país com a experiência de suas filhas que hoje vivem na diáspora: *"Quando fui para o Brasil, fiquei três meses sem falar com meus pais. Mas hoje, consigo falar todos os dias com minha filha que está no Irã e a que está nos Estados Unidos."* A diáspora os torna sujeitos multiterritorializados. E muitos não veem problemas em serem assim.

Portanto, não estamos diante de um mero fenômeno de imigração, provocada por questões de natureza econômica ou por aqueles de natureza bélica. Estamos diante de um

complexo fenômeno capaz de interligar distantes localidades no contexto geográfico para fazer delas verdadeiros espaços transnacionais, onde trocas culturais aconteceriam com regularidade e constância. As redes interpessoais têm um papel fundamental na continuidade do fenômeno, assim como as representações construídas, não somente para o lugar de destino, no caso da emigração, como também para o lugar de origem – a alimentar o sentimento e expectativas daqueles que desejam o retorno. Além disso, vimos que o fenômeno da diáspora faz o imigrante experimentar a condição de alguém *multiterritorializado*.

São estes os motivos que me fizeram compreender esse objeto de pesquisa como um fenômeno diaspórico. Não perceber essas conexões supralocais e transnacionais fez com que a maior parte dos trabalhos produzidos pelos pesquisadores brasileiros sobre o tema estivessem fundamentalmente preocupados com as questões postas em evidência pelos paradigmas da assimilação e aculturação. Compreender esses trânsitos socioculturais de sírios e libaneses no espaço a partir dessas categorias fez com que esses estudiosos se detivessem por um longo período, fundamentalmente ocupados em responder até quando esses grupos manteriam seus *conteúdos culturais* no país receptor e de que forma contribuiriam para a modificação da cultura hegemônica do lugar. Por outro lado, abordar o fenômeno a partir de categorias diaspóricas e do conceito de etnicidade permite atentar para as diversas negociações, comunicações e trocas estabelecidas por esses grupos, a partir de suas conexões transnacionais. Tudo isso se mostra central para relativizar a suposta rigidez das fronteiras, sejam elas físicas, culturais ou imaginárias, tanto entre esses lugares quanto entre esses sujeitos.

1.2) OS CAMINHOS DA PESQUISA EM PARACATU (BRASIL)

Em Paracatu realizei 15 entrevistas com pessoas de origem libanesa e paracatuenses não descendentes de libaneses entre os anos de 2016 e 2020. Assim, são sujeitos nesta pesquisa quatro libaneses natos, um descendente de libaneses e sua esposa não descendente e nove paracatuenses: uma professora, quatro ex-funcionários de comerciantes libaneses, três comerciantes locais e um advogado.

Esse conjunto de entrevistados foi se formando a partir de um primeiro contato estabelecido e também resulta de um processo de rememoração que realizei, no qual aparece inicialmente a figura de um colega de escola, Nader Ali Atie, de ascendência

árabe. Estudamos juntos em Paracatu, mas em séries diferentes. Lembrava onde ficava a loja de seu pai na cidade, mas não me sentia à vontade para tentar uma aproximação, sem que uma pessoa próxima a ele fizesse essa ponte.

Comuniquei a ele meu interesse em entrevistar seu pai e outros imigrantes para a pesquisa que eu iniciava naquele momento. Seu falar foi categórico. Disse algo assim: *“Não restou quase ninguém na cidade. Somente minha família. Somos poucos. E com meu pai você não conseguirá nada, pois ele não gosta de tratar sobre essas questões. Ele é muito fechado”*.

De fato, era essa a imagem que eu alimentava em relação ao seu pai, Ali Fayeze Atie. Aquilo me desanimou. Pensei que não conseguiria contato com narradores de cultura árabe local. Mas ele se dispôs a me apresentar à sua mãe, Samar Khalil Abdallah²², que aceitou me receber para uma entrevista. Única libanesa que permanece em Paracatu, a narrativa de Samar trouxe representativa a perspectiva de uma mulher libanesa sobre viver a experiência da diáspora em uma tradicional cidade mineira do interior.

Por meio do contato com Nemer Nasar, filho de um descendente de libaneses, entrevistei seu pai, o do senhor José Nasar. Eu conhecia sua família. Sua irmã, Nádia Nasar, havia sido minha professora no ensino médio e eu, colega de mesma série de um de seus filhos. Nemer marcou com seus pais que, em um domingo, me receberam em sua chácara para a entrevista.²³ Descendente de libaneses, o senhor José se revelou exímio narrador, transmitindo e reelaborando as histórias contadas pelo seu pai em relação aos desafios da imigração, das dificuldades de se enraizar e se estabelecer nessas regiões do interior do Brasil.

Sua esposa, Aynes Guilherme Nasar, participou de todo o processo de entrevista e fez observações muito importantes. Por exemplo, enquanto o senhor José elogiava a comunidade libanesa de Belo Horizonte, que ele teve contato ao frequentar o Clube

²² Confira a pequena biografia de Samar Khalil Abdallah na nota 1.

²³ José Nasar nasceu em Guarda-Mor, a menos de 100 quilômetros de Paracatu, em 29 de abril de 1925. Seu pai, Wady Nasar, e seu avô, João Asar, eram naturais de Beirute, capital do Líbano. João Asar veio para o Brasil a convite de um amigo que morava em Uberaba e, aconselhado pelo mesmo, seguiu para Guarda-Mor no intuito de adquirir terras. José estudou odontologia em Belo Horizonte onde, por algum tempo, exerceu sua profissão. Foi lá que conheceu a senhora Aynes Guilherme Nasar, com quem se casou em 1957. Mais tarde, retornou para Guarda-Mor e depois para Paracatu para dar prosseguimento aos negócios nas fazendas da família. Ao contrário da maioria dos entrevistados, José se identifica como cristão católico, mas não soube precisar qual a confissão religiosa de seus familiares na época em que saíram do Líbano. Entrevista realizada em 03 de abril de 2016.

Libanês nos tempos em que cursava odontologia e quando começou a exercer a profissão na capital do Estado, Dona Aynes interrompia-o para fazer observações. Uma delas foi para relatar a forma como esse grupo de libaneses passou a rejeitá-la e também a seu marido, desde anos atrás, quando ele a apresentou como sua namorada. A comunidade esperava que o senhor José casasse com uma descendente deste grupo, não com uma brasileira externa à cultura libanesa. Nesse momento da entrevista, considerei Aynes também como uma narradora que precisava ser ouvida nessa pesquisa. Descendente de italianos, sua experiência como mulher e como esposa de um libanês certamente teria muito a acrescentar à pesquisa.

FOTO 1: Dona Aynes e o senhor José Nasar na chácara onde viviam à época da entrevista, em Paracatu.



Alexandre Gama (28.10.2016).

O senhor José me aconselhou procurar Mohamad Hassan Abou Abas²⁴, um conhecido comerciante libanês na cidade. As entrevistas foram feitas em sua loja estabelecida em uma das ruas mais comerciais de Paracatu, a avenida Joaquim Murtinho. Sempre solícito, atencioso e saudosista, nossas conversas foram sempre prazerosas. Trata-se de um exímio narrador, junto ao qual estive por várias vezes, para aprofundarmos nossos diálogos, sem contar as vezes em que passava na sua loja apenas para cumprimentá-lo.

A narrativa do senhor Mohamad colocou em questão o denominado lugar-comum presente em histórias e documentos referentes à imigração libanesa no Brasil: de que esses sujeitos ascenderam as escalas sociais e econômicas de forma bem-sucedida, sem que

²⁴ Confira a pequena biografia de Mohamad Hassan Abou Abas na nota 16.

tenham experimentado crises e reveses. A partir de sua experiência como comerciante, pude conhecer e interpretar histórias marcadas por diversas perseguições, investimentos malsucedidos, fechamento de lojas, enfim, suas narrativas possibilitaram aberturas para outras questões ainda não identificadas por mim até aquele momento.

FOTO 2: Mohamad Hassan Abou Abas em sua loja *Paris Modas*.



Alexandre Gama (15.03.2018).

No diálogo com esse narrador, convenci-me de vez que deveria assumir esta temática de pesquisa, recuperando histórias da imigração libanesa relacionadas à cidade de Paracatu, as relações entre esses imigrantes e suas interações com os moradores locais. Mesmo que não houvesse mais a presença de um bom número deles, várias questões poderiam ser colocadas a partir daí: como esses libaneses negociaram sua presença na cidade? Por que a maioria saiu dali? Quais as memórias dos paracatuenses sobre eles? Como as narrativas desses libaneses que permaneceram no interior do Brasil se diferenciam daquelas que predominantemente foram contadas, sobretudo, a partir da narrativa produzida pela comunidade libanesa em São Paulo? Enfim, imaginei que a partir destas, outras questões emergiriam no desenvolvimento da pesquisa.

Portanto, a história desse senhor me possibilitou a problematização de tantas questões (políticas, sociais, culturais, educacionais, econômicas, identitárias, historiográfica, de memória), que me aproximei das referências feitas à Menocchio, o moleiro, numa versão libanesa/paracatuense. Refiro-me ao conhecido e reconhecido trabalho de Carlo Ginzburg, na obra intitulada *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição* (GINZBURG, 2006), sobre o

depoimento que um moleiro do norte da Itália havia dado, no século XVI, aos inquisidores da Igreja Católica.²⁵

Em sua obra, o autor explica que essa não era a pretensão inicial de sua pesquisa, que “*girava em torno de um indivíduo, sobretudo de um indivíduo aparentemente fora do comum*”, mas “*acabou desembocando numa hipótese geral sobre a cultura popular – e, mais precisamente, sobre a cultura camponesa – da Europa pré-industrial*” (GINZBURG, 2006, p. 10). Inspirado por essa experiência e articulando-a com as narrativas do senhor Mohamad – que já passou por experiências de vida no Kuwait, Arábia Saudita, China, por várias cidades brasileiras e que hoje fica ali, de manhã e à tarde na sua loja, vendendo seus produtos, sem muito envolvimento com eventos sociais e nenhum envolvimento político na cidade – enxerguei possibilidades para pensar a diáspora libanesa de maneira que pudesse questionar certas narrativas predominantes, contribuindo para a ampliação, aprofundamento e avanço do conhecimento sobre essa temática.

De outro modo, o número reduzido de entrevistados também foi considerado conceitual e metodologicamente. Ainda à propósito da experiência historiográfica de Ginzburg, conforme descrita no prefácio do livro *O queijo e os vermes*, ele ressaltou que alguns profissionais acostumados a fazer seus trabalhos com foco apenas em metodologias quantitativas acabam não vendo outras possibilidades que podem ser vislumbradas numa perspectiva metodológica qualitativa (GINZBURG, 2006, p. 20).

Assim, esse autor sustenta que estudos biográficos já revelaram o que um único personagem é capaz: “*mostraram que um indivíduo medíocre, destituído de interesse por si mesmo – e justamente por isso representativo –, pode ser pesquisado como se fosse um microcosmo de um estrato social inteiro num determinado período histórico.*” (GINZBURG, 2006, p. 20). A experiência do senhor Mohamad muito nos contextualiza sobre a experiência dos imigrantes libaneses que se estabeleceram nas cidades do interior do Brasil, experiência não contemplada ou pouco valorizada pelas narrativas predominantes sobre essa diáspora nas pesquisas brasileiras.

²⁵ Os inquisidores, fascinados pelas crenças desse moleiro (que defendia que o mundo tinha origem na putrefação, tal qual surgem os vermes no queijo que alcança esse estado), produziram um julgamento excepcionalmente detalhado, ao qual teve acesso Ginzburg. E, por meio dele, deste único caso, esse historiador pôde reconstituir a trajetória de Menocchio, Domenico Scandella, pensar e construir uma hipótese geral sobre a cultura popular da Europa pré-industrial.

Embora não esteja trabalhando aqui com o método de pesquisa biográfico, adotei metodologicamente a perspectiva denominada *paradigma indiciário*, elaborada por Ginzburg (2007), a qual Sandra Jatahy Pesavento interpreta como “*decifração de um enigma, pela elucidação de um enredo e pela revelação de um segredo.*” (PESAVENTO, 2008, p. 63). Ginzburg, na introdução de *O fio e os rastros* (2007), para explicar o título que dá nome ao seu livro, lembra a história sobre Teseu, contada pelos gregos. Teseu recebeu de presente de Ariadne um fio para se orientar no labirinto onde entraria para encontrar e matar o Minotauro. Dos rastros deixados por Teseu ao longo da sua caminhada, lembra o autor, o mito nada fala. Mas Ginzburg se apropria desse mito para comparar o fio de Ariadne ao fio dos relatos que podem nos orientar no labirinto da realidade em que vivemos (GINZBURG, 2007, p. 7). Os rastros estão por toda parte, mas podem não ser percebidos ou compreendidos como tais. São como os cacos de que fala Jeanne Marie Gagnebin, ao refletir sobre a perspectiva de história de Walter Benjamin, em *Walter Benjamin: os cacos da história* (GAGNEBIN, 1982):

Para ele, também, o mundo está em pedaços e *a história se assemelha a um ‘amontoado de ruínas’*. A salvação não consiste em uma recriação inteiramente nova, mas em um *longo e paciente recolhimento desses pedaços perdidos e dispersos [...]* o próprio Benjamin compara a existência individual àquela estátua antiga que perdeu braços e pernas no curso de numerosos transportes, e que oferece apenas um torso ‘a partir do qual ele (cada um) deve esculpir a imagem de seu futuro’. *É somente a partir desses restos, dessas ruínas, desses cacos, que uma nova construção torna-se possível.*” (GAGNEBIN, 1982, p. 77, 79, grifos meus).

O passado para ele não é um *lugar* fechado, mas aberto. Os projetos daqueles indivíduos e grupos que não foram realizados, as histórias não contadas, formam a ruína de que fala esse filósofo. Nessa perspectiva, a função do historiador torna-se recolher esses fragmentos que estão espalhados e dar-lhes sentido. Não é sem motivo que Sandra Pesavento encontra correspondência entre o *paradigma indiciário* de Carlo Ginzburg com esse *método da montagem* de Walter Benjamin.

Baseando-se na montagem cinematográfica, a partir das fotografias que, combinadas, produzem o movimento, Walter Benjamin imagina para o historiador um caminho semelhante. *É preciso recolher os traços e registros do passado, mas realizar com eles um trabalho de*

construção, verdadeiro quebra-cabeças ou puzzle de peças, capazes de produzir sentido. Assim, as peças se articulam em composição ou justaposição, cruzando-se em todas as combinações possíveis, de modo a revelar analogias e relações de significado, ou então se combinam por contraste, a expor oposições ou discrepâncias. Nas múltiplas combinações que se estabelecem, argumenta Benjamin, algo será revelado, conexões serão desnudadas, explicações se oferecem para a leitura do passado. (PESAVENTO, 2008, p. 64, grifos meus).

A partir desses pressupostos teórico-metodológicos, decidi ir atrás dos fragmentos, dos cacos da história dos imigrantes libaneses espalhados e fixados em diversos suportes de memórias presentes em Paracatu, principalmente os fragmentos de memórias narrados oralmente, expressando as experiências individuais e coletivas. Nessa dimensão da oralidade, incluo alguns narradores paracatuenses e entre estes insiro também alguns vestígios da minha memória acerca da experiência libanesa em Paracatu.

Ao começar a pesquisa, e depois também quando comecei a realizar as entrevistas, ocorreu-me um forte processo de rememoração. Lembrei-me de quando era criança, na década de 1980, e voltava da igreja pela avenida comercial da cidade. Não raras vezes, parava em frente à mesma loja, a única, em toda a extensão daquela avenida, que sempre estava aberta em horário próximo ao almoço. Lembro-me vagamente de admirar as bolas “dente de leite” e outros brinquedos que via em cima dos grandes balcões que ocupavam o interior de toda loja. Hoje eu sei: pertencia a um libanês. Em outro fragmento de memória, lembro-me de uns colegas denominar o apartamento que haviam acabado de alugar de *Cafoto do Bin Laden*. Evidentemente, são memórias pós destruição das Torres Gêmeas em Nova York, 2001. Diziam isso porque era uma edificação construída por árabes, neste caso, libaneses.

Na adolescência, moramos ao lado de um prédio que, apesar de ter tido seus primeiros andares alugados para uma escola, nunca teve seus andares superiores concluídos. Hoje ele está abandonado e naquela época meu pai tinha preocupação com as telhas que, de vez em quando, caíam e nós, crianças e adolescentes, adorávamos brincar ali. Recordo-me também de ter ouvido algum parente comentar à época: “*As coisas de turco são assim, ‘tocadas’ de qualquer maneira, sem planejamento, e agora esse prédio ameaça a vida dos vizinhos*”.

Acrescento a essas memórias, os comentários que ouvi de uma colega na sala de professores, em uma escola onde trabalhei. Era sobre uma aluna, filha de um *turco*, dizia

ela, de Paracatu. É a partir desse amontoado de cacos de minhas memórias que o fio da narrativa da diáspora desse grupo de imigrantes começava a ganhar mais sentido para mim. Rastros de memórias deixados na arquitetura e no espaço urbano. Algumas placas identificadoras de lojas comerciais também continham referência a essas presenças libanesas em Paracatu.

Por outro lado, se havia perseguições, conforme reveladas na narrativa do senhor Mohamad, então imaginei que também poderia haver registros na justiça. Foi assim que decidi me debruçar sobre os arquivos dos processos judiciais envolvendo libaneses de Paracatu. A pesquisa ganhava aspectos de um grande quebra-cabeça que precisava ser montado à medida que as peças iam sendo encontradas, ou melhor, retiradas desse amontoado de ruínas que representa o passado e o presente de Paracatu.

No caso das edificações, é interessante observar que enquanto algumas lojas desses imigrantes mantinham registros de sua etnicidade revelados na própria fachada, como as placas que referenciavam símbolos do Líbano, outras se mantiveram desprovidas dessas referências identitárias. Essa foi uma das questões que procurei compreender ao longo das entrevistas, para desvelar as formas como esses imigrantes e seus descendentes negociaram sua presença entre os paracatuenses por meio de seus estabelecimentos comerciais.

FOTO 3: À esquerda, fachada da loja Tamer Tecidos, na Avenida Deputado Quintino Vargas, com destaque para sua placa comercial, contendo o principal símbolo da bandeira do Líbano.
FOTO 4: Bandeira do Líbano na cidade de Byblos, Líbano.



Alexandre Gama (respectivamente, 27.10.2016 e 04.09.2019)

Os exemplos de que falei acima envolvem fragmentos de imagens, ora inscritos em minha memória, ora no espaço urbano de Paracatu. Isso me fez atentar para o importante papel da iconografia e, de forma específica, da fotografia, no *paradigma*

indiciário. Conforme observado por Boris Kossoy em sua reflexão sobre os fundamentos teóricos e os códigos formais e culturais que permeiam as imagens:

A imagem fotográfica é, portanto, indiciária, na medida em que propicia a descoberta de ‘pistas de eventos não diretamente experimentáveis pelo observador’. Trata-se de indícios existentes na imagem (iconográficos), e que, acrescidos de informações de natureza histórica, geográfica, geológica, antropológica, técnica, a carregam de sentido. (KOSSOY, 2007, p. 41).

As imagens que remetem às representações étnicas e culturais estão por toda parte nesta pesquisa porque elas ajudam a compreender as diversas conexões e experiências desses sujeitos que vivem a diáspora. Há mais de 30 anos, Tânia Pereira da Silva²⁶ dá continuidade aos negócios de seu patrão, o libanês já falecido Tamer Sammour, cuidando de sua loja. Nitidamente, através de suas palavras e gestos, percebi que ela internalizou as práticas, saberes e técnicas que foram transmitidas oralmente por Tamer, durante o tempo de convívio entre eles. Em vários momentos, ela parava para mencionar um provérbio ou um dos dizeres de seu antigo patrão, que vinham à memória.

FOTO 5: Tânia Silva no escritório da loja.



Alexandre Gama (27.10.2016).

²⁶ Tânia Pereira da Silva nasceu em Paracatu em 02 de junho de 1969. Começou a trabalhar para Tamer Sammour em 1986, quando foi contratada para o atendimento dos clientes. Ainda hoje, Tânia continua trabalhando na mesma loja, e como seu patrão faleceu e seus filhos vivem em outras cidades, ela fica responsável por alguns de seus empreendimentos. A entrevista aconteceu no ano de 2016.

As referências a Tamer estão por toda parte, na loja: nas fotografias com a família na prateleira do escritório e na parede ao alto; na cópia do provérbio árabe que ele sempre repetia para alguns funcionários (na mesma prateleira); no quadro de parede onde ainda permanece o título de Cidadão Honorário que ele recebeu da Câmara Municipal de Paracatu, no ano de 1999. Essas referências reforçam a identificação étnica de Tamer Sammour. Mas o mesmo não observei nas lojas do senhor Aziz Sammour ou do senhor Mohamad Abou Abbas. Essas questões reforçaram a percepção de que a forma como esses imigrantes negociaram suas presenças e aceitação entre os paracatuenses não se deu de maneira unívoca. Sobre isso, refletiremos adiante.

A entrevista com Tânia revelou, dentre tantos fatos e questões, as diversas formas de perseguições sofridas por Tamer. Perseguições de seus próprios parentes (que ele ajudou a trazer de Khiam, no Líbano), de outros comerciantes, de parte da população, dos fiscais municipais e do ex-prefeito de Paracatu, Diogo Soares Rodrigues. Foi a partir desse relato que, logo ao seu final, percebi que necessitava fazer algo que já estava considerando inicialmente: pesquisar os vestígios dessas histórias nos arquivos criminais da justiça no Fórum de Paracatu. Os mais antigos, que começam a aparecer a partir do ano de 1913, encontram-se preservados no Arquivo Público Municipal Olympio Michael Gonzaga (APMOMG), também em Paracatu.

São de várias naturezas as questões contidas nos processos judiciais pesquisados: execuções fiscais, sonegação, tentativa de homicídio, declarações de falências, estelionato, crime por dano, ações trabalhistas, ameaças. Em um dos processos encontrei o projétil atribuído a um crime e algumas fotografias.

Além do conteúdo em si, matéria precípua desses processos, ainda pude retirar outras informações desses documentos. Por exemplo: naqueles que envolviam cobranças de dívidas e falências, há uma série de notas de fornecedores dos comerciantes libaneses que estavam em Paracatu. Por meio delas, pude perceber e mapear alguns dos vínculos estabelecidos entre libaneses que permaneciam no interior e seus parentes e conterrâneos que mantinham lojas atacadistas e indústrias nos grandes polos econômicos do país, como é o caso de São Paulo.

A cadeia que sustentava a venda dos grandes comerciantes era alimentada, como outros estudos já demonstraram, pelos parentes e grupos que se espalhavam pelo interior do Brasil. Entretanto, também observei que esses grupos do interior não se submetiam ao poder econômico daqueles que permaneciam nas grandes cidades. Explicarei, ao longo

da pesquisa, como esses comerciantes menores se organizavam e se articulavam para não se sujeitarem a tentativas de coerção das redes diaspóricas às quais pertenciam, responsáveis por trazê-los do Líbano.

Portanto, esses documentos puderam fornecer informações que vão além daquilo que está escrito, ensejando abertura para novas questões e outras possibilidades de pesquisa. Lendo vários desses documentos, percebi que, com recorrência, um advogado fazia a defesa dos libaneses envolvidos em problemas jurídicos com pessoas da cidade. Decidi procurá-lo. Ao entrevistá-lo, o Dr. Joaquim Álvares Silva Campos²⁷ revelou que o contato da sua família com os libaneses vinha de longa data na cidade. E apesar de afirmar que, em geral, foram muito bem recebidos e acolhidos pela sociedade, ele contou que os libaneses sofreram perseguições, empreendidas, conforme já dito, pelo ex-prefeito de Paracatu, Diogo Soares Rodrigues (Primeira gestão de 1971-1973 e segunda de 1982-1988). Ele relatou que alguns libaneses chegaram a ser presos por não obedecerem a lei municipal que tentava regular os horários de trabalho nos fins de semana e nos feriados, além de serem suas lojas alvo de apreensão de mercadorias por forças policiais a mando dos funcionários do Município. Enfim, estas questões e outras levantadas pelo conjunto dos entrevistados serão problematizadas adiante.

FOTO 6: Dr. Joaquim Álvares Silva Campos em seu escritório advocatício.



Alexandre Gama (16.03.2018).

²⁷ Dr. Joaquim Álvares Silva Campos nasceu no ano de 1935 em Paracatu. Pertencente a uma importante família da cidade, os Neiva, ele afirmou que se lembra do contato dos libaneses com seus parentes desde muito cedo, quando tinha cerca de 7 anos de idade. Estudou direito em Belo Horizonte e, ao retornar para Paracatu, foi advogado de alguns dos libaneses paracatuenses. Ele foi entrevistado por mim no ano de 2017 em seu escritório.

Como nos relatos fala-se constantemente de perseguições e conflitos dos libaneses com os comerciantes locais, entendi que precisava também conversar com antigos comerciantes da cidade. Os cacos dessa história certamente deveriam estar espalhados, mas eu esperava encontrar o amontoado deles na Associação Comercial e Industrial de Paracatu e na Câmara de Dirigentes Lojistas (ACIPA-CDL). Quando cheguei em sua sede, entre as fotografias dos ex-presidentes da entidade, reconheci um rosto. Tratava-se de Aloísio Gomes Gonçalves²⁸, Lói, como é conhecido em Paracatu. Nossas famílias são próximas. Realizei entrevista com ele na sede da rede Jovem Lar, onde atua como gerente e, durante nossa conversa, ele me sugeriu também entrevistar o dono da rede, Agostinho Barbosa Filho²⁹, pois ele era amigo dos libaneses da cidade e os conhecia há muito tempo.

FOTO 7: À esquerda, o senhor Agostinho Barbosa, proprietário da rede Jovem Lar, em sua sede, em Paracatu. FOTO 8: À direita, o gerente da rede Jovem Lar, Aloísio Gomes Gonçalves (Lói).



Alexandre Gama (21.03.2018).

É interessante notar como o relato desses dois comerciantes trouxeram questões que problematizam estereótipos que são algumas vezes essencializados enquanto elementos identitários, nas narrativas sobre a imigração libanesa. Agostinho e Lói revelaram que são chamados de *turcos* pelas pessoas que passam em frente à loja e os

²⁸ Aloísio Gomes Gonçalves nasceu em Cristalina (Goiás) no ano de 1959 e, desde 1976 está diretamente envolvido com atividades no ramo comercial. Desde então, já trabalhou como funcionário em grandes lojas e teve seu próprio comércio. Em 1993 foi presidente da Associação Comercial e Industrial de Paracatu (ACIPA), ajudou a trazer o SEBRAE e o Banco do Comerciante para Paracatu. Hoje ele ocupa a função de gerente comercial da rede Jovem Lar, um grupo composto por 16 lojas espalhadas por cidades da região. A entrevista aconteceu em 19 de setembro do ano de 2017.

²⁹ Agostinho Barbosa Filho nasceu na região de Patos de Minas, em julho de 1937. Foi funcionário público por 10 anos no Departamento de Estradas de rodagem (DER-MG). Em 1971 abriu uma fábrica de picolé em Paracatu e na cidade de João Pinheiro. Deixou o serviço público para se dedicar integralmente aos seus próprios negócios, o que aconteceu no ano de 1973 quando montou, em Paracatu, a primeira loja da rede Jovem Lar. Desde então expandiu a rede por diversas cidades da região. A entrevista aconteceu na sede da rede Jovem Lar, em Paracatu, no dia 10 de outubro de 2017.

veem trabalhando antes das sete horas da manhã ou depois das dezoito: “Ô, filho de turco!” – gritam alguns pedestres, segundo eles, de forma carinhosa, para dar a entender que são pessoas muito trabalhadoras. Por outro lado, a professora Rita de Cássia afirmou em sua narrativa que a primeira coisa que os libaneses pediram para ela, logo que matricularam seus filhos na escola, foi para não os chamarem de *turcos*.

Em relação à turma dos libaneses que veio aqui para Paracatu, na primeira reunião que tivemos com a família, eles já nos disseram que *a única coisa que eles não admitiriam era serem chamados de turcos! Era um agravo ser chamado de turco* [ela falou isso com muita ênfase] e nós não compreendíamos o porquê disso! Isso aconteceu entre 1983 e 1984. Eles não admitiam. (Rita de Cássia Lopes Rocha, grifo meu).

Portanto, não dá para tratar a noção de *turco* como algo imóvel, estrito aos libaneses e seus descendentes.³⁰ É relacional em todos os sentidos: em relação ao seu referente (libaneses, descendentes ou brasileiros) e em relação a sua definição (ora pejorativa ora valorativa, a depender da época, do referente e, sobretudo, da ocasião).

Agostinho também narrou perseguições que sofreu do ex-prefeito de Paracatu, o mesmo que perseguiu e mandou prender os comerciantes libaneses. Ou seja, isso não se deu exclusivamente contra o grupo de imigrantes. Mas é interessante ressaltar que Agostinho também não era um paracatuense, mas um *outsider*, um *de fora* da cidade.³¹ Isso suscita várias questões.

Dentre outras questões que afloram em minhas memórias, destaco o período em que lecionei em um tradicional colégio particular de Paracatu. Lembro que ouvi a pedagoga Rita de Cássia Lopes Rocha fazer menção de algumas histórias envolvendo filhos de libaneses na escola. A partir dessa lembrança, optei por abranger essa professora na pesquisa, também realizando entrevista com ela.

Assim como Mohamad, Rita de Cássia³² se mostrou uma exímia narradora. Em vários momentos, ela reproduzia a fala “enrolada” (trocando o “p” pelo “b”), “*nós combra!*”, remetendo-se aos imigrantes que recebeu na escola durante os mais de 30 anos

³⁰ Esse é também um dos motivos de eu usar a expressão *turco* em itálico, pois em diversos momentos ela aparece como uma expressão de conotação pejorativa ou jocosa para se referir aos libaneses ou a alguns comerciantes locais.

³¹ As categorias *estabelecidos* e *outsiders* foram apresentadas na introdução deste trabalho.

³² Confira a pequena biografia de Rita de Cássia Lopes Rocha na nota 3.

de trabalho naquela instituição de ensino.³³ Ela testemunhou a interação entre algumas das crianças filhos e filhas de libaneses, que não sabiam falar o português, com os alunos da escola. A partir de seu relato, pude interpretar algumas práticas reproduzidas por essas crianças, por meio das quais podiam “negociar” sua presença e aceitação com os demais colegas da escola, no caso, a partir da culinária típica do Líbano. E não somente isso, mas também para articular elementos de sua etnicidade junto aos pais e mães de seus colegas de escola. A narrativa de Cássia possibilita compreender a entrada paulatina dessa cultura, por mais minoritária que fosse, no âmbito das relações comunitárias.

FOTO 9: Rita de Cássia Lopes Rocha, em sua sala de coordenação no Colégio Dom Eliseu Van de Weijer.



Alexandre Gama (18.11.2016).

Enquanto fazia essas entrevistas, obtive referências para procurar outros dois antigos personagens que trabalharam para os libaneses. Entrevistei um deles, o senhor Alfredo José Luiz,³⁴ em sua casa. Ele me contou como foi sua experiência, quando os libaneses ainda eram mascates em Paracatu. Na sua narrativa, percebi que era de fundamental importância a associação que os libaneses faziam com as pessoas locais. Sem elas, acredito, teriam tido muita dificuldade de se afirmarem e obterem o êxito que geralmente conseguiam nas vendas. Alguns detalhes contados pelo senhor Alfredo, como os conflitos intrafamiliares, as perseguições de grupos locais e as estratégias utilizadas

³³ Refletirei sobre essa estigmatização da língua e da fala desses sujeitos pelos paracatuenses mais adiante.

³⁴ Alfredo José Luiz trabalhou por mais de 30 anos com o principal comerciante libanês de Paracatu, Tamer Sammour. Exerceu atividades dentro da loja, na fazenda de seu patrão e contribuiu no treinamento dos sobrinhos que Tamer trazia de Khiam. A entrevista aconteceu em outubro de 2017.

por eles para afastarem a ação de fiscais em seus estabelecimentos, enriquecem o conhecimento acerca da imigração libanesa no interior do Brasil.

O senhor Ermecílio da Cunha Chaves³⁵ foi o empregado mais antigo dos libaneses. “Foi Ermecílio que ensinou para o Tamer a falar nossa língua e o ajudou a vender seus produtos, nas caixas, na rua Goiás”, disse Alfredo. Ermecílio teve mais de 40 anos de convivência com a principal família libanesa que chegou na cidade, na segunda metade do século passado. Além de ter ensinado a língua portuguesa para Tamer Sammour, também participou das viagens que Tamer fazia pelas fazendas e cidades vizinhas, sobretudo em épocas de festas e romarias, quando vendiam os produtos que traziam de São Paulo. Ele também relatou o que chamou de *sistema carrancista* antigo, das famílias tradicionais de Paracatu, que mantinham o controle político e econômico da cidade.

FOTO 10: À esquerda, o senhor Ermecílio em sua casa. FOTO 11: À direita, o senhor Alfredo, a quem os libaneses chamavam de *Arifreid*.



Alexandre Gama (respectivamente: 18.10.2017 e 20.10.2017).

Conforme explicarei, esses dois empregados, Alfredo (branco dos olhos verdes) e Ermecílio (preto), foram fundamentais para a estratégia de Tamer Sammour em sua luta contra a oligarquia paracatuense. Esse comerciante explorou o imaginário social brasileiro sobre miscigenação e igualdade racial enquanto negociava e construía os termos de sua inserção e presença, numa cidade onde seus concorrentes mantinham práticas publicamente racistas em seus estabelecimentos comerciais.

Curiosamente, ao longo da pesquisa também descobri que o primeiro emprego do meu pai havia sido com os libaneses e que minha avó paterna, costureira, trabalhava para

³⁵ Confira a pequena biografia de Ermecílio da Cunha Chaves na nota 4.

eles fazendo o concerto das roupas que eram vendidas em suas lojas. O relato do meu pai, Marcone da Silva Gama³⁶, revelou as estratégias de vendas nas lojas, os conflitos e preconceitos mútuos, por ele testemunhado naquele período, como funcionário.

Seguindo o *paradigma indiciário* de Carlo Ginzburg, eu continuava atrás dos rastros deixados por esses imigrantes na cidade. Foi aí que me lembrei de uma pequena lanchonete, a Cabana Lanches. Ela fica na Avenida Deputado Quintino Vargas, bem no centro comercial de Paracatu, onde vários libaneses já tiveram lojas e alguns ainda as mantêm. Sei desde pequeno que vários senhores se encontram naquela lanchonete todos os dias para conversar sobre temas variados como futebol, política, sobre a vida (dos outros), mega sena acumulada.

FOTO 12: À esquerda, Marcone da Silva Gama. FOTO 13: À direita, Sílvio Caldeira de Oliveira, proprietário da lanchonete Cabana Lanches.



Alexandre Gama (respectivamente, 25.10.2017 e 28.09.2017).

A entrevista com Sílvio³⁷ trouxe novas questões para serem problematizadas. Ele conviveu por muito tempo com vários libaneses que tiveram comércio na Avenida Deputado Quintino Vargas, onde se situa a lanchonete. Em determinado momento de sua narrativa, comentou sobre a resistência dos libaneses em atender aos feriados católicos. Enquanto todos comerciantes fechavam suas lojas, aqueles eram os únicos a manterem as portas abertas, prática que trouxe muita indisposição com os comerciantes locais. E apesar de todo tipo de pressão que sofriam, eles resistiam.

Sílvio comentou que mais tarde, os comerciantes acompanharam os libaneses em sua resistência contra os anseios do vereador e pastor Paulo Ribeiro, que havia conseguido

³⁶ Confira a pequena biografia Marcone da Silva Gama na nota 2.

³⁷ Sílvio Caldeira de Oliveira nasceu em maio de 1953, em Paracatu. Desde muito cedo esteve envolvido com o trabalho no ramo de lanchonetes em Paracatu. No ano de 1983 ele abriu seu próprio negócio: a Cabana Lanches. Eu o entrevistei na lanchonete, em outubro de 2017.

aprovar na Câmara de Vereadores o feriado da Reforma Protestante em Paracatu, no dia 31 de outubro, que ainda hoje é feriado municipal. Segundo Sílvio, isso deu um *reboiço* na cidade. O vereador mandou a polícia descer a avenida fechando as lojas, mas os libaneses resistiram e, num dado momento, juntamente com os demais comerciantes – os mesmos que antes os criticavam. Conforme se verá, os libaneses transformaram suas lojas em verdadeiras *trincheiras etnoculturais* onde mantinham um espírito de luta constante e resistiam às investidas da oligarquia local.

Por fim, entrevistei Ali Fayez Atie³⁸. Consegui chegar até ele por meio de um conhecido de minha família, chamado Wadyr, também descendente de libaneses. A princípio, Ali rejeitou participar da pesquisa – conforme seu filho tinha me explicado, ele evita falar sobre suas experiências com desconhecidos. Mas Wadyr insistiu (contou-me que havia exigido) que ele me recebesse em sua loja. Fiado nessa confiança entre os dois, procurei Ali em sua loja. Por três vezes ele marcou e desmarcou esse encontro. Mas creio que minha persistência foi maior do que sua resistência. Assim como aconteceu com o senhor Mohamad, acabamos por realizar mais de uma entrevista. E isso fez com que ele me recebesse com mais confiança. A narrativa de Ali Atie Fayez enseja várias reflexões sobre as questões que envolvem identidade.

FOTO 14: Ali Fayez Atie em sua loja (Loja Botafogo) na Avenida Deputado Quintino Vargas, em Paracatu. FOTO 15: Interior da Loja Botafogo.



Alexandre Gama (25.09.2017).

A forma como Ali expressa os elementos de sua identidade, sempre comparando em sua narrativa a condição de imigrantes libaneses e migrantes nordestinos, ou quando se mostra indignado ao ser identificado como turco – e não como árabe ou libanês –, enseja várias questões que podem ser problematizadas a partir de suas experiências

³⁸ Confira a pequena biografia de Ali Fayez Atie na nota 18.

diaspóricas. Suas narrativas ao lado de outras, como a dos brasileiros Agostinho Barbosa Filho e de Aloísio Gonçalves, que não se importam por serem chamados de *turcos*, já que para eles a expressão denota trabalhadores dedicados e incansáveis, revelam algumas questões já suscitadas pelos estudiosos da identidade e diferença. Em primeiro lugar, nota-se claramente a utilização da linguagem na criação das identidades e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas. *“As identidades são diversas e cambiantes, tanto nos contextos sociais nos quais elas são vividas quanto nos sistemas simbólicos por meio dos quais damos sentido a nossas próprias posições.”* (WOODWARD, 2014, p. 33).

Esses atos de criação linguística se traduzem em declarações de quem pertence ou não pertence a determinado grupo ou sociedade, de quem está ou não está incluído. Sendo assim, traduz-se em um sem número de classificações que procuram dividir e ordenar o mundo social em que se vive. Dividir e classificar sempre será uma forma de se hierarquizar grupos sociais, de forma que *“os pronomes ‘nós’ e ‘eles’ não são, aqui, simples categorias gramaticais, mas evidentes indicadores de posições-de-sujeito fortemente marcadas por relações de poder.”* (SILVA, 2014, p. 82).

Portanto, não estou aqui lidando com uma perspectiva essencialista que atribui à identidade uma essência que define o sujeito de forma fixa, unificada e permanente. Ao tomar as palavras de Ali Atie Fayez, vejo como pessoas da sociedade receptora tentam marcar os libaneses com o signo de *turcos*. E também como esses últimos reagem, relativizando o peso negativo da expressão tomando como exemplo as representações veiculadas na cidade acerca do nordestino. A expressão *turco* pode ganhar vários significados, sejam eles positivos ou negativos, a depender da circunstância, do tempo e do referente. O aspecto relacional e ambivalente da identidade denuncia seu caráter heterogêneo e de algo que estará sempre em um processo de construção. Nas palavras de Tomaz Tadeu da Silva:

A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder. (SILVA, 2014, p. 96).

Como definir personagens que se identificam com os diversos territórios que experienciam na diáspora, mas que não são identificados como tais, pela sociedade onde decidiram se fixar, nem com o lugar de onde saíram e nem com o lugar onde chegaram e estão? São sujeitos diaspóricos *multiterritorializados*, conforme explique anteriormente.

Alexandre: Mas a vontade do senhor seria retornar para o Líbano?

Ali: Olha, eu estive no Líbano esses dias, e eu tinha ficado 30 anos sem ir para lá. Por isso, eu não conhecia ninguém e ninguém me conhecia. *Quando estava aqui me chamavam de turco, quando estava lá me chamavam de brasileiro.* Lá me chamavam de estrangeiro também, como aqui no Brasil. *Não é fácil.*

Alexandre: Então, o senhor não é libanês para eles?

Ali: Não. Para o libanês, quem mora na Argentina é argentino, quem mora no Paraguai é paraguaio, quem mora no Brasil é brasileiro. (Ali Fayez Atie, grifos meus).

A identidade libanesa que o Sr. Ali reivindica para si não é reconhecida no Líbano e nem no Brasil. E aqui, ele, apesar de naturalizado brasileiro, não é reconhecido como tal. Para Stuart Hall, os estudos que se pautam numa reflexão que essencializa as identidades e diferenças são incapazes de compreender as estratégias dialógicas e as formas híbridas da cultura e das identidades (HALL, 2013, p. 383). Ainda para ele, a estética da cultura da modernidade é uma *estética diaspórica*, isto é, as culturas são “*irremediavelmente impuras*”, híbridas (HALL, 2013, p. 34-7).

Ao mesmo tempo que Ali Atie não é reconhecido como brasileiro ou como libanês, ele pode ser identificado como alguém que preserva em si características que fazem dele tanto um quanto outro. É nessa perspectiva que situo Liv Sovik, quando afirma que, para Hall, “*a identidade é um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada.*” (SOVIK. In: HALL, 2013, p. 16).

Todas essas questões teóricas e práticas serão aprofundadas ao longo da pesquisa. O que fiz até aqui foi demonstrar como o trabalho foi se desenvolvendo a partir do momento em que me propus a entrar no labirinto de memórias e histórias de Paracatu, tendo em mãos o novelo formado pelo fio da diáspora libanesa na cidade. Sob a (aparente) segurança e atenção voltada para esse fio narrativo, busquei os rastros, nas palavras de

Carlo Guinzburg, ou os cacos, para Walter Benjamin, deixados, dispersos ou amontados, por esses imigrantes quando de sua passagem pela cidade ou ainda hoje, com a permanência de alguns. Mas faltava buscar na outra ponta desse novelo, em Khiam, algumas questões que continuavam a alimentar e dar concretude nesse processo diaspórico.

Khiam está presente no imaginário desses personagens, seja para os libaneses ou para seus descendentes, como um território repleto de representações que cumprem a função de dar coesão para esses imigrantes e seus descendentes em Paracatu. Ao fim e ao cabo, é o imaginário dessa cidade que vai dar sentido para a presença desses libaneses em Paracatu. Por isso, considere fundamental ampliar meu trabalho de campo, indo à cidade de Khiam para compreender, de modo mais profundo, o feixe de relações dos personagens dessa diáspora.

1.3) OS CAMINHOS DA PESQUISA NO LÍBANO

No Líbano, tive a oportunidade de entrar em contato e conversar com várias pessoas e ao final realizei 15 entrevistas. A partir do Brasil, foram feitos dois contatos em Beirute. O primeiro, com Ahmed Mahmoud Rkein, primo de meu colega doutorando, Bruno Marangoni Martinelli, que também participa do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional. Nós utilizamos o aplicativo do WhatsApp³⁹ para nos comunicarmos inicialmente, de modo que por essa via pude então tirar dúvidas sobre o país, meios de deslocamento entre as cidades, custos, tipo de alimentação e formas de comunicação local, entre outras informações.

O segundo contato foi possível por meio dos vídeos que comecei a assistir no Youtube⁴⁰ que tratavam do tema sobre o Líbano. Fazendo pesquisa nas imagens e informações disponíveis nas redes, descobri o endereço de uma brasileira que é guia turística em Beirute. Trata-se de Carla Mussallam Al Masri⁴¹, com quem entrei em

³⁹ WhatsApp é um aplicativo de mensagens instantâneas e chamadas de voz para aparelhos do modelo smartphones. Por meio dele, os usuários podem ainda enviar imagens, vídeos e documentos em PDF (Portable Document Format).

⁴⁰ YouTube é um site que proporciona aos usuários da internet a possibilidade de criarem canais para compartilhamento de vídeos.

⁴¹ Carla Mussallam Al Masri, nasceu em São Paulo, capital, em 21 de outubro de 1966. Seus avós nasceram em *Saida* (Sidon). No ano de 1997 ela se casou no Brasil com um libanês e, naquele mesmo ano, se mudou para Beirute. Hoje ela é uma condutora de turismo no país. Eu a entrevistei entre os dias 2 e 4 de setembro de 2019, enquanto nos levava para conhecer algumas cidades e sítios arqueológicos libaneses.

contato também pelo WhatsApp, o que trouxe mais segurança para a construção desse intercâmbio, uma vez que eu teria então uma pessoa disponível para acompanhar-me nos primeiros dias de duas semanas de pesquisa no país, realizada do dia primeiro ao dia quinze de setembro do ano de 2019.

Nessa etapa inicial desta pesquisa, havia ainda a possibilidade de mais dois contatos: um em Beirute, onde morava o sobrinho do senhor Mohamad Abou Abbas, chamado Bassam Houssein Kanso, que havia passado por Paracatu em sua experiência diaspórica; e outro, o irmão do senhor Mohamad, de nome Ali Abou Abbas, que poderia nos receber em Khiam – ele também havia morado em Paracatu. Mas até a nossa chegada em Beirute, o senhor Mohamad não havia passado nenhum desses contatos, pois disse ter perdido o celular onde estavam os números de todos os seus parentes libaneses. Portanto, saí do Brasil sem nenhum contato em Khiam. Considerando que minhas informações indicavam ser Khiam uma cidade relativamente pequena, Carla se dispôs a se deslocar conosco até o sul do Líbano e lá, por meio do sobrenome da família, procurar por Ali Abou Abbas.

Explico que o emprego do pronome pessoal no plural (nós, conosco) se dá porque me refiro também a minha esposa, Gislane Glaciela Vasconcelos Costa Gama. Desde o princípio, quando ficou clara a necessidade de se fazer uma pesquisa de campo no Líbano, expliquei a ela que sua ida seria fundamental, por dois motivos. Em primeiro lugar, por sua facilidade de comunicação na língua inglesa. Conforme já sabíamos, além do árabe, os libaneses costumam falar o inglês ou francês. Em diversos momentos lá, o trabalho de tradução de Gislane foi fundamental. Em uma dada situação, eu falava em português, ela traduzia para o inglês e, uma libanesa que entendia o inglês traduzia em árabe para aqueles que desconheciam essas línguas.

O outro motivo para a importância de sua presença nesse momento da pesquisa: ela possibilitaria maior acesso às mulheres muçulmanas, que poderiam se mostrar mais reservadas caso eu estivesse sozinho. E, de fato, foi o que aconteceu. Algumas entrevistas aconteceram porque as muçulmanas convidavam Gislane para visitarem suas casas. Como eu ia junto, aproveitava para fazer algumas perguntas. Assim, sua presença contribuiu efetivamente para a obtenção de bons resultados nessa etapa da pesquisa, destacadamente, para o acesso à diversificação de experiências, portanto de narrativas.

Quando chegamos ao Líbano, no dia primeiro de setembro de 2019, o Hezbollah, partido político vinculado aos muçulmanos xiitas e com forte presença no sul do Líbano,

havia acabado de lançar alguns mísseis no norte de Israel. Dias antes, o grupo tinha derrubado drones israelenses que haviam invadido o espaço aéreo libanês. Na ocasião, o Hezbollah prometeu uma retaliação, sem avisar quando ela aconteceria. Pois isso aconteceu, para nossa apreensão, momentos antes de pousarmos na capital do país. Israel devolveu os ataques do Hezbollah bombardeando algumas áreas vizinhas de Khiam.

Assim que chegamos, a guia nos avisou que deveríamos aguardar o desenrolar dos acontecimentos, antes de rumarmos para o sul, até Khiam. Diante disso, temi pela continuidade dessa etapa da pesquisa, principalmente, a realização das atividades em Khiam. Durante essa espera, aproveitamos para estabelecer novos contatos e conhecer outras partes do Líbano. Foi assim que visitamos uma família de conhecidos da nossa guia, que viveram no Brasil, mas recentemente haviam retornado para o Líbano. Estavam situados em Majdal Anjar, no Vale do Bekaa. E como eu estava incerto sobre a visita à Khiam, decidi entrevistá-los. Foi assim que conhecemos o senhor Hachem Abdallah Beydoun, sua esposa Fátima Darwiche Beydoun e a filha, Randa Hachem Beydoun.⁴²

FOTO 16: Da esquerda para a direita: Gislane (minha esposa), Fátima, Randa, Carla (condutora de turismo), eu e o senhor Hachem. FOTO 17: De onde estávamos sentados em sua casa, Randa aponta para as montanhas do Anti-Líbano, por onde refugiados sírios tentam deixar o país para se refugiarem no Líbano.



Alexandre Gama (02.09.2019).

A casa dessa família fica em frente às montanhas do Anti-Líbano, formação que separa o Líbano da Síria. Foi ali que os entrevistei. São todos muçulmanos sunitas. A entrevista abordou vários temas relacionados à diáspora libanesa, à vida de mascate no

⁴² Hachem Abdallah Beydoun nasceu no Líbano em 10 de julho de 1950. A convite de seus parentes, mudou-se para o Brasil em 1974. Passou por várias cidades mineiras, trabalhando como mascate, até se estabelecer em Lavras. Ele contou que durante os quarenta anos em que permaneceu no Brasil, fez quinze viagens para o Líbano. O retorno definitivo não foi uma decisão dele propriamente, ou de sua esposa, Fátima Darwiche Beydoun, nascida em São Paulo, em 30 de dezembro de 1956. A decisão foi das filhas do casal, que queriam realizar seus estudos universitários no Líbano. Isso aconteceu em meados da década de 1990. Eu os entrevistei no dia 02 de setembro de 2019, na casa da família, em Anjar, Líbano.

Brasil, às redes sociais das quais fez parte no país, assim como às tensões decorrentes da experiência de retorno ao Líbano. Além disso, o fato de estarmos em frente à cadeia de montanhas que separa Líbano e Síria também ensejou discutirmos a situação dos refugiados.

Enquanto eu dava prosseguimento à pesquisa, o senhor Mohamad, em Paracatu, já havia conseguido o contato do seu sobrinho Bassam⁴³, em Beirute, de modo que então eu pude fazer contato e marcar um encontro no hotel em que estávamos hospedados.

FOTO 18: Entrevistei Bassam Houssein Kansa no hotel New York Suítes, onde fiquei hospedado em Beirute.



Alexandre Gama (03.09.2019).

Bassam demonstrou ter muito apreço pelo Brasil e, em especial, por Paracatu. *“Eu te digo”, disse ele, “quem bebe, quem toma a água do Brasil, nunca esquece! Olha, fui para os Estados Unidos, para a África, para Abu Dhabi, mas a verdade é que o tempo do Brasil, a gente do Brasil é diferente de tudo que conheço”*. Ele se dispôs a nos levar para Khiam dois dias depois do nosso encontro. Perguntei a ele se não seria preciso ter

⁴³ Bassam Houssein Kansa nasceu em Sarba Jounieh, Líbano, em 30 de maio de 1959. Apesar de ter nascido nessa cidade, toda sua família é de Khiam. Seu tio, Mohamad Hassan Abou Abbas foi quem o levou para o Brasil em 1976 quando Bassam tinha 16 anos. Moraram entre Paracatu e Unaí por cerca de um ano. Em seguida ele foi morar em São Paulo com outros parentes. Retornou para o Líbano para acompanhar seu tio adoentado. Depois disso passou por Abu Dhabi (cinco anos), Sudão (três anos), se casou no Líbano com uma libanesa natural do Kuwait e em 1990 retornou ao Brasil, onde permaneceu pelo espaço de um ano até voltar para o Líbano novamente. Entrevistei Bassam no dia 03 de setembro de 2019, no hotel onde nos hospedamos em Beirute. Ao contar com o decisivo apoio dele para entrar em Khiam, uma segunda entrevista foi realizada, durante a viagem que fizemos juntos para lá, no dia 05 de setembro. Uma última entrevista foi feita com ele, desta vez no Brasil, quando nos encontramos entre os dias 28 de fevereiro e 01 de março de 2020, momento em que ele visitou Paracatu. Seguramente, os dois últimos encontros tiveram mais um caráter de conversações do que de entrevista.

uma autorização para entrar na cidade, uma vez que se encontra dentro de uma região de conflito, conforme havia ficado sabendo. Ele disse que não. Então, no dia determinado, rumamos para o sul do país.

Aproveitei a viagem para conversar e fazer várias perguntas. Mas quando entramos na região onde fica Khiam, fomos parados em uma barreira do exército libanês. O soldado nos pediu nossa autorização. Entregamos nosso passaporte e, em árabe, ele nos explicou que não poderíamos seguir viagem, pois não tínhamos autorização para entrar naquela área. Realmente haviam me informado que era necessária essa autorização, que deveria ter sido obtida previamente numa determinada agência do governo localizada em *Saida* (Sidon). Carla, nossa guia durante os primeiros dias no Líbano, havia se encarregado dessa tarefa, mas como Bassam disse que não precisaríamos dela, não mais nos preocupamos.

Bassam desceu do carro e fez um telefonema. Pouco depois, o soldado nos liberou. Ele então nos explicou que havia ligado para seu pai, em Khiam, o senhor Houssein Abed Rida Kansa⁴⁴, pedindo que intermediasse a questão. Seu pai então ligou para um dos ministros do governo, de quem era muito amigo, e pediu para que tratasse da questão, liberando-nos. E foi o que aconteceu. Pouco depois o soldado veio ao carro, onde eu e minha esposa estávamos aguardando, nos entregou nossos passaportes e seguimos para Khiam.

FOTO 19: O senhor Houssein Abed Rida Kansa, 93 anos, e sua esposa, irmã do senhor Mohamad, Fouzia Abou Abbas.



Alexandre Gama (05.09.2019).

⁴⁴ O senhor Houssein Abed Rida Kansa nasceu em Khiam, no ano de 1926. Ele serviu no exército libanês por 33 anos. Quando chegamos em Khiam, ele não permitiu que nos hospedássemos num hotel, sediando nossa estada, de modo que permanecemos em sua casa durante toda a etapa da pesquisa no sul do Líbano.

Após nos instalarmos, Bassam nos levou para conhecer sua família, sua mãe, Fouzia Abou Abbas, e seu tio, Ali Abou Abbas, que viveu um período de sua vida em Paracatu, ambos irmãos do senhor Mohamad, que já nos aguardavam. Uma de suas tias ainda não havia chegado, em função de compromissos religiosos com a *salat* do meio dia, uma das cinco orações feita pelos fiéis em veneração a Deus. Bassam nos levou na casa de cada um de seus parentes, momento em que eu e todos que estávamos ali ficamos muito emocionados.

Enquanto filmava com o celular, pedia que enviassem alguma mensagem para o senhor Mohamad, no Brasil, visando compartilhar com ele, quando retornasse, esse encontro. Todos os familiares que conheci têm muito apreço e saudades do senhor Mohamad, de modo que, durante essa apresentação inicial, alguns parentes choraram. Emocionamo-nos junto com eles, apesar de não compreender a língua árabe, mas sentíamos, no coração, a carga emocional das palavras pronunciadas no encontro. Há mais de 50 anos que Mohamad não visita Khiam. Sua irmã, Fouzia, nossa anfitriã, disse que não sabe se estará viva quando ele voltar. Duas irmãs de Mohamad disseram para Bassam que, ao me receberem em suas casas, sentiram como se tivessem recebendo a pessoa do Mohamad.

FOTO 20: Da esquerda para a direita, Ali Abou Abbas, sua irmã mais velha, Baderenam Abou Abbas, Bassam Kanso e eu.



Alexandre Gama (05.09.2019).

Em Khiam, não busquei apenas realizar entrevistas, mas deixei-me conduzir por algo que compreendia ser o olhar de um etnólogo. Para o antropólogo Michel Agier, nesse

modo de olhar, tanto os grandes acontecimentos como os pequenos momentos da vida são transformados em uma riqueza.

Uma cultura em formação, uma política dos lugares, uma inovação social (...) as dores, as alegrias, as interrogações das pessoas que ele encontra e, sobretudo, suas respostas aos problemas, às vezes, às desgraças, que se apresentam a elas, constituem a base e a ‘matéria’ de sua reflexão. Eis aqui a outra dimensão do ofício: tudo o que aprende lá, o etnólogo o mostra aqui. Ele traz o que aprende de sua viagem para comparar, mas sobretudo para aproximar, fazer dialogar, mostrar o que existe de comum nesse mundo de diferenças. O que faz dele um antropólogo: sua pesquisa visa construir um saber sobre o humano, de alcance universal. (AGIER, 2015, p. 10).

À medida que prosseguia com minhas observações e entrevistas, me dei conta de que estava diante de questões muito maiores, suscitadas a partir de questões locais. A questão das fronteiras e dos refugiados, a diáspora, a luta pela sobrevivência em uma terra sob constante ameaça, os interesses internacionais, a política de memória dos locais, a construção, negociação e ambivalência dos projetos identitários, a representação da alteridade, as fronteiras culturais, enfim, questões que, conforme Michel Agier, me remetiam constantemente a uma reflexão sobre o humano e que poderiam ter alcance mais universal.

Meus diálogos iniciais com Ali Abou Abbas⁴⁵ foram marcados pela vivacidade das lembranças de suas experiências no Brasil. Ele se divertia contando as histórias que viveu em Paracatu, falava das festas, do navio que pegou para vir para o Brasil, de como ele soube aproveitar a vida, diferentemente de seu irmão Mohamad que, segundo ele, somente vivia para o trabalho: “*Isso não é vida!*”, dizia ele.

Ali Abou Abbas foi apenas um dentre tantos libaneses, muçulmanos xiitas, dessa pesquisa cujas experiências estão fora da *grande narrativa da imigração árabe no Brasil*, que enquadra essas pessoas dentro de uma vida devotada ao trabalho e comprometida de

⁴⁵ Ali Abou Abbas nasceu em Kham, em 05 de dezembro de 1944. Emigrou para o Brasil em 1964 para trabalhar na área comercial junto com seus irmãos, Mohamad Hassan Abou Abbas e Abdul Al Saheb Abou Abbas (o Roberto Saheb). Retornou para o Líbano em 1966. Em 1968 migra para o Brasil novamente, onde permaneceu até 1974, quando retornou ao Líbano e casa-se com uma conterrânea. Volta para o Brasil neste mesmo ano, mas a morte de sua filha em 1977 interrompeu seu projeto de permanecer no país. Depois disso, decidiram retornar definitivamente para Kham, onde permanece até os dias atuais. Entrevista feita em Kham entre os dias 05 e 08 de setembro de 2019.

forma fanática com a religião.⁴⁶ Quando conheci sua casa, ele me mostrou em sua biblioteca, fotografias que revelavam seus diversos momentos no Brasil e os amigos que fez aqui. Ele emocionou várias vezes. “*Minha vida foi toda no Brasil. Aqui eu não tenho vida. Eu sinto muita falta do Brasil*”, disse Ali. Ele veio para o Brasil em 1964, retornou em 1966. Voltou para o Brasil novamente em 1968, mas, seis anos depois, um acontecimento trágico fez com que ele retornasse definitivamente para o Líbano, onde permanece até hoje. Mesmo assim, ele confessou: “*Juro por Deus, eu gosto morrer lá*”. Ali é um sujeito diaspórico, percebe-se o quanto se sente deslocado naquela sociedade.

Ali Abbas vinha nos visitar e nos levava para conhecer a cidade. Em um desses dias, recebemos a visita de Kamel Hassan El Rahim⁴⁷, que nos contou que vem todos os anos a Khiam, onde hoje constrói uma casa para passar um período do ano com sua esposa. Ele não pensa em retornar definitivamente para a cidade natal, mas dividir períodos do ano entre o Líbano e o Brasil. Sua experiência e de outros narradores nos levam a questionar a ideia de que esses imigrantes almejassem o retorno para sua cidade de origem, por verem esse momento como o fechamento de um ciclo, a volta para casa, para junto da família (OSMAN, 2006). Pessoas como Kamel são sujeitos diaspóricos, estão entre um lugar e outro e, conforme mencionei anteriormente, se veem conectados aos vários territórios por onde passaram. Sujeitos *multiterritorializados*. O sentido da vida de Kamel está essencialmente vinculada, ao mesmo tempo, a Paracatu e a Khiam.

⁴⁶ Me refiro ao conjunto de narrativas sobre a imigração árabe, que aqui discuto sobretudo nos capítulos segundo e quarto, que predominou, com algumas exceções, durante todo o século XX, e que tendeu a: (1) refletir sobre o fenômeno da diáspora sírio-libanesa a partir das narrativas memorialistas construídas pelos imigrantes pioneiros; (2) seguir as questões postas em destaque pelos trabalhos de Clark Knowlton e Oswaldo Truzzi, focados nas preocupações assimilacionistas e no interesse pelos exemplos de sucesso econômico e social do grupo; (3) construir a representação do mascate e fenícios para corresponder aos anseios do pensamento social brasileiro da mestiçagem e da democracia racial, tendência que também explica a tentativa de se omitir dessa memória coletiva os conflitos resultantes de sua inserção na sociedade brasileira; (4) estudar a temática como um processo migratório e não como um fenômeno diaspórico, de forma que, enquanto o primeiro se mostra interessado nas negociações da etnicidade do imigrante em suas interações com a sociedade receptora, o segundo aponta para uma etnicidade transnacional; (5) narrar a experiência diaspórica dos imigrantes muçulmanos em oposição à experiência de cristãos libaneses, que tendeu a ver o conjunto de muçulmanos como mais isolacionistas, praticantes da endogamia diaspórica e mais inflexíveis nas suas práticas e rituais religiosos. Conforme veremos no quarto capítulo, isto não se confirmou na experiência dos muçulmanos xiitas que se estabeleceram em Paracatu.

⁴⁷ Kamel Hassan El Rahim nasceu em Khiam no ano de 1949. Aos 18 anos, em 1967, emigrou para o Brasil, na companhia de seu irmão que já residia no país desde 1962. Iniciou sua atividade comercial em Campos Altos (MG) com um estabelecimento no ramo de tecidos. Em 1969 mudou-se para Araxá onde iniciou sua atividade no comércio de sapatos. Hoje, Kamel se considera um empresário bem-sucedido. A entrevista ocorreu em Khiam no dia 06 de setembro de 2019.

FOTO 21: À esquerda, duas vizinhas que vieram visitar a senhora Fouzia. Kamel entre a senhora Fouzia e Ali.



Alexandre Gama (06.09.2019).

À noite, a senhora Fouzia chamou seu outro irmão, Khalil Abou Abbas, para nos visitar. Em um momento quando estávamos todos na sala – todos conversando em árabe, sem a presença de Ali – entendi que ele nos chamou para encontrar com sua sobrinha, Ola Abou Abbas, que havia retornado do Brasil. Eu sabia apenas que Ola vivia em Khiam. Gislane decidiu permanecer em casa para descansar, mas eu entrei no carro e segui com o senhor Khalil, que parava em alguns lugares, naquele final de dia e início de noite, explicando em árabe alguns aspectos relacionados a esses locais.

Nessa mesma noite entrevistei Ola Abou Abbas⁴⁸. Foi reconfortante encontrar com alguém que falava o português. Ela pediu para que não fizesse registro fotográfico daquele momento.⁴⁹ Dois dias depois, eu e Gislane fomos a sua casa e fizemos uma segunda entrevista, quando aproveitei para tirar algumas dúvidas e esclarecer algumas questões sobre a dinâmica de vida dos moradores e algumas que envolviam a cidade, que ainda não havia conseguido compreender até o momento.⁵⁰ Aquela primeira entrevista

⁴⁸ Ola Abou Abbas nasceu em Khiam, em 01 de junho de 1985. Com cinco anos, seu pai, Ahmad Abou Abbas, (irmão de Mohamad, Ali e Abdul Saheb) levou toda a família para o Brasil. Ela morou em Cristalina (100 quilômetros de Paracatu) e Santa Helena de Goiás (GO), Foz do Iguaçu (PR) e, por último, em São Paulo, onde permaneceu por 12 anos. Retornou para o Líbano com seu marido, natural de Beirute. Hoje, separada, vive em Khiam com seus dois filhos. Fiz duas entrevistas com Ola, todas em Khiam: uma no dia 06 de setembro de 2019, na casa de seu tio Ibrahim, e a outra no dia 08 do mesmo mês, na sua casa.

⁴⁹ Ola foi a única narradora que pediu para não ser fotografada. Ela estava com o *hijab*, o lenço usado para cobrir os cabelos, e preparada para seguir para a mesquita. Para todos aqueles que participaram desta pesquisa, sempre depois de fazer a apresentação do que era meu estudo e explicar sua finalidade, pedia a autorização para fazer o registro das entrevistas por meio de sua gravação e fotografia. Além de também pedir autorização específica para utilizar os dados e fotografias no trabalho. Farei uma reflexão sobre a produção dessas entrevistas na terceira parte deste capítulo.

⁵⁰ Ola mora sozinha com os dois filhos. Ela não poderia me receber se eu estivesse sozinho. Registro a importância da presença da minha esposa nessas ocasiões. Enquanto fazia a entrevista, Gislane destinava total atenção para os narradores. Havíamos conversado sobre isso previamente. Enquanto eles falavam, ela

teve de ser interrompida quando Ola disse que estava na hora de iniciar as orações na mesquita. O senhor Khalil me levou de volta para a casa do senhor Houssein.

FOTO 22: O senhor Khalil, na casa que construiu no lote que pertence ao senhor Mohamad, seu irmão. Foi aí que entrevistei Ola. FOTO 23: Na parte alta de Khiam, ele parou o carro, descemos e apontava para as montanhas ao fundo dizendo: “*Philastin! Philastin!*”. Eu repetia a palavra em português num gesto de confirmação de que eu estava compreendendo o que ele me mostrava: a Palestina – eles se negam a se referir a região como Israel.



Alexandre Gama (06.09.2019).

Quando retornei para casa, encontramos as famílias do outro irmão de Bassam, chamado Hassam, e de suas irmãs, Samia e Samar, que haviam chegado de Beirute para passar o final de semana em Khiam. Apenas Bassam permaneceu na capital. Com esse grupo passamos a nos comunicar melhor, pois a esposa de Hassam, Oumama Haidar, e todas suas três filhas, além da Samar, falavam inglês, além do árabe. Samia falava francês, mas seu filho, Bassem Soufan, também falava inglês. Aproveitei o momento para conversar com eles e entrevistá-los também. Isso foi feito ali mesmo, de forma coletiva. Eu pedia explicações sobre o Líbano, algumas políticas públicas, a questão dos refugiados, a presença de estrangeiros e de retornados no país e eles iam respondendo, como se estivéssemos numa roda de amigos.

Conhecer esse grupo familiar foi um momento muito importante para a pesquisa, pois me permitiu conversar com outra geração da família do senhor Mohamad. Pude ouvir a perspectiva de seus sobrinhos sobre as questões que estão sendo colocadas pela pesquisa. Naquela noite, também conversamos sobre a relação entre muçulmanos sunitas e xiitas, entre estes e os cristãos. A todo instante tentavam nos convencer de que

assentia com a cabeça e, quando o assunto envolvia algo sobre o Brasil, ela também participava. Sobretudo nos momentos em que essas entrevistas se davam em um ambiente de maior informalidade, como uma conversa entre amigos, o que comumente aconteceu entre nós e as pessoas que entrevistamos no Líbano. Quando éramos autorizados, era ela que se incumbia de fazer o registro fotográfico desses momentos.

praticamente não existe essa divisão de muçulmano xiita ou sunita – apesar de eu perceber sua existência, conforme se verá ao longo do trabalho.

FOTO 24: Na foto à esquerda, a senhora Fouzia e Oumama, ambas de *hijab*. Gislane, minha esposa entre elas. Ao lado de Oumama, suas três filhas. FOTO 25: A foto à direita, mostra o outro lado da sala, onde estavam Bassem Soufan (à esquerda) e seu amigo, Ali Fayat (à direita).



Alexandre Gama (06.09.2019).

Ali Zayat⁵¹ e Bassem Soufan⁵² são amigos, o primeiro é um muçulmano sunita e o segundo xiita. Comentei sobre a representação que os brasileiros fazem dos muçulmanos, como se estes fossem pessoas radicais. Foi aí que nos falaram da relação com amigos cristãos, da forma como interagem com eles em algumas de suas celebrações, participando inclusive do Natal. Oumama Haidar⁵³ disse que vai em algumas missas, quando convidada, e que os cristãos fazem o mesmo, indo até a mesquita. Ela também criticou a forma como os EUA e Inglaterra generalizam a imagem do Estado Islâmico, DAESH (acrônimo árabe para o Estado Islâmico) para todo o Islã. “*O islã não é isso!*”, afirmou ela.

Em Khiam, as relações sociais, as políticas de memória, o ambiente privado da casa, as práticas religiosas, a cultura de forma geral, estão irremediavelmente marcadas pela estética diaspórica (HALL, 2013, p. 36). Determinadas narrativas pressupõe a “*construção de uma fronteira de exclusão (...) e de uma oposição rígida entre o dentro e*

⁵¹ Ali Zayat, de vinte e sete anos, nasceu em Beirute em 25 de maio de 1992. Muçulmano sunita, ele continua morando na capital do país onde está concluindo o curso superior em Gestão de Negócios numa Faculdade particular. A entrevista foi realizada no dia 6 de setembro de 2019, em Khiam.

⁵² Bassem Soufan, muçulmano xiita, nasceu em Jouwaya, em 03 de março de 1995. Hoje, com vinte e dois anos, ele também vive em Beirute, onde concluiu seus estudos e formou-se em Gestão de Hotelaria. Eu o entrevistei no dia 06 de setembro de 2019, juntamente com Ali Zayat, em Khiam.

⁵³ Oumama Haidar nasceu em Baalbek, Líbano, em 18 de junho de 1969, mas foi criada em Khiam. Ela é uma muçulmana xiita, como todos os entrevistados de Khiam, casada com o irmão de Bassam Kanso, Gassan Houssein Kanso. Trabalha no Centro de Tecnologia de Informação em Organização Estatística (*Infomation technologie in statistics organization*). Colhe dados da população por meio de entrevistas para produzir estatísticas sobre o país. Ela tem um irmão que vive na Venezuela. Entrevistei Oumama nos dias 06 e 09 de setembro, em Khiam.

o fora” (HALL, 2013, p. 36) quando se leva em consideração a construção da diferença entre o *nós*, cristãos, e o *eles*, muçulmanos. Essa perspectiva que se assenta numa compreensão binária da diferença e no estabelecimento dessas fronteiras não dão conta das complexidades geradas pelos trânsitos e experiências transnacionais que acontecem nesses lugares fortemente marcados pela diáspora. Conforme explicarei nos dois últimos capítulos, observa-se em Khiam a constituição de um *território diaspórico*.

Na medida em que minha experiência em Khiam me levava a questionar meus próprios valores e tudo aquilo que imaginava saber sobre os muçulmanos e essa parte do Oriente Médio, eu rememorava algumas leituras de antropólogos os quais estudei na época em que lecionei uma disciplina introdutória desse campo do saber, em uma faculdade particular em minha cidade. Ao mesmo tempo em que assistimos a ascensão de Estados-nacionais e partidos de extrema direita construindo muros, físicos e imaginários, para defender e fixar seus pretensos projetos hegemônicos de identidades étnicas, a experiência em Khiam me conduziu para o lado oposto, o que me fez lembrar das palavras do antropólogo Michel Agier sobre o ofício desse pesquisador e a questão identitária e cultural: “*O que os antropólogos oferecem como perspectiva a partir da constatação da infinita diversidade das culturas e das sociedades não é a fixação artificial e ficcional das diferenças absolutas, não é o apartheid cultural.*” (AGIER, 2015, 12).

Khiam é um território de múltiplas fronteiras, físicas e culturais. Da sua parte mais alta, avistamos a Palestina, onde se encontra o Estado de Israel, e a Síria. Ambos territórios são objeto de disputas e interesses internacionais, numa rede que envolve conjuntos variados de atores em diversas pontas: de um lado, os xiitas e o partido do Hezbollah, juntamente com os interesses do Irã; de outro, os sunitas e a Arábia Saudita. Há também os interesses sírios do presidente Bashar al-Assad, e, além disso, há Israel e Estados Unidos, que, em algumas situações, se unem com os sauditas.

Novamente retomo os escritos sobre a experiência de Michel Agier em suas reflexões sobre suas pesquisas de campo. Para ele, o olhar do etnólogo, esse pesquisador que imerge em uma sociedade para estudá-la na prática, enquanto convive entre eles, deve se deslocar do centro para observar dinâmicas e criações que surgem em suas “fronteiras”. Estar em Khiam me exigiu um pouco desse olhar.

Assim, quando todo mundo busca se diferenciar em um contexto progressivamente mais “mundializado” em toda parte, e logo mais comum, o etnólogo deve se voltar para o seu trabalho. Aprofundar ainda a análise, deslocar o olhar do “centro” (o abrigo virtual e não encontrado da identidade) em direção às fronteiras: relações, misturas e conflitos têm lugar entre os indivíduos, os grupos, as nações. Essas trocas “fronteiriças” fazem viver a menor diferença contradizendo o fechamento aparente das estratégias identitárias: dirigimo-nos sempre a um outro para clamar nossa identidade.” (AGIER, 2015, p. 15).

Estar em Khiam é estar nas fronteiras. Fomos algumas vezes até a casa de Ali Abou Abbas para vê-lo. Em algumas dessas vezes fomos acompanhados por alguns dos familiares de nosso anfitrião – o que nos deu a sensação de que o senhor Houssein não nos queria deixar andar sozinhos pela cidade. Na primeira vez que chegamos em sua casa, nós o encontramos ajoelhado no tapete fazendo sua oração. Parecia acompanhar a oração do *sheik* pela televisão.

A essa altura, apesar de a pesquisa anunciar uma reflexão sobre a diáspora libanesa a partir da experiência dessas pessoas em duas cidades, Paracatu e Khiam, alguns dos temas trazidos à tona pelos narradores – como a situação dos refugiados, os vínculos econômicos transnacionais do Líbano e de Khiam, em particular, com outros países do Oriente Médio e de outros continentes – me levou a refletir novamente sobre as narrativas registradas em Beirute. Por isso, quando saímos de Khiam, combinei de encontrar com Ahmed Mahmoud Rkein⁵⁴, o primo de meu colega do programa de pós-graduação, para conversarmos sobre esses temas. Nessa oportunidade, ele e sua mãe, Míriam Martinelli Rkein, nos levaram para conhecer o *Central Military Club*.

Quando eu estava em Khiam, vários narradores de minha pesquisa comentaram que alguns problemas locais, como a falta de emprego para os mais jovens, não eram uma particularidade da cidade, mas também eram encontrados no restante do país e em sua capital. No encontro com Ahmed e sua família, coloquei essas questões em debate. Eles reafirmaram a prática de jovens buscarem trabalho em outros países e da importância dessas pessoas na manutenção de suas famílias no Líbano.

⁵⁴ Ahmed é filho de Míriam Martinelli Rkein e Mahmoud Rkein. Ele nasceu em Nova Iorque, nos Estados Unidos, em 1993 e hoje, cursa medicina na Beirut Arab University (BAU). Nos encontramos em Beirute, no dia 10 de setembro de 2019, quando ele e sua mãe nos levaram para passarmos o dia no clube militar Central Military Club.

FOTO 26: O senhor Mahmoud Rkein e sua esposa, a senhora Míriam Martinelli Rkein, pais de Ahmed.



Alexandre Gama (11.09.2019).

Míriam e o senhor Mahmoud⁵⁵ se dispuseram a nos levar para conhecer outras cidades do sul do país, oportunidade ímpar para conhecer a região de onde saíram a maioria dos muçulmanos xiitas que vieram para o Brasil no início da segunda metade do século XX. E nesse deslocamento eu pude observar a presença de acampamentos de refugiados em cidades controladas por muçulmanos sunitas, outras áreas dominadas pelo Hezbollah, algumas das principais cidades litorâneas do sul do país, assim como as cidades bíblicas de *Saida* (Sidon) e *Sur* (Tiro). As reflexões sobre os dados e experiências que tivemos nesses lugares se encontram no Capítulo 5 desta tese.

Por um lado, entrevistar o senhor Mahmoud, um muçulmano xiita de Nova Iorque, possibilitou-me refletir sobre o grupo com o qual vinha dialogando para além das fronteiras Khiam e Paracatu. Por outro, transitar entre cidades e lugares, ao longo do território libanês, assim como observar o comércio tradicional de cidades como Tiro e Sidon, os *suks*, como são chamados seus tradicionais mercados, foi fundamental para que eu pudesse compreender as lojas dos comerciantes libaneses em Paracatu como uma expressão local que reflete as referências do universo cultural dos *suks* do sul do país. As lojas não eram simplesmente estabelecimentos comerciais. Por meio delas, na forma

⁵⁵ Mahmoud Rkein nasceu em Beirute, em 22 de março de 1954. Em 1971, com 17 anos foi para os Estados Unidos, com visto de estudante. Se tornou um empresário do ramo de construções de edifícios. Lá, conheceu e se casou com a senhora Míriam Martinelli Rkein, uma brasileira que nasceu em 31 de dezembro de 1957 na cidade de Itaguaçu, no Espírito Santo. Ela, uma cristã católica romana e ele, um muçulmano xiita. Eles viveram por lá até o ano 2000, quando então a família veio para Beirute. Mahmoud é, segundo sua esposa, um “muçulmano nova-iorquino”, procurando com isso justificar sua facilidade em usar expressões ou gírias norte-americanas ao longo de nossas conversas. Eu os entrevistei no dia 11 de setembro de 2019 enquanto fazíamos uma viagem pelas cidades litorâneas mais ao sul do Líbano (Tiro e Sidon).

como eram organizadas, como se dispunham os produtos em suas prateleiras e em suas calçadas, os libaneses expressavam o cenário típico da região de onde haviam saído.

Quando a oligarquia política e econômica paracatuense tentou enquadrar essas lojas dentro de regras locais, que interferiam diretamente na forma como dispunham e organizavam seus produtos nas calçadas, os libaneses se recusaram a se submeter. Como explicarei mais à frente, eles fizeram desses lugares *trincheiras etnoculturais* de onde resistiam e não aceitavam recuar. Foram anos de conflitos em Paracatu, numa situação que envolveu ações na justiça, sequestro de mercadorias dos imigrantes por parte do prefeito e prisões dos três principais comerciantes libaneses da cidade. Compreender a relação dessas lojas em Paracatu com os *suks* no Líbano me possibilitou localizar esses conflitos dentro de um contexto maior de pequeno choque de civilizações ou culturas.

O diálogo com Míriam resultou em sua indicação para outra conversa, desta feita com Bassam Jameel Haddad⁵⁶, o presidente da União Líbano-Brasileira (ULB). Ela entrou em contato com ele e intermediou nosso encontro, que aconteceu em seu escritório, onde também funciona a Casa Gastronômica *Cuisine LisaS*, na cidade de Antelias, a cerca de cinco quilômetros de Beirute.

FOTO 27: Bassam autografa o livro *O Brasil pela perspectiva dos libaneses e descendentes* (2018).



Alexandre Gama (12.09.2019).

⁵⁶ Bassam Jameel Haddad nasceu em Rashaya El Wadi, no Líbano, em 1957. Saiu do país no contexto da Guerra Civil, no ano de 1983, emigrando para o Brasil, onde trabalhou no campo comercial. Depois que ele e sua esposa brasileira retornaram para o Líbano no ano de 1997, trabalharam com design de joias, atividade que herdou de seu pai e, em 2015, criou a União Líbano-Brasileira que se propõe a intensificar a comunicação e os laços entre os dois países. Eu o entrevistei no dia 12 de setembro de 2019.

Na ocasião, antes de falar sobre alguns temas mais atuais, Bassam fez questão de narrar a história do povo libanês a partir de alguns de seus principais referenciais identitários: os povos fenícios, a particularidade diaspórica dos libaneses explicada a partir de alguns elementos históricos e a chegada dos árabes na região. A partir de suas narrativas atentei-me para questões ainda não consideradas pela pesquisa.

Ao final da etapa de pesquisa em Kham e após retornarmos ao Brasil, reencontrei novamente com a família do senhor Mohamad para entregar-lhes os presentes que seus parentes haviam enviado. A partir das informações em audiovisual registradas em Kham, elaborei um vídeo com as mensagens enviadas pelos parentes. A oportunidade de mostrar esse material a Mohamad, em sua loja, mostrou-se igualmente emocionante. Em diversos momentos ele chorou, ao mesmo tempo em que traduzia as mensagens transmitidas na língua árabe.

No final de janeiro de 2020, Bassam Houssein Kanso veio ao Brasil com a família. Ficou a maior parte desse tempo em São Paulo, na casa de seu tio, Ibrahim Abou Abbas⁵⁷. Entre o final de fevereiro e início de março, eles estiveram em Paracatu, quando nos encontramos novamente e eu pude aprofundar minhas reflexões sobre a experiência da diáspora junto a Bassam. Também me foi possível entrevistar seu tio.

FOTO 28: Dalal, o senhor Ibrahim e seu sobrinho, filho do senhor Mohamad, Yasser Hassan Abou Abbas. FOTO 29: À direita, Dalal, Bassam, o senhor Mohamad e eu.



Alexandre Gama (02.03.2020).

⁵⁷ Ibrahim Abou Abbas nasceu em agosto de 1947 e foi trazido ao Brasil pelo seu irmão, Abdul Al Saheb Abou Abbas, conhecido aqui simplesmente pelo nome Roberto, o mesmo que havia convidado o senhor Mohamad para realizar a imigração anos antes. Ele chegou ao Brasil em 1973 e se estabeleceu por um tempo em Uberlândia. Entre 1974 e 1976, permaneceu em Paracatu e depois acompanhou seu irmão até Manaus, onde montaram um comércio na região. Em 1995, Ibrahim se casou com Dalal Youssef, sua conterrânea, em Kham. Eles moram em São Paulo. Eu o entrevistei durante sua estadia em Paracatu, entre os dias 28 de fevereiro e 01 de março de 2020.

Os encontros com Bassam, em Paracatu, aconteceram em diversas ocasiões e lugares: algumas vezes na casa do senhor Mohamad, outras no restaurante de um hotel e, ainda, na fazenda de uma das filhas do senhor Mohamad (as fotos representam o dia que passamos juntos, nessa referida fazenda). Em todas essas ocasiões, eu aproveitava para esclarecer dúvidas que permaneciam em aberto, num estágio já avançado de trabalho e reflexão. A tese ainda ensejava questões que permaneciam sem respostas.

Conforme se observa, também utilizo nesta pesquisa acervos fotográficos particulares e registros fotográficos que realizei durante a pesquisa. Além disso, recorro a outros documentos iconográficos que, no meu entender, foram fundamentais durante a pesquisa de campo, tanto em Paracatu quanto em Khiam. Fundamentais porque não estão aí para preencher “lacunas” ou ilustrar o que se narra. Ao contrário, as imagens são elas mesmas narrativas, textos imagéticos que, assim como a escrita, são utilizadas para descrever aquilo que, no campo, nessas duas cidades, eu observava e contemplava pelo olhar.

Ao comparar o fotógrafo com o antropólogo, a cientista Roseane de Andrade afirmou que “*o antropólogo é um fotógrafo que escreve aquilo que vê*” e, para endossar a reflexão, citou uma pergunta do antropólogo Étienne Samain: “*o antropólogo não pode escrever com a imagem sobre o assunto de sua dissertação ou tese de doutorado?*” (ANDRADE, 2002, p. 18-19). Ao longo do trabalho, muitas dessas imagens são, conforme já dito, também minhas observações, de modo que, em alguns momentos, escrevo e reflito *sobre* elas e, em outros, *com* elas (ANDRADE, 2002, p. 20).

Escrevo *sobre* elas, quando no escritório onde Tânia Silva nos narrou suas experiências, chamo a atenção e reflito sobre a posição do símbolo que revela a etnicidade libanesa de Tamer Sammour – o símbolo da bandeira libanesa em formato de um brasão – disposto acima daquele que o identificava como cidadão paracatuense: título de Cidadão Honorário que a Câmara Municipal de Paracatu lhe conferiu. Também faço isso ao refletir sobre os quadros e imagens dispostos nas casas de algumas famílias libaneses em Khiam que remetem às suas conexões e experiências diaspóricas, ou naquelas que estão espalhadas pela prisão-museu de Khiam. Neste último caso, vejo que tais imagens estão ali para mobilizar a consciência das pessoas, para lembrá-las, outras vezes para testemunhar ou representar ausências ou presenças ausentes. “*As fotos*”, afirma Susan Sontag, “*sobretudo as de pessoas, paisagens, de paisagens distantes e de cidades*

remotas, do passado desaparecido – são estímulos para o sonho.” (SONTAG, 2004, p. 26).

Em outros momentos, escrevo *com* essas imagens, como nas fotografias que registrei dos mercados tradicionais do sul do Líbano e das lojas comerciais dos libaneses em Paracatu, revelando o quanto estas eram organizadas de forma a espelhar as representações desses espaços tradicionais libaneses. O mesmo farei ao descrever a cidade de Khiam com suas ruas e edifícios, alguns de seus aspectos geográficos, com destaque para suas montanhas, vales e plantações, ou a manifestação da *Ashura*, lançando mão de registros fotográficos para descrever esses lugares e essa celebração xiita.

Portanto, as fotografias não são percebidas nesta pesquisa como meros fragmentos imagéticos que registram uma parte da realidade ou das experiências vividas. Para além do debate que se limita a discutir a pretensa verossimilhança entre a fotografia e o real, compreendo que essas imagens fotográficas, conforme Kossoy (2007), são antes práticas sociais e, como tais, constituem-se a partir de um processo de produção de sentidos dado, *a priori*, pelos sujeitos que ocupam lugar de destaque nessas imagens e pelo fotógrafo responsável pelo registro e, *a posteriori*, pelo leitor.

1.4) AS TRANSFORMAÇÕES DE NATUREZA SUBJETIVAS QUE EXPERIMENTEI AO LONGO DA PESQUISA

Antes da pesquisa, apesar de estudar o tema e acumular algumas leituras sobre os muçulmanos no Oriente Médio, o trabalho de campo em Khiam colocou em xeque aquilo que imaginava conhecer sobre as pessoas na região. Isso me surpreendeu de tal modo que considero que essa experiência me impactou de maneira mais profunda. Eu e minha família somos cristãos⁵⁸, apreciadores da diversidade cultural do país em que vivemos, e

⁵⁸ Não denominacionais. Evitamos a expressão “evangélicos”, por essa palavra representar, ainda mais fortemente nos dias atuais, uma dada teologia político-religiosa que avança sobre vários terrenos do Estado brasileiro: tentativa de controle da pauta moral do Estado; alianças desses grupos com partidos da extrema direita; apoio incondicional às causas sionistas no Oriente Médio. No Brasil isso se tornou mais forte a partir da eleição do Presidente Jair Messias Bolsonaro, para o mandato que se iniciou em 2019, em grande medida eleito com o apoio de vários setores do segmento religioso evangélico, com a promessa de apoiar os interesses de Israel e transferir a embaixada brasileira de Tel Aviv para Jerusalém. O assunto foi largamente debatido e divulgado pelas mídias brasileiras: “*O pastor Silas Malafaia, líder da igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo, afirmou na tarde deste domingo, 30 [12.2018], que o apoio eleitoral da comunidade evangélica ao presidente eleito, Jair Bolsonaro, só ocorreu por causa do apoio do capitão da reserva a Israel*”. PORTAL EXAME: <exame.abril.com.br/brasil/malafaia-agenda-pro-israel-assegura-apoio-de-evangelicos-a-bolsonaro/>. Acesso em: 27.11.2019. Esses grupos *evangélicos-sionistas* são veículos de visões orientalistas (estigmatizante, racista, intolerante) que circulam no Brasil e ajudam a

sempre dialogamos com conterrâneos que professam outras identidades religiosas. Mesmo julgando ser essa experiência pessoal e familiar suficiente para me distanciar de preconceitos em relação à cultura árabe, não fui poupado de ser confrontado com estereótipos e representações orientalistas⁵⁹ arraigados à minha percepção inicial sobre as diferenças étnico-culturais e históricas que se apresentaram durante a pesquisa. Três experiências podem ser destacadas como especialmente marcantes.

Primeiro, quando Ali Abou Abbas, ao saber que eu não era tabagista, perguntou-me se eu era um *shi'a* (um muçulmano xiita). O que parecia ser um tipo de piada ou brincadeira, inicialmente, expressava, de fato, um trocadilho com a representação pública que os brasileiros constroem acerca deles. Pouco depois, fui igualmente surpreendido com a reação dos jovens Bassem Soufan e Ali Fayat, ambos muçulmanos, que estranharam o fato de eu e minha esposa não fumarmos, nem bebermos e, aos finais de semana, priorizarmos nossos compromissos com as atividades da igreja. Bassem nos mostrou vídeos dele cantando em alguns lugares, incluindo aí restaurantes. Quando o convidei para vir para o Brasil, ele respondeu: “*Vou ficar no Líbano. Aqui é mais divertido!*”.

No campo religioso, ficou em destaque a experiência junto a Mahmoud Rkein e sua esposa, ele, muçulmano xiita, ela, católica, na prática devocional à Maria, mãe de Jesus, uma das figuras centrais da crença religiosa católica. Esse, certamente, foi um momento importante de confronto com nossa perspectiva ainda presa a determinados imaginários sociais religiosos que veiculam fronteiras rígidas entre esse constructo político-narrativo denominado Ocidente⁶⁰ (“cristão”) e as sociedades médio-orientais (“muçulmanas”). Estávamos diante de uma realidade mais diversa e complexa do que supúnhamos existir entre os muçulmanos, em um país no Oriente Médio.

E foram nesses momentos que me questionei interiormente, quando me senti deslocado em relação à minha própria formação cultural. Eu e minha esposa fomos profundamente tocados por essa experiência de entrar em contato com ‘o outro’, de viver a diferença, de sermos nós os estranhos nessa relação.

consolidar um imaginário de *demonização* do mundo árabe, dos palestinos, e dos muçulmanos de modo geral, vistos como inimigos dos cristãos e do Estado de Israel. Essa corrente orientalista supõe rígidas fronteiras entre o cristianismo e o Islã e, por extensão, entre os cristãos e os muçulmanos.

⁵⁹ Sobre os imaginários orientalistas, conferir também a nota 16.

⁶⁰ Sobre Ocidente, conferir nota 15.

Aliás, várias vezes, lembrei-me do conceito elaborado por François Laplantine no seu conhecido manual de introdução aos estudos antropológicos, *Aprender antropologia* (2007). A perplexidade que experimentamos a partir do nosso contato com aquele que está distante nos leva a perceber aquilo que é aparentemente evidente como “*infinitamente problemático*” (LAPLANTINE, 2007, p. 21). Esse contato, segundo ele, essencial para a formação do antropólogo, irá conduzi-lo para a experiência do estranhamento (*depaysement*), mas não uma admiração e espanto por algo que lhe seja distante, e sim por algo que é a sua própria formação e identidade cultural.

Disso decorre a necessidade, na formação antropológica, daquilo que não hesitarei em chamar de “estranhamento” (*depaysement*), a perplexidade provocada pelo encontro das culturas que são para nós as mais distantes, e cujo encontro vai levar a uma modificação do *olhar* que se tinha sobre si mesmo. De fato, presos a uma única cultura, somos não apenas cegos à dos outros, mas míopes quando se trata da nossa. A experiência da alteridade (e a elaboração dessa experiência) leva-nos a *ver* aquilo que nem teríamos conseguido imaginar, dada a nossa dificuldade em fixar nossa atenção no que nos é habitual, familiar, cotidiano, e que consideramos “evidente”. (LAPLANTINE, 2007, p. 21).

Esse *estranhamento* de que fala Laplantine foi experimentado em diversos momentos, nesses dias vividos no Líbano. O contato com muçulmanos xiitas, a experiência dentro das mesquitas, as orações feitas pelos *sheiks*, a partir das *jami* (mesquita central) transmitidas pelos potentes alto-falantes no alto da *manara* (as torres da mesquita, minaretes), as *salat* (orações diárias) feitas em casa, o registro de alguns comportamentos ascéticos e as diversas práticas religiosas que observamos ao longo desse período, devo dizer, não nos despertaram perplexidade. Mas tudo isso colaborou para que em diversos momentos questionássemos a nós mesmos e repensássemos sobre nossa cultura, nossas práticas religiosas, nosso lugar no mundo, nossa experiência de vida, a maneira como supomos compreender o ‘outro’.

A sensação de conforto proporcionado por uma aparente e ilusória unidade cultural em nosso país escapou-nos naqueles dias e se tornou profundamente problemático. Acredito que essa seja a ponta do *iceberg* do que de fato seja viver como um sujeito diaspórico. Um viver onde nada seja evidente, onde a experiência do conforto proporcionada por uma ilusória sensação de unidade cultural seja cintilantemente passageira (ou não exista) e onde o ser humano, enquanto indivíduo e sujeito social,

experimente em sua vida as diversas naturezas do desconforto gerada por essas experiências de deslocamentos culturais.

1.5) REFLEXÕES SOBRE A REALIZAÇÃO DAS ENTREVISTAS

Ainda se tratando de aspectos metodológicos, para a realização e produção das entrevistas para esta pesquisa, utilizei um conjunto de reflexões teóricas e metodológicas de trabalhos acadêmicos realizados com base nas contribuições do campo da chamada história oral. Levando em consideração o caráter amplo e complexo, algumas vezes polêmicos, da produção deste tipo de saber, passo a uma breve análise dos autores e autoras com quem estabeleci um diálogo para a produção desta pesquisa.

Para a pesquisadora Verena Alberti, a história oral se realiza num terreno multidisciplinar e, *“dependendo da orientação do trabalho, pode ser definida como método de investigação científica, como fonte de pesquisa, ou ainda como técnica de produção e tratamento de depoimentos gravados.”* (ALBERTI, 2013, p. 24). No caso da presente pesquisa, entendo-a como método de investigação científica que, ao ser utilizado, produz fontes que, dependendo da perspectiva teórico-metodológica, podem ser denominadas de narrativas, relatos, depoimentos, testemunhos sobre o tema estudado. Neste trabalho, encaramos os resultados das entrevistas como narrativas de experiências na diáspora, e seus personagens, narradores-pensadores que rememoram no presente suas experiências individuais e coletivas passadas, articuladas com o *agora*, com o momento atual (MAGALHÃES, 2013; NUNES, 2005).

Já Valentina da Rocha Lima entende que a história oral é *“o momento da história se fazendo a partir do trabalho destes dois sujeitos [entrevistador e o entrevistado], e porque ela é um momento da história se fazendo, é um ato de criação, que altera a realidade social em que é criada.”* (LIMA, 1983, p. 12). Ela defende que a história oral possibilita a experiência do vivido e não o fato em si. Por isso, a autora afirma que a história oral busca, *“além do registrado, aquilo que esquecidos e elites tem para dizer, e como o dizem a informação de que são depositários uns e outros; a visão e a versão dos autores, suas referências e seus imaginários.”* (LIMA, 1983, p. 4-5). Em geral, os libaneses e alguns descendentes que entrevistei em Paracatu não acreditavam que poderiam contribuir com a pesquisa porque não teriam *“nada de importante”* para contar. Mesmo quando eu explicava que o relato de sua história de vida era o mais importante

para a pesquisa, ainda assim tinham dificuldade de concordar. Isso porque, em geral, essas histórias e memórias de pessoas comuns não estão inscritas nas narrativas predominantes que narram os acontecimentos da cidade.

Para Verena Alberti, a própria aceitação da história oral como campo de pesquisa e produção de um conhecimento acadêmico resulta da crítica aos domínios tradicionais da academia. Essa aceitação foi proporcionada, segundo ela, pela superação do domínio da visão positivista da história e da quase “*sacralização do documento escrito*” por essa corrente. Isso fez com que o depoimento oral fosse deixado de lado por ser visto como imbuído de uma subjetividade danosa, sujeito a erros e falhas de memórias, sendo assim, sem valor de “*prova.*” (ALBERTI, 2013, p. 26).

Valentina Lima ressalta que as mudanças ocorridas na década de 1970, no campo das ciências sociais, tais como questionamentos aos parâmetros rígidos do conhecimento científico, a preocupação com o indivíduo, o interesse pela história do cotidiano, o interesse na preservação das culturas em desaparecimento, a preocupação com a memória dos esquecidos, negros e mulheres, sobretudo, proporcionaram um retorno à história oral, haja vista essa metodologia já ser explorada por antropólogos, em seus estudos etnográficos, desde o final do século XIX. Esse processo deu início ao que ela chama de democratização de temas, sujeitos e formas de saberes (LIMA, 1983, p. 4).

Tal democratização está intimamente relacionada à forma como os chamados grupos minoritários tem se levantado para reivindicar seus direitos e construir suas memórias. E, neste caso, lembramos que estamos diante de palavras (minoridade/maioria) cujos significados vão muito além do usualmente trabalhado no campo da estatística. Tampouco deve-se considerá-las entidades naturais. Neste caso, refiro-me a construções semânticas que tentam inferiorizar determinados grupos sociais em detrimento de outros. Para Dipesh Chakrabarty:

Algumas construções e experiências do passado permanecem ‘menores’ no sentido em que sua própria incorporação dentro de narrativas históricas as converte em passados de ‘menor importância’ face aos entendimentos dominantes daquilo que constitui o fato e a prova daquilo que caracteriza a prática dos historiadores profissionais” (CHAKRABARTY, 2005, p. 214).

Em geral, a história dos libaneses em Paracatu é ignorada e, quando é referenciada, tende a ser inferiorizada ou menosprezada em comparação à história de outros grupos de imigrantes, como os japoneses e holandeses. Além disso, também chamo a atenção para a posição periférica das narrativas desses imigrantes quando comparadas àquelas construídas a partir de comunidades mais expressivas, como as de São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte. Durante minha pesquisa, a esposa do senhor José Nasar expressiu claramente essa percepção. *“Ninguém sabe muito sobre a presença dos libaneses aqui na cidade, porque não são agricultores como os japoneses ou holandeses!”*. Sinais claros de memórias em disputa que se dão em Paracatu. Nessa perspectiva, essas memórias estariam dentro daquilo que Chakrabarty chamou de “passados subalternos”: *“Tais passados ‘menores’ são aquelas experiências do passado a que tem de ser sempre atribuída uma posição ‘inferior’ ou ‘marginal’, quando traduzidas para a linguagem do historiador acadêmico.”* (CHAKRABARTY, 2005, p. 214).

Sendo assim, como estou diante de uma minoria⁶¹ em Paracatu, cujas histórias não são reconhecidas ou lembradas pela memória oficial da cidade ou pela grande narrativa que se produziu sobre a diáspora libanesa no Brasil, emprego a metodologia da história oral para ouvi-los narrar suas histórias, para retomar um passado que continua em aberto. Da mesma forma procedi no Líbano, ao buscar a experiência daqueles sujeitos que, por viverem a diáspora, são muitas vezes mal compreendidos e rejeitados, tanto nos lugares por onde passaram quanto em sua terra de origem. A seguir, apresento algumas reflexões sobre o uso da metodologia de história oral, a partir da experiência desta pesquisa.

Como método de pesquisa, a história oral responde aos objetivos de uma investigação acadêmica, cujas narrativas podem ser centrais no processo de produção do conhecimento buscado, ou então podem ter apenas um caráter complementar nesse processo. Por outro lado, esse recurso metodológico pode ser utilizado apenas para a produção de documentação para alguma instituição, de pesquisa ou não, cujas narrativas farão parte de um acervo sobre determinado tema de interesse da sociedade. Neste caso, o objetivo de tal pesquisa seria o de produzir fontes que deverão ser acessíveis ao público pesquisador. Em qualquer desses casos, temos uma produção intencional de documentos

⁶¹ Lembro que não me refiro à uma minoria numérica, mas a condição social desses sujeitos. Para o antropólogo L. Wirth, as minorias se constituem a partir da presença de algum grupo dominante que se impõe por meio de seu status social mais elevado, destinando àqueles, *“tratamento diferente do dispensado aos demais membros da sociedade em que vive.”* (AZEVEDO, 2012, p. 310).

históricos, a partir de uma relação dialógica entre pesquisador e narrador. É desta relação que emerge a reconstrução de experiências vividas por homens e mulheres sobre fatos e situações de interesse coletivo. É nesse encontro que a interpretação vai se fazendo, se reconstruindo pelo trabalho de rememoração do narrador.

A partir dessa baliza, destaco minha experiência, situações durante a pesquisa que me exigiram respeito e postura ética em relação aos posicionamentos dos narradores. Trago para esse debate as percepções do senhor José Nasar, quando foi enfático numa postura etnocêntrica, generalizante em relação aos brasileiros: “*Na verdade, o brasileiro até hoje não tem responsabilidade, não! São poucos. O brasileiro leva a vida no harém, não pensa no futuro, só pensa no dia de hoje. Brasileiro não é como americano, como libanês ou judeu... Os libaneses são todos trabalhadores! Guerreiros mesmo!*”. Percebo nesta narrativa os ecos de representações negativas construídas ao longo da história do Brasil sobre o que seria o brasileiro.

Creio que, além de expressar a forma como o senhor José Nasar afirma sua etnicidade a partir dos supostos diferenciais em relação aos brasileiros, sua fala revela aspectos de certo pensamento social nacional que descreveu indígenas como indolentes e a mestiçagem como danosa para a formação social do país, além de também perceber em sua fala ecos de personagens da literatura, como Macunaíma, de Mário de Andrade. Mesmo considerando tudo isso, não me cabia questionar naquele momento as colocações de José Nasar. Evitei, assim, gerar constrangimento que pudesse inibir sua liberdade de exposição de ideias.

Vários autores mencionam a importância da produção de roteiros para o bom andamento do trabalho e das entrevistas, entretanto, lembram que tais roteiros não devem ser fechados nem funcionar como uma *camisa de força*, mas flexíveis, porque lidamos com memórias em movimento, que lembram, esquecem, ou esquecem, lembram, cuja ordem e sequência narrativa acaba sendo organizada também pelo narrador. Assim, os roteiros devem funcionar como uma orientação, como expressão daquilo que levantamos e estudamos antes de começar o trabalho de campo (NUNES, 2005). Por isso, devem ser abertos a modificações e devem ser repensados constantemente à medida que as entrevistas se desenvolvem, uma vez que “*o trabalho com história oral é constantemente retroalimentado: conforme avançamos em sua realização, voltamos para modificar algo de seu início.*” (ALBERTI, 2013, p. 177, 180).

Durante o desenvolvimento desta pesquisa, encontrei dificuldade em seguir roteiros pré-elaborados. Especialmente diante de bons narradores, tendo em vista que suas falas dão conta de diversos assuntos que estavam ou não previstos em momentos diferentes do roteiro. Em alguns momentos, depois de concluído um assunto/tema, eu solicitava para o narrador esperar alguns instantes, para que pudesse conferir se já havia feito todas as perguntas preparadas para a entrevista.

Depois que o relato gravado era transcrito, no momento de sua leitura, surgiam novas questões que não estavam previstas e, neste caso, impunha-se a necessidade de mais de um retorno aos entrevistados. Saí do Brasil com um roteiro para as entrevistas no Líbano, entretanto, quando lá cheguei, cada narrador impunha uma dinâmica própria para aquele momento, de modo que diversas questões não previstas foram incorporadas às entrevistas que fiz naquele país.

Bronislaw Malinowski, em seu trabalho etnográfico com os Papua-Melanésios da Nova Guiné, já havia mencionado a importância de se flexibilizar a aplicação de roteiros e esboços à medida que se desenvolve uma pesquisa dessa natureza. Em sua experiência, ele relata: “*De fato, elaborei um esboço da instituição Kula pelo menos meia dúzia de vezes enquanto me encontrava no campo e nos intervalos entre minhas expedições. De cada vez que o fazia surgiam novos problemas e dificuldades.*” (MALINOWSKI, 2013, p. 27). Portanto, roteiros e esboços de forma geral, de fato, não podem funcionar como uma *camisa de força* para o pesquisador.

Nesse debate, é interessante observar que, depois de décadas de experiências em produção de entrevistas efetuadas no Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC), da Fundação Getúlio Vargas, Verena Alberti substituiu a expressão *versão* (do entrevistado) por *narrativa, relato, entrevista*. Isso aconteceu por dois motivos: primeiro, para se evitar que se tome a expressão *versão* como algo muito particular, como por exemplo, “*essa é minha versão dos fatos*”, frase que tem o tom de reivindicação da verdade; e segundo, para se evitar que se tome como algo menor, suscetível de erro, como em “*Ah, isso é a versão dele!*” (ALBERTI, 2012, p. 163).

Para ela, afirmar que essas entrevistas são versões poderia retirar delas sua especificidade de documento. E, em se tratando de fonte, a questão central, no seu entendimento, é o contexto de produção de dados, de criação desta fonte. “*Não basta considerar o enunciado; é preciso refletir sobre as condições de enunciação.*”

(ALBERTI, 2012, p. 162). O entrevistado, segundo a autora, fala levando em consideração esse interlocutor (entrevistador) e as instituições que estão por traz dele.

Por diversas vezes, antes de me responderem alguma questão ou iniciar a entrevista, os entrevistados voltavam a me perguntar o objetivo do trabalho. Essa situação aconteceu sobretudo entre os entrevistados brasileiros. Percebi que isso não acontecia simplesmente porque haviam se esquecido ou porque eu não havia explicado suficientemente bem sobre o objetivo da pesquisa, mas queriam se certificar disso devido ao conteúdo das informações que passariam a narrar a partir daquele momento.

No Líbano, isso foi menos comum e acredito que por três motivos. Por um lado, o fato de eu ser brasileiro e não estar vinculado a nenhuma instituição libanesa fez com que tivessem mais segurança de falar de assuntos que não seriam divulgados em seu país – alguns falaram abertamente e teceram críticas sobre políticas públicas do governo, sobre a questão dos refugiados, os conflitos na fronteira, as intervenções estrangeiras no país e sua influência nos partidos políticos e a posição do governo em relação ao Hezbollah. Por outro, acredito que a presença de minha esposa nesses momentos trouxe menos formalidade para as entrevistas, que ganhavam conotações de simples conversas com um casal de brasileiros. Por fim, sobretudo com a maioria dos narradores de Khiam, havia uma ponte afetiva estabelecida entre nós e os familiares do senhor Mohamad Abou Abbas.

Portanto, todos esses fatores me deu a sensação de ter tido mais liberdade para desenvolver as entrevistas naquele país do que aqui no Brasil. De qualquer forma, isso leva-me a concordar com Verena Alberti, para quem *“a entrevista de história oral é sem dúvida contingente – um momento único, com circunstâncias únicas, que produz aquele resultado único, como ocorre com muitos documentos e fontes na história.”* (ALBERTI, 2012, p. 165).

Jeanne Marie Gagnebin, a partir do pensamento de Walter Benjamin, compreende que o narrador e o ouvinte fazem parte de um mesmo processo de construção da narrativa, uma vez que geralmente tendemos a ver o ouvinte como alguém de fora dele. Nas palavras de Gagnebin: *“Essa bela definição destaca a inserção do narrador e do ouvinte dentro de um fluxo narrativo comum e vivo, já que a história continua, que está aberta a novas propostas e ao fazer junto.”* (GAGNEBIN, 1994, p. 11).

Para a professora Nancy Magalhães, o entrevistador é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto, opondo-se à ideia de neutralidade nesse tipo de pesquisa. No trabalho com a história oral, o ato do pesquisador também deve ser percebido como um “*ato de criação*” (MAGALHÃES, 2013, p. 157-158). Mas isso não quer dizer que ele não tenha de considerar com muito cuidado a natureza de suas intervenções e, até mesmo, sua presença, no transcorrer do processo de construção conjunta da narrativa.

Malinowski optou por se mudar para dentro do território do grupo que estudava para conviver com eles, até que sua presença não mais representasse uma interferência negativa e constrangedora dentro do grupo dos Papua-Melanésios da Nova Guiné. Para ele, tratava-se de fazer uma imersão cultural, para experimentar o cotidiano e os valores daquele povo (MALINOWSKI, 2013, p. 20). Minha experiência no Líbano, com contato breve com essa cultura, em espaços urbanos, áreas fronteiriças, não tem a equivalência daquela vivida por esse autor, embora seus ensinamentos se fizessem presentes e muito me auxiliaram no trabalho de campo. Contudo, algumas dimensões da prática de Malinowski se aproximaram muito mais do trabalho de campo que realizei dentro da cidade onde nasci. Os meandros percorridos para acessar alguns dos narradores, adentrar às suas casas, construir a confiança para se chegar aos diálogos, observar mais, perguntar menos, enfim, foi algo muito mais longo, carregado de dúvidas e incertezas.

Nesse sentido, o caso mais emblemático se deu com Ali Favez Atie. Seu próprio filho havia me falado que ele não me receberia; outros entrevistados me aconselharam entrar na loja dele e comprar alguns produtos, para iniciar uma relação de cliente/vendedor e então interagir com seu ambiente e, neste caso, o que me vinha à mente era Malinowski entrando naquela ilha e seus esforços para se aproximar dos nativos. Eu não tive a mesma coragem para entrar na ilha/loja sem que alguém me introduzisse à “liderança local”. Somente por meio da mediação de outro descendente libanês, Wadyr, amigo de Ali e padrinho de um dos meus irmãos, foi que ele aceitou me receber e então criei coragem para procurá-lo.

De qualquer forma, esse contato não foi nada fácil. Fui três vezes à sua loja, uma em sua casa e ele sempre protelava o momento da entrevista: “*Volte domingo. Moro aqui em cima da loja. É só interfonar!*”, disse ele na primeira vez. No domingo, do interfone, eu então ouvia: “*Estou com pessoas em casa. Dia muito complicado. Volte na segunda-feira.*”. E na segunda-feira: “*Terça-feira, às três da tarde. Vou te ajudar no seu trabalho.*”

Pode vir. É que segunda é um dia mais difícil.”. Como fui persistente, a entrevista acabou acontecendo. Essa foi a forma como consegui registrar a narrativa de Ali Fayez Atie.

E antes que esqueça de registrar, sim, também comprei produtos na loja dele nas duas vezes em que estive por lá para fazer a entrevista. Enquanto escolhia uma peça de roupa, “sentia-me” Malinowski tentando ser agradável, tentando gerar um vínculo com esse “nativo”. Era nisso em que eu pensava. Mas na segunda vez que voltei, enquanto pegava mais uma peça para comprar, minha estratégia foi logo percebida. Ali disse para mim: *“Não precisa comprar todas as vezes que você vier para me entrevistar”*. Nesta hora, para “quebrar o gelo”, soltei uma gargalhada. Desconversei. Mas, definitivamente, já não havia mais tensão entre nós! O clima era de colaboração.

Para Malinowski, esse contato seria um importante princípio metodológico de *sucesso* da pesquisa etnográfica, porque reduziria significativamente a interferência do sujeito (no caso dele, estranho aos nativos) sobre o objeto de sua pesquisa (os nativos), uma vez que os papuas deixaram *“de se interessar, recear ou mesmo de ficar condicionados”* pela presença do pesquisador (MALINOWSKI, 2013, p. 21-22). Considero isso como um princípio que pode ser aplicado por nós pesquisadores que empregamos metodologia de história oral, uma vez que, sempre que possível, criar um ambiente de informalidade e cumplicidade durante as entrevistas favorece a construção da narrativa. Se vivemos na mesma cidade onde a pesquisa ou parte dela se desenvolve, como foi meu caso, encontrar com o narrador por mais de uma vez tornou nossa relação mais estreita, a confiança recíproca mais profunda.

Em Paracatu, encontrei-me com Mohamad Abou Abbas e Ali Fayez Atie diversas vezes e, a cada novo encontro, sentia a relação mais forte e mais próxima. As conversas se davam em ambientes mais informais e com naturalidade. Havia neles uma disposição em narrar fatos novos. O retorno a alguns narradores para uma nova conversa ou uma segunda parte da entrevista foi essencial neste trabalho.

No Líbano eu poderia ter vivenciado com mais profundidade as questões relativas ao momento da realização das entrevistas, mas não tive tempo suficiente para fazer um trabalho com característica etnográfica.⁶² Portanto, em alguns casos, os encontros se

⁶² Estamos no primeiro ano do governo de Jair Messias Bolsonaro, marcado pelos diversos contingenciamentos na área da educação e ataques aos cursos vinculados às ciências humanas. Por isso, eu mesmo arqueei com os custos dessa viagem, o que me impossibilitou a permanência por um maior período de tempo no Líbano.

deram uma única vez. Em Khiam, dado o apoio e acolhimento que recebi das famílias, foi possível mais de um encontro com alguns narradores, com aproximação paulatina, a cada vez. Ao contrário do que aconteceu com os entrevistados no Brasil, não consegui fazer devolutivas das entrevistas.⁶³

Dentro desse escopo metodológico, esclareço que utilizei algumas ferramentas que foram fundamentais na minha pesquisa de campo. Apesar de em alguns momentos procurar os narradores de forma despreziosa, sem qualquer material nas mãos, em geral, levava comigo para esses momentos um roteiro de perguntas que havia elaborado previamente em conjunto com meu orientador, a partir das questões que surgiam das leituras feitas sobre o tema. À medida que as entrevistas aconteciam, o roteiro se expandia para contemplar outros temas e assuntos.

Além do roteiro, também utilizei duas outras ferramentas no trabalho de campo: um caderno e um celular. O primeiro para fazer anotações sobre as circunstâncias em que aconteciam as entrevistas, as informações que recebia enquanto não estava gravando a fala do narrador. Era também o lugar em que eu registrava o momento em que o narrador fazia algum gesto em determinado momento da fala, um silêncio mais demorado, um sinal dado pela esposa ou pelo esposo, a depender do caso. Enfim, registrava aquilo que a gravação não conseguia captar. O celular me possibilitava gravar o áudio das entrevistas, fazer o registro fotográfico e, em algumas situações, utilizei aplicativos de “blocos de notas” como uma espécie de caderno de campo. No Líbano, utilizei dois smartphones. Um para fazer o registro do áudio das entrevistas e outro como caderno de campo. Todas as noites naquele país, antes de dormir, eu retornava às anotações que havia feito ao longo daquele dia, às vezes de forma apressada, pelas circunstâncias em que nos encontrávamos. Era neste momento que eu completava as informações e anotava alguns acontecimentos ou situações que não haviam sido registradas.

É importante atentar para a devida manipulação dessas ferramentas durante as entrevistas, buscando evitar ao máximo dispersões. Anotações no momento em que o narrador é entrevistado e a manipulação desses instrumentos de gravação podem inibir ou fazê-lo desconfiar do próprio entrevistador (ALBERTI, 2013, p. 206-207). É exatamente o que ressalta Malinowski, ao afirmar que de vez em quando é aconselhável

⁶³ Depois de transcrever toda a entrevista realizada com os narradores, eu levei para que cada um pudesse ler e sugerir possíveis mudanças e correções. Em alguns casos, eles pediam para que eu mesmo fizesse a leitura para eles. Somente depois dessa etapa, eu pedia para que assinassem um documento autorizando a utilização daquela narrativa para esta pesquisa.

que “o Etnógrafo ponha de lado a máquina fotográfica, o bloco de notas e o lápis e intervenha no que está a se passar”, isto é, participe, não como observador, daquilo que estuda (MALINOWSKI, 2013, p. 33-34).

Na minha primeira experiência, já percebi isso. Logo depois de iniciar minha primeira entrevista com José Nasar, quando fui escrever algo em meu caderno de campo, ele parou de narrar e perguntou se tinha alguma coisa errada no que ele estava narrando. As anotações feitas no momento da gravação não me pareceram adequadas. Elas provocam constrangimento e receio de que alguma coisa não esteja saindo como deveria. Mas neste caso, isso não se dava somente pelas anotações em si, mas porque um pesquisador, um estudioso de uma determinada universidade, estava diante de um entrevistado com idade, cultura e nível educacional e social distinto do seu.

No Brasil, percebi que teria de deixar de lado meu caderno de campo nos momentos de entrevista. Mas isso não foi possível acontecer no Líbano, pelo fato de meu encontro com alguns narradores não ter sido acompanhado de entrevistas formais. Apesar de ter entrevistado Bassam Houssein Kanso no hotel onde eu estava hospedado em Beirute, foi na viagem que fizemos até Khiam que então eu pude conversar com ele sobre várias questões não abordadas na entrevista que havíamos feito. Nesses momentos, eu precisava, ali, dentro do carro mesmo, parar entre uma conversa e outra para anotar em meu caderno/smartphone de campo. O mesmo aconteceu quando nos deslocamos de Beirute para *Saida* (Sidon) e *Sur* (Tiro), juntamente com o senhor Mahmoud e a senhora Míriam. Tudo o que veremos ao longo desse trabalho acerca das falas desse senhor foram anotadas ao longo dessa viagem em meu smartphone. Em dado momento, quando estávamos caminhando pelas ruas de *Sur*, ele me perguntou o que eu estava anotando. Então, expliquei que precisava fazer o registro daquele momento, para que eu não viesse a esquecer as informações mais tarde.

Há quem discorde de que gravadores ou outras formas de instrumentos e aparelhos representem uma presença negativa e prejudiquem a entrevista, no sentido de se obter um depoimento que não seja genuinamente “verdadeiro”. O cineasta Eduardo Coutinho ressalta a importância de superar a discussão sobre a *filmagem da verdade* – que seria impossível de acontecer, no seu ponto de vista – e de substituí-la pela *verdade da filmagem*, isto é, revelar em que situação, em que momento ela se dá e todo aleatório que pode acontecer durante sua captação (COUTINHO, 1997, p. 169). Ele discorda que a

presença da câmera torne as pessoas artificiais. No seu entender, um entrevistador de classe social diferente do entrevistado pode interferir muito mais que a câmera.

Outra questão é a que diz respeito ao possível poder de manipulação do entrevistador sobre o narrador. Para ele, não é verdade que o entrevistado seja facilmente manipulável. Ele é muito consciente da entrevista e do que o entrevistador quer. O que o entrevistador precisa manter é a integridade e respeitar o outro, “*seja ele um escravo que ame a servidão, seja ele um escravo que odeia a escravidão.*” (COUTINHO, 1997, p. 169).

Por tanto, estamos diante de uma questão que sempre foi muito cara para determinadas correntes de estudos acadêmicos, algumas ainda muito presentes nas academias: a busca da objetividade e a supressão da subjetividade na pesquisa histórica. O encaminhamento dado por Verena Alberti, para esta questão, parece ser esclarecedor. Na pesquisa em história oral, a entrevista adquire estatuto de documento quando o objeto documentado deixa de ser o passado “*tal como efetivamente ocorreu*”, para se tornar “*as formas como foi e é apreendido e interpretado.*” (ALBERTI, 2013, p. 26). Nesse sentido, aquilo que antes era visto como negativo, como, por exemplo, o narrador “*distorcer*” a realidade, ter falhas de memória ou errar em seu relato, torna-se também parte deste objeto, uma vez que ajudará a compreender sua visão acerca do passado.

Jan Vansina menciona que aquilo que poderia ser visto como sinal de erro e desconfiança por parte dos pesquisadores, como as variações e possíveis mudanças nos testemunhos dos depoentes, é também objeto da pesquisa. Ele afirma que “*las variantes son preciosas; permiten formarse una idea de la seguridad del testigo en sus declaraciones, de su actitud psicológica ante el testimonio, y algunas veces de sus mentiras o de sus errores.*” (VANCINA, s/d, p. 40). As mudanças, repetições, silêncios e os próprios *erros* podem dizer muito sobre o ponto de vista e a maneira do entrevistado conceber uma experiência ou fato passado.

Destaque-se também que o pesquisador precisa estar atento à própria natureza da narrativa e às características do narrador. Em suas reflexões, Walter Benjamin esclarece que a narrativa terá sempre uma *dimensão utilitária*, seja um ensinamento moral, uma sugestão prática, um provérbio ou norma de vida, de forma que o narrador é alguém que “*sabe dar conselhos.*” (BENJAMIN, 1994, p. 200). Ele explica que a narrativa não está interessada em transmitir algo *puro em-si* sobre a coisa narrada, como se fosse um relatório ou informação. A narrativa “*mergulha a coisa na vida do narrador para em*

seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso.” (BENJAMIN, 1994, p. 205).

Pude viver essa experiência quando entrevistei pela primeira vez Tânia Pereira da Silva, funcionária responsável pela loja *Tamer Tecidos*. Depois que ele e sua esposa faleceram e os filhos se mudaram de Paracatu, é ela quem continua respondendo pela loja e negócios deles na cidade. Antes de iniciarmos a entrevista, ela apontou para um provérbio árabe que estava na prateleira da loja e me pediu para que lesse em voz alta. Dizia o seguinte:

Não digas tudo que sabes/Não faças tudo que podes/Não acredites em tudo que ouves/Não gastes tudo que tens, por que/Quem diz tudo que sabe/Quem faz tudo que pode/Quem acredita tudo que ouve/Quem gasta tudo que tem, muitas vezes/Diz o que não convêm/Faz o que não deve/Julga o que não vê/E gasta o que não pode.

Logo depois que li, Tânia iniciou seu relato dizendo: *“Eu vivi em cima disso. Tenho 47 anos e 30 que trabalho nesta loja.”*. Ela absorveu a narrativa de seu antigo patrão, reelaborou seus princípios para hoje aplicá-los em sua vida e repassá-los como se fossem seus. Essa é uma experiência definidora do narrador benjaminiano. Para este filósofo, a narração não é produto exclusivo da voz, uma vez que *“na verdadeira narração, a mão intervém decisivamente, com seus gestos, aprendidos na experiência do trabalho, que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito.”* (BENJAMIN, 1994, p. 221). Trata-se de uma verdadeira coordenação entre a alma, o olhar e as mãos. E a forma como Tânia narra suas experiências com Tamer Sammour demonstrou-me isso. Ela deixa claro que suas narrativas não eram simplesmente produto de sua voz, mas também de suas feições, do seu olhar:

Porém, os libaneses não eram e não são racistas, isso me chamou muito atenção no meu patrão. Ele dizia para nós, funcionários: *“Cliente entrou na loja, cliente é tudo igual!”*. Para ele podia ser preto, branco, ruivo, “concho” [manco], podia ser, como ele mesmo dizia, “caolho” [isto é, enxergar com um único olho]. Todo mundo era igual. Ele dizia: *“Dinheiro é tudo igual, não tem diferença!”*. Dizia isso para nós com os olhos bem “arregalados”, fixos na gente. Dizia: *“Dinheiro de cliente é tudo igual. E turco aqui precisa de dinheiro! Porque sem dinheiro, como o turco [apontando o dedo para si mesmo] vai manter essa loja? Vai manter os funcionários? Porque o governo só sabe roubar de*

turco!” [risos]. Ele foi um exemplo de pessoa. Você tinha que ter conhecido ele. (Tânia Pereira da Silva).

A subjetividade, de forma incontestável, está expressa nessa fala e passa a ser reconhecida e considerada como parte dos estudos que realizei. Valentina Lima aprofunda essa questão, alertando para o fato de que o entrevistador não se situa fora da entrevista. Sua subjetividade está no entrevistado, pois ambos estabelecem desde o princípio aquilo que ela chamou de uma *relação de emoção* (LIMA, 1983, p. 5). Tal posicionamento se aproxima daquilo que é defendido por Verena Alberti, pois para ela, a *objetividade científica* do trabalho com as técnicas de história oral residiria justamente dessa atitude: do entrevistador admitir com honestidade sua interferência no resultado de seu trabalho (ALBERTI, 2013, p. 212). Em suas palavras: “*a objetividade, então, acaba por condicionar-se à competência, à sensibilidade e à honestidade do pesquisador na crítica interna e externa dos documentos que elegeu e na determinação do peso (ou valor) de cada um deles no corpo de seu trabalho.*” (ALBERTI, 2013, p. 32).

Assim como Verena Alberti ressalta a importância da honestidade para o alcance da objetividade científica dentro do trabalho do cientista social, Malinowski seguiu no mesmo caminho quando descreveu a importância da “*honestidade metodológica*” nesse tipo de pesquisa, isto é, o etnógrafo deve relatar em seu trabalho aquilo que é fruto de suas próprias observações e aquilo que foi recolhido diretamente na comunidade (MALINOWSKI, 2013, p. 28).

Portanto, nesta reflexão, procurei fazer uma breve exposição, a mais honesta possível, da experiência que vivenciei em campo e que envolveu o processo de produção de fontes para essa pesquisa sobre a diáspora libanesa. Entendo que há em alguns trabalhos que abordaram a temática da diáspora libanesa no Brasil uma certa limitação, no que diz respeito a reflexão sobre a produção de entrevistas nesse tipo de pesquisa. A maioria dos autores que empregam metodologias para o registro da história oral, quando não fizeram nenhuma consideração ou problematização sobre a forma como produziram suas entrevistas, apenas mencionaram alguns princípios e técnicas, referenciando manuais disponíveis.

Aponto algumas características em comum nessas obras.⁶⁴ Em primeiro lugar, é inegável o ganho para a história e o rigor acadêmico, a partir das entrevistas publicadas nesses trabalhos. Parte da memória da diáspora libanesa está contida nessas obras. Em segundo, destacam-se os diversos centros de estudos de cultura e oralidade interessados em produzir pesquisas acadêmicas sobre o tema. Entretanto, conforme explico a seguir, também encontramos alguns limites nessas pesquisas e suas publicações.

Em terceiro lugar, um limite que salta aos olhos em alguns trabalhos aqui analisados é a ausência de reflexão crítica sobre a feitura da entrevista e o papel do entrevistador nessa construção de narrativas. Em alguns casos, as entrevistas são tratadas como se fossem fruto exclusivo do trabalho de memória do narrador.

Uma quarta característica comum nessas obras é a limitada comunicação entre o texto do narrador/entrevistado e a teoria. Enquanto muitos desvalorizam a memória e a reduzem ao campo da subjetividade, querendo com isso desacreditar qualquer trabalho que tenha como base o envolvimento com a oralidade, outros parecem lidar com ela como se a narrativa do entrevistado se bastasse. Em algumas pesquisas, parece que trabalhar com as técnicas de história oral seria simplesmente reunir um conjunto de entrevistas/narrativas e produzir um capítulo sobre teoria, no início ou no final da obra.

Há ainda aqueles que tratam as narrativas orais como documentos secundários dentro da pesquisa, que precisam sempre serem chanceladas e confirmadas por algum documento escrito, por uma fonte oficial. Outros, conforme dissemos, tratam as entrevistas de forma *essencializada*, como se qualquer crítica ou problematização de conceitos, termos, dados, silêncios, gestos ou contradições fosse inconveniente nesse tipo de trabalho. Em meu entendimento, temos aí um grande equívoco e uma oportunidade, por conseguinte, para reinterpretar e explorar as complexidades que esses trabalhos trazem para a memória e a história da diáspora libanesa.

Por fim, considero que conceber a história oral como única forma para o levantamento da fonte documental parece gerar no pesquisador uma ideia de que seu trabalho consistirá *apenas* em organizar o conteúdo das narrativas por temas: a chegada dos primeiros imigrantes, as redes familiares, os desafios do desenvolvimento do comércio, as relações intrafamiliares, o casamento, a importância dos clubes, instituições

⁶⁴ Obras como a de Juliana Gomes Dornelas (2008), Samira Adel Osman (2011), Alyne Rachid Ali Scofield (2011), André Castanheira Gattaz (2012) que serão discutidas com mais profundidade no próximo capítulo, quando farei uma reflexão sobre a produção acadêmica acerca da diáspora árabe no Brasil.

e associações religiosas, a ideia de retorno, enfim. Seu trabalho seria efetuar uma compilação dos temas e assuntos que aparecem nas entrevistas. Pelo menos no seu livro, é isso que a autora deixa transparecer. As narrativas trazidas por ela são pouco problematizadas. De que forma elas acontecem? Em que momentos o narrador se silencia ou se constrange? Quando ele evita uma resposta, cai em contradições, demonstra reticências? Nada disso foi objeto de reflexão ou problematização por parte de Samira Adel Osman e, de modo geral, do conjunto de autores a que tive acesso. Um exemplo que cabe nesse contexto é a ausência de conceitos complexos dentro da área das ciências humanas. Ela se utiliza dos conceitos de identidade, rede, desenraizamento e etnicidade sem problematizá-los e, em alguns casos, como no da identidade, sem nem ao menos defini-los ou conceituá-los (OSMAN, 2011, p. 195-196).

Em linhas gerais, no presente capítulo, indiquei os caminhos percorridos para perscrutar metodologias e opções teórico metodológicas, à medida em que a pesquisa foi sendo realizada. Ao longo dos capítulos seguintes, pretendo explorar e discutir outros conceitos fundamentais para compreensão do fenômeno da diáspora, expresso nas experiências e narrativas orais dos sujeitos com os quais estabeleci diversos diálogos, juntamente com outros dados pesquisados em diferentes fontes. A seguir, apresento uma reflexão sobre as produções acerca do tema da diáspora árabe para o Brasil.

CAPÍTULO 2

REFLEXÃO SOBRE A PRODUÇÃO DE NARRATIVAS DA DIÁSPORA ÁRABE NO BRASIL

Procuro, neste capítulo, trazer uma reflexão sobre parte do universo das narrativas produzidas em torno da diáspora árabe, em especial sírio-libanesa⁶⁵, no Brasil, seja daquilo que foi escrito por integrantes da própria comunidade – intelectuais, historiadores ou interessados – ou por pesquisadores movidos por interesses acadêmicos. Neste último caso, refiro-me às produções decorrentes de publicações de livros, artigos e defesa de dissertações ou teses. Elenco um determinado conjunto de autores e autoras e suas respectivas produções para apontar as principais características das obras e a importância de seu papel dentro do universo das narrativas dessa diáspora no país.

Entretanto, antes disso, faço uma breve reflexão, de caráter mais geral, sobre as narrativas de imigração de grande escala em torno de diferentes grupos europeus e outros que se deslocaram para o Brasil, no período referente à segunda metade do século XIX. Tal tarefa revelou-se importante porque observei que a forma como aquelas narrativas foram estruturadas, os métodos e teorias que as alimentaram vão influenciar profundamente a produção das narrativas sobre a diáspora árabe, sírio-libanesa, no país.

Com várias publicações refletindo sobre o tema da imigração no Brasil, Giralda Seyferth explica que esses estudos, no âmbito das ciências sociais, de 1920 até o final da década de 1960, estiveram profundamente influenciados pelas teorias de assimilação e por sua versão antropológica, a aculturação (2007, p. 32; 2014, p. 17). Segundo a autora, durante esses quase cinquenta anos, e mesmo depois disso, essas teorias ditaram as preocupações e vieses das pesquisas no meio acadêmico. Para a perspectiva assimilacionista, em grande medida ganhando impulso com as práticas promovidas pela campanha de nacionalização do Estado Novo de Getúlio Vargas (1937 a 1945), havia uma expectativa de que o “*elemento*” estrangeiro fosse “*absorvido*” ou “*diluído*”, de

⁶⁵ Na primeira metade do século XX, as críticas e rejeição aos imigrantes árabes por parte da sociedade brasileira, entre outros fatores já mencionados, fizeram com que a comunidade negociasse sua inserção no país a partir da linguagem nacionalista da mestiçagem e da democracia racial, pautadas, sobretudo, na ideia de harmonia e no convívio entre as diferentes *raças* no Brasil. Nas narrativas memorialistas dos pioneiros e, posteriormente, reproduzidas pelas narrativas oficiais, observa-se aos poucos a popularização da identidade hifenada *sírio-libanês* para designar toda a comunidade no Brasil, abarcando numa mesma expressão, grupos de distintas regiões, países, confissões e outras denominações. A expressão generalizante *sírio-libaneses* para esse conjunto diverso de imigrantes, “*uma invenção dos árabes da diáspora, foi incorporado ao discurso oficial brasileiro para designar os árabes no Brasil, a partir de 1923.*” (PINTO, 2010, p. 95).

forma que “*deixassem de existir como unidades socioculturais distintas.*” (SEYFERTH, 2014, p. 18). Para esses teóricos, a assimilação “*é pensada como o processo pelo qual os imigrantes ou outros grupos minoritários são absorvidos ou integrados num novo país.*” (SEYFERTH, 2007, p. 32).

Por outro lado, os estudos sobre imigração que trabalharam com a perspectiva da aculturação, em geral, fizeram a leitura de que ambas as culturas – a da sociedade receptora e a do grupo imigrante – sofreriam mudanças resultantes dos processos decorrentes da interação entre elas. Nesta perspectiva, trata-se de um processo de interação e integração cultural marcado pela desigualdade, em que prevalecem os padrões culturais do grupo dominante, isto é, da sociedade receptora (SEYFERTH, 2007, p. 33). Portanto, nessas cinco décadas, encontraremos trabalhos de estudiosos e pesquisadores profundamente comprometidos em compreender e explicar as seguintes questões: (1) Até que ponto e como determinado grupo de imigrantes resistiria à pressão social e política diante do processo de sua absorção pela sociedade receptora; (2) Como grupos de imigrantes, em cada uma de suas gerações, vivenciavam sua “diluição cultural”, na medida em que, para alguns grupos, a perspectiva de retorno ao país de origem ficava cada vez mais distante; (3) Como e em quais áreas a sociedade receptora absorvia elementos identificados com pertencentes à cultura estrangeira.

Contudo, houve mudanças nesse padrão de narrativas produzidas sobre a imigração ao longo do percurso que alcança nossos dias. No final da década de 1960 ocorreu uma revisão teórico-metodológica que culminou com a abertura de novos campos de reflexão ainda negligenciados (SEYFERTH, 2014, p. 20). Os estudos agora passaram a se preocupar com a importância da questão da identidade e de seus marcadores no estabelecimento dos limites da integração entre os grupos em contato. Nesses tempos de globalização e, mais recentemente, de crise de grupos de refugiados⁶⁶, o campo de estudo se expande para reflexões que abarquem as várias abordagens trazidas a campo pela noção de etnicidade⁶⁷, “*entendida como construção cultural historicamente determinada e interativamente renegociada, por solicitações tanto internas ao próprio grupo quanto externas da sociedade mais ampla.*” (TRUZZI, 2009, p. 282). Por meio dessa noção, o

⁶⁶ Segundo a Declaração de Cartagena, a definição de refugiado seria recomendável para a condição das “*pessoas que tenham fugido dos seus países porque a sua vida, segurança ou liberdade tenham sido ameaçadas pela violência generalizada, a agressão estrangeira, os conflitos internos, a violação maciça dos direitos humanos ou outras circunstâncias que tenham perturbado gravemente a ordem pública.*” (apud MORAES; RAMIREZ in CAVALCANTI et al., 2017, p. 618-619).

⁶⁷ O conceito de etnicidade com o qual diálogo foi apresentado na introdução desta pesquisa.

pesquisador pode atentar para as “*realidades cambiantes, tanto internas ao grupo quanto externas da sociedade inclusiva.*” (TRUZZI, 2009, p. 282).

Apesar dos ganhos e avanços que se traduziu nesses anos na produção de uma vasta e heterogênea literatura, a perspectiva analítica assimilacionista se consolidou como uma poderosa tendência de longa duração nas narrativas sobre a imigração. Neste caso, influenciando na proposição de questões, ensejando preocupações e direcionando os olhares dos narradores, escritores, pesquisadores, formuladores de políticas públicas ao longo de todo esse tempo (SEYFERTH, 2007, p. 32).

Afirmo que esse mesmo fenômeno ocorreu com a produção de narrativas sobre a imigração árabe no Brasil. Esta produção acompanha cada uma das fases pelas quais percorreu os estudos sobre a grande imigração. Mas mesmo que tenha acompanhado essas fases, ainda assim, no conjunto geral, as questões postas por um significativo conjunto de trabalhos recentes continuam de alguma forma presos às ideias propostas pelo paradigma assimilacionista. Passo, a partir de agora, a refletir sobre algumas dessas obras que ajudaram a configurar um determinado padrão dominante de narrativa sobre a diáspora árabe, sírio-libanesa, no Brasil.

2.1) A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA DOS ÁRABES A PARTIR DA COMUNIDADE EM SÃO PAULO

Durante a primeira metade do século XX, a preocupação com a condição dos imigrantes que chegavam ao Brasil e os debates acerca da identidade nacional movimentaram profundamente o cenário político, econômico e cultural do país. Intelectuais e importantes membros das famílias de comunidades árabes e alguns de seus descendentes já estabelecidos engajaram-se publicamente na discussão sobre o que seria a sociedade brasileira. Para isso, travaram uma complexa negociação com as elites nacionais, funcionários públicos, formuladores de políticas nacionais, jornalistas, advogados, políticos e professores sobre qual o papel da etnicidade árabe ante a compreensão do que seria o Brasil e os brasileiros.

Até a década de 1930, em geral, os agentes políticos e pensadores brasileiros se mostravam predominantemente refratários aos elementos estrangeiros que não fossem aqueles identificados com brancos europeus. Desde a segunda metade do século XIX, as políticas de Estado brasileiras estavam profundamente influenciadas pelas ideias da

eugenia lamarckiana que compreendiam as culturas enquanto fenômenos adquiridos “*por intermédio dos ambientes humanos e climáticos locais.*” (LESSER, 2001, p. 20).

Esse pensamento determinou o surgimento de uma política imigratória que tinha como objetivo promover o ingresso de imigrantes europeus com vistas ao embranquecimento do Brasil. Determinados grupos de imigrantes, como os árabes, não estavam entre os *desejáveis* porque o grupo era percebido como resistente à assimilação por parte dos gestores públicos brasileiros. Inúmeros estereótipos foram criados nesse período para definir negativamente os árabes. Chamados de *turcos*, a expressão poderia ser usada para qualificá-los como atrasados, traficantes de drogas, segregados, contrabandistas, parasitas, exploradores, farsantes, etc. (LESSER, 2001, p. 112). Não foi incomum pedidos de agentes públicos no sentido de proibirem que falassem sua língua em espaços públicos, multados em seus negócios de mascateação e, em alguns casos, expulsos do Brasil (LESSER, 2001, p. 100-101).

Em meio a escalada das tensões étnicas, também se ouviu relatos sobre as particularidades dos hábitos alimentares dos árabes. O fato de serem chamados de canibais, numa referência ao consumo de carne crua no quibe, demonstra claramente a rejeição dos brasileiros às diferenças culturais postas em evidência também nessas situações (PINTO, 2010, p. 80-81).

Ao mesmo tempo em que os imigrantes árabes negociavam as formas de sua inserção no projeto nacional⁶⁸ que buscava construir *uma* identidade brasileira, eles mantinham algumas características que ressaltavam sua etnicidade. Essa ambiguidade fez com que, em geral, fossem extremamente malvistas por grupos brasileiros. No clássico livro escrito pelo sociólogo Oracy Nogueira, *Tanto preto quanto branco: estudos sobre relações raciais* (1985) há uma pequena nota, em que o autor cita uma observação feita por um descendente sírio de São Paulo, para demonstrar que o equivalente do branqueamento para os imigrantes era a assimilação: “*O problema do italiano, no Brasil, é o da desmacarronização, assim como o do sírio é o da desquibização e o do alemão o da desbifização. O do preto é o do branqueamento.*” (NOGUEIRA, 1985, p. 85). A partir dessa observação, percebe-se que a forma como a sociedade brasileira procurava lidar

⁶⁸ Esses projetos identitários construídos dentro da perspectiva do Estado-Nação são extremamente homogeneizadores. Ao pretenderem viabilizar uma noção pública de “sociedade nacional”, negam aos grupos minoritários o reconhecimento das diferenças étnicas, seus modos de viver e suas cosmologias. Não reconhecendo nem a existência de outras memórias para além das oficiais/*nacionais*, nem os hibridismos e a estética diaspórica a definir as culturas como irremediavelmente impuras (HALL, 2013, p. 37).

com os elementos culturais diversos dos seus era se livrando da diferença, apagando ou removendo dos espaços públicos os referenciais étnicos dos imigrantes. Segundo essa perspectiva, essas etnicidades se transformariam num problema a ser combatido e, na melhor das hipóteses, neutralizado.

Será esse contexto de forte rejeição aos árabes e de resistências à continuidade de sua vinda para o Brasil que leva os pioneiros deste grupo a se posicionar publicamente na defesa da imigração árabe, negociando sua presença e inserção na sociedade brasileira a partir de alguns importantes elementos da *suposta* cultura nacional. De fato, por ocasião das comemorações do centenário da independência do Brasil, celebrado em 1922, líderes da comunidade árabe criaram uma Comissão para a Homenagem Sírio-Libanesa ao Centenário, presidida por Basílio Jafet, importante industrial paulista. Eles encomendaram um monumento “*Amizade sírio-libanesa*” que tinha como objetivo “*demonstrar que os imigrantes sírio-libaneses haviam-se tornado brasileiros desejáveis*” e exaltar sua importância para o desenvolvimento do comércio (LESSER, 2001, p. 106).

A narrativa do vice-presidente da Cerimônia, Nagib Jafet, expressa no dia da inauguração do monumento, *(re)apresentou* os fenícios como os pais de todos os grupos de colonizadores que vieram depois deles (gregos, romanos, portugueses, espanhóis), transformando os imigrantes sírio-libaneses e seus descendentes nos responsáveis pela colonização do Brasil (LESSER, 2001, p. 109). Elementos da história brasileira serão apropriados e reelaborados a partir das narrativas de alguns desses pioneiros com o claro objetivo de aproximar e demarcar a presença árabe na *sociedade nacional*.⁶⁹

Essa estratégia intensifica-se quando, a partir da década de 1930, as ideias de Gilberto Freyre acerca da *mestiçagem* se popularizaram, depois da publicação de sua principal obra, *Casa-grande & Senzala*, em 1933. As narrativas produzidas pelos imigrantes da comunidade árabe passaram a negociar sua inserção na sociedade brasileira segundo a hipotética relação harmônica e amistosa entre os diferentes grupos étnicos que haviam se miscigenado para formar a nação (KARAM, 2009, p. 24). Freyre lança um olhar positivo sobre a importância da miscigenação para a constituição da nação brasileira. Tanus Jorge Bastani em *O Líbano e os libaneses no Brasil* (1945) em dado momento louva a cultura comum de libaneses e brasileiros que datavam da época das

⁶⁹ Conferir nota anterior.

cruzadas (1945 apud LESSER, 2001, p. 91). A ideia de miscigenação de mouros com portugueses de Gilberto Freyre serviu de base para que Salomão Jorge em “Os árabes na civilização brasileira” na obra *Tudo pelo Brasil* (1943) defendesse que isso fez com que o Brasil colônia estivesse mais próximo do Oriente Médio que da Europa, “*transformando o imigrante árabe nos brasileiros ‘originais’.*” (LESSER, 2001, p. 91).

Além disso, o engajamento dos imigrantes nas lutas pela nacionalidade síria e libanesa nesse início do século também contribuiu para construção dessas memórias. A partir da tese de Maria del Mar Logrono-Narbona, Paulo G. Pinto anuncia a relação dessa questão com o Tratado de Lausanne, de 1923. Um acordo das potências vencedoras da Primeira Guerra Mundial com a Turquia que determinava “*que todos os imigrantes otomanos que não optassem pela nacionalidade referente ao seu território de origem se tornariam cidadãos turcos automaticamente, dois anos após a implementação do tratado.*” (PINTO, 2010, p. 86). Assim que passaram a se posicionar publicamente por meio de narrativas que defendiam o nacionalismo sírio ou libanês, os imigrantes árabes também utilizaram desse contexto para se distanciarem, diante dos brasileiros, “*do quadro de referências exotizantes e estigmatizantes que haviam sido aglutinadas em torno de sua identificação como ‘turcos’.*” (PINTO, 2010, p. 87). Assim, eles se posicionaram publicamente como sírios, libaneses, ou como sírio-libaneses, rejeitando, por ora, a referência que faziam a eles por terem estado debaixo do domínio do Império Otomano.

A partir de 1932, uma questão envolvendo um projeto da Liga das Nações de assentamento de refugiados assírios em terras brasileiras também mobilizou as narrativas dos imigrantes árabes em sua própria defesa. Os assírios haviam se posicionado a favor dos britânicos na guerra de independência do Iraque. Quando os nacionalistas muçulmanos conseguiram a vitória, em 1923, transformaram os cerca de 20 mil assírios em refugiados dentro de seu próprio país (LESSER, 2001, p. 118). Em negociações com o governo de Getúlio Vargas, o governo britânico e a Liga das Nações esperavam que o Brasil recebesse os assírios em uma grande extensão de terras no Paraná. As negociações já estavam em andamento quando a notícia chegou aos jornais brasileiros, em 1934. A imprensa atacou duramente a ideia do reassentamento desses refugiados, a postura de Vargas, o imperialismo britânico e o povo assírio. Isso aconteceu justamente no contexto da discussão da Constituição de 1934. A política de cotas e as restrições à imigração foram resultados diretos desse contexto.

Restrições à entrada de imigrantes aparecem nas Constituições de 1934 e de 1937. Passa-se à defesa do trabalhador nacional com a reserva de 2/3 dos empregos para brasileiros... A Constituição estabelece um sistema de cotas de 2% sobre o total dos respectivos estrangeiros fixados no Brasil durante os últimos 50 anos, além de proibir sua concentração. (OLIVEIRA, 2002, p. 19-20).

Apesar da constatação óbvia de que assírios não eram árabes, a imprensa, políticos e alguns intelectuais brasileiros começaram a associá-los com os sírio-libaneses, levantando a questão sobre o quão realmente sírios e libaneses haviam se integrado à sociedade brasileira (LASSER, 2001, p. 125). Não é sem motivo que, a partir daí os intelectuais da comunidade árabe intensificaram a produção de narrativas e a construção das memórias do grupo. Por meio de suas narrativas, negociaram sua presença no espaço brasileiro, absorvendo parte das expectativas da elite nacional. Para isso, criaram a representação do mascate como o novo bandeirante, responsável por adentrar o interior do Brasil levando progresso às regiões mais longínquas. Ele seria o símbolo maior da integração dos sírios e libaneses à sociedade brasileira.

Segundo Paulo G. Pinto, intelectuais como Taufic Kurban e Taufic Duoun, por meio de seus livros (respectivamente: *Os sírios e libaneses no Brasil*, de 1933, e *A emigração sírio-libanesa às terras de promessa*, de 1944) teriam estruturado “os principais pontos da narrativa que começava com os imigrantes que expulsos de sua terra de origem, passava pela dura vida de mascates e chegava no sucesso econômico, na integração social e na-construção de instituições comunitárias.” (PINTO, 2010, p. 18). Conforme este pesquisador revelou, essas obras seminais foram fundamentais na construção e consolidação de determinados mitos de origem criados pelas narrativas desses autores árabes, profundamente envolvidos com a comunidade síria e libanesa no Brasil.

Portanto, realçar o papel dos árabes na economia brasileira se tornou tão importante na narrativa dos imigrantes – que constroem a memória do grupo no Brasil na primeira metade do século XX – porque essa foi a forma como eles negociaram sua inserção na sociedade. A narrativa que descreve o árabe inicialmente como um mascate que, depois de muito esforço consegue abrir sua loja física e se tornar um varejista e grande industrial, se tornou uma marca fundamental nas biografias dos pioneiros.

Assim se construiu um dos mais importantes mitos da imigração árabe no Brasil, uma vez que sua cultura e os elementos identitários que marcavam sua etnicidade não eram aceitáveis por aqueles que pensavam sobre o que deveria ser a cultura nacional e o povo brasileiro. A única visão positiva acerca dos árabes passou a girar em torno de sua bem-sucedida inserção na economia.

Paulo G. Pinto também ressaltou a importância – para a construção desses mitos – de uma série de publicações em árabe entre os anos de 1940 e 1950 que reforçaram essa narrativa de tons épicos que se construía sobre a imigração desse grupo não somente no Brasil, mas nos demais países da América Latina. Sobre elas, ele afirma:

São 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 bem-sucedidos* e das instituições das comunidades árabes nos diversos países da América Latina. Outras há que focalizam alguns países latino-americanos ou somente o Brasil. (HARMUSH, 1955 apud PINTO, 2010, p. 18, grifos meus).

O autor conclui, ao analisar o conjunto dessas obras – que sempre celebram as personalidades da comunidade árabe de imigrantes que se destacaram pelo seu desempenho econômico no país receptor – que elas consagraram e difundiram a sequência *imigração-ascensão social-integração* como “o eixo narrativo obrigatório para a descrição e análise da presença árabe na América Latina.” (PINTO, 2010, p. 18). De fato, o que se verá pela frente é um conjunto de autores que, por mais que se esforcem ou questionem esse eixo, ainda se mostram essencialmente presos a ele. Geralmente tendem a elencar, dentro dos objetivos ou questões postas pelos seus trabalhos, problemas que estejam relacionados a esses grupos bem-sucedidos da comunidade de imigrantes.

Portanto, esse conjunto de narrativas de cunho memorialistas, a partir da experiência de alguns membros bem-sucedidos da comunidade de imigrantes da cidade de São Paulo negociaram, por meio de suas narrativas, sua inserção nos quadros da identidade nacional. Fizeram isso em meio ao contexto de forte rejeição a etnicidade árabe por parte dos brasileiros. Para tanto, com o objetivo de ‘naturalizar’ algumas de suas diferenças, lançaram mão do discurso da mestiçagem e da democracia racial para

defenderem que brasileiros e árabes estariam mais próximos do que imaginavam, uma vez que os fenícios já haviam estado em terras brasileiras e os portugueses haviam se miscigenado com os mouros.

O engajamento na luta nacionalista que se passava no Oriente Médio também foi uma plataforma utilizada por essas narrativas para se posicionarem positivamente no Brasil, ao mesmo tempo em que buscavam se afastarem da imagem pejorativa do *turco*. E, como os elementos identitários de sua etnicidade eram rejeitados pelos agentes nacionais, construíram uma representação da figura do mascate como um dos mitos da comunidade árabe no Brasil (PINTO, 2010). Sua imagem seria um dos principais denominadores comuns que cumpriria o papel de representar um grupo marcado pela diversidade como uma comunidade coesa e unida para os brasileiros. E, por meio dessa representação, construíram as bases daquilo que Paulo G. Pinto chamou de *narrativa mestra (imigração-ascensão social-integração)* que marcará profundamente as narrativas que se seguirão pelas décadas seguintes, produzidas dentro e fora da academia.

2.2) ESTUDOS PAUTADOS NAS TEORIAS DA ASSIMILAÇÃO E ACULTURAÇÃO

Durante esse período, as principais obras que se tornarão referência para estudos posteriores sobre a imigração árabe no Brasil foram escritas a partir de pesquisas empreendidas em São Paulo. O estado mantinha, como ainda mantém, uma poderosa comunidade de sírio-libaneses que negociaram sua presença na sociedade paulista a partir dos casos bem-sucedidos daqueles que se destacaram na política, economia e educação. Não é sem motivo que a experiência e caminhos perseguidos pelo grupo ali tenha despertado tanto interesse da comunidade acadêmica. As obras de Clark Knowlton (1960) e Oswaldo Truzzi (2009) são as maiores referências desse período e acabaram, de forma geral, influenciando uma legião de estudiosos que tenderam a conduzir suas pesquisas para responder as mesmas preocupações postas por eles em suas obras.

No final do período, as pesquisas sobre imigração que se utilizaram da metodologia e técnicas da história oral deram maior ensejo para que comunidades espalhadas por outros estados e regiões do Brasil também fossem estudadas, ampliando o campo de reflexão desses pesquisadores. Conforme se observará, com poucas exceções,

essas obras ainda se mantiveram fiéis aos roteiros de pesquisas estabelecidos pelos dois autores que citei acima.

2.2.1) NARRATIVAS ACADÊMICAS E A REPRODUÇÃO DOS MITOS DA IMIGRAÇÃO

A obra *Sírios e libaneses* (KNOWLTON, 1960) se tornou referência predominante nos trabalhos que vieram após sua publicação. Knowlton a descreveu como um “*estudo da mobilidade espacial e social dos sírio-libaneses*”, explicando as causas dessa imigração para o Brasil, apresentando dados que vão dos fins do século XIX até a década de 1940 (KNOWLTON, 1960, p. 8). Ele também analisou as características demográficas da comunidade no país e expôs as conclusões sobre o processo de mobilidade e ascensão social dos sírios e libaneses na estrutura da sociedade paulista. A importância dessa obra foi mencionada por outro expoente pesquisador desse tema, Oswaldo Mário Serra Truzzi. Ele considerou a narrativa produzida por esse sociólogo norte-americano:

o trabalho de maior importância, que é referência pioneira e obrigatória sobre o tema... analisa detidamente as características demográficas da colônia sírio-libanesa no Brasil (em particular no Estado e na cidade de São Paulo), reconstitui a ascensão econômica do grupo e pincela aspectos de sua aculturação na nova terra. (TRUZZI, 2009, p. 25-26).

Knowlton tem a preocupação de dar a conhecer aos leitores a situação política, econômica e religiosa da Síria e Líbano dentro do Império Otomano e revelar como uma série de reformas e intervenções de países ocidentais, com suas missões religiosas, protestantes, sobretudo, contribuíram para promoverem o interesse dos libaneses pela emigração. Isso, associado ao declínio econômico, à perseguição aos cristãos, à extorsão de impostos, à divulgação feita pelos agentes de passagens que visitavam as vilas divulgando as “maravilhosas” oportunidades para se ganhar dinheiro no exterior, contribuíram para desencadear o processo migratório que marcou a região no último terço do século XIX (KNOWLTON, 1960, p. 34-35).

Conforme mencionei brevemente a pouco, e revelarei com mais detalhes à frente, Paulo G. Pinto apontou em suas reflexões como a comunidade de imigrantes sírio-

libanesa, por meio de seus intelectuais e suas respectivas narrativas, construíram determinados *mitos da imigração*, com o objetivo de criar uma suposta unidade para o complexo fenômeno da imigração no Oriente Médio. Muitos desses mitos, que tematizam a pobreza, opressão e intolerância religiosa do Império Otomano, foram largamente narrados pelos pioneiros, numa tentativa de fazer do empreendimento migratório um evento heroico de conotações épicas (PINTO, 2010).

Entretanto, conforme o autor revelou, aquela narrativa não correspondia de fato a experiência dos cristãos naquelas regiões do império. Os motivos que desencadearam a emigração estariam mais relacionados a uma tentativa desses imigrantes manterem o nível de padrão de vida conseguido em anos anteriores – naquele momento em crise – do que propriamente relacionados às restrições, perseguições, ofensas e massacres empreendidos por agentes do império. Por estes ou por outros grupos religiosos que, neste caso, contavam com a omissão dos agentes otomanos ou permissão velada de ações que resultassem em sofrimentos aos cristãos que compunham uma comunidade minoritária nessa região do Império.

A narrativa construída pelos pioneiros omitiu o motivo de busca pela manutenção do padrão de vida da família libanesa. Emigrando, membros dessa família poderiam enviar recursos para sustento daqueles que ficaram e para o aumento ou aquisição de novas propriedades. Pouco mais tarde, as narrativas dos intelectuais da comunidade sírio-libanesa no Brasil cuidaram de amplificar essa “versão” das causas principais da emigração construídas pela memória dos pioneiros. Mas não somente os intelectuais da comunidade se encarregaram de disseminar esse tipo de narrativa, como também estudiosos acadêmicos passaram a reproduzi-las.

Nesse sentido, a obra de Clark Knowlton é exemplar. Para explicar as causas da emigração, ele enfatizou os problemas vividos pelos cristãos que viram na emigração a solução para seus problemas, a possibilidade de começarem novamente suas vidas, mas não no Líbano, na América.

Antes do século XIX, os cristãos de tôdas as seitas ocupavam uma posição social e política inferior no Império Otomano. Estavam sujeitos a muitas restrições e exações, e, nos períodos de paixão política ou religiosa, eram geralmente vítimas de ofensas e massacres. Em sua maioria, viviam em pequenos grupos concentrados nas cidades maiores, excepto os maronitas, reunidos nas montanhas septentrionais do Líbano [...] A despeito dos novos acôrdos políticos, os cristãos

perderam tãda a confiança em sua capacidade de autoproteção. Perceberam que sua vida e propriedade dependiam da tolerância e bel-prazer dos muçulmanos. *A qualquer momento podiam ser vítimas de novo massacre.* Muitos começaram a invocar a proteção da França e outros buscaram emigrar para um país cristão onde pudessem viver em paz [...] *O século XIX na Síria e no Líbano foi de declínio econômico e miséria. Banditismo, extorsão de impostos e desgoverno eram fenômenos crônicos.* Como a maioria dos bandidos e coletores de impostos se constituía de maometanos e beduínos, *os cristãos sofriram mais que os outros.* Pestes devastaram a terra, expulsando muitos de seus lares. Devido à pressão demográfica, erosão do solo, declínio das indústrias tradicionais e falta de oportunidades econômicas, a pobreza era a sorte inescapável da maioria dos habitantes *até que a emigração permitiu uma fuga.* (KNOWLTON, 1960, p. 19, 22, 24, grifos meus).⁷⁰

A narrativa de Knowlton, que não pertencia ao quadro de intelectuais da comunidade árabe na América Latina, será responsável pela divulgação e consolidação, de forma mais efetiva, desse *mito de fundação da imigração* construído pelos pioneiros. Afirmando isso porque sua publicação, conforme já anunciei, será referência para os trabalhos que se sucederam, para autores acadêmicos que não economizaram citações de seu livro em suas narrativas sobre a imigração árabe no Brasil.

Quando se referiu à chegada e desenvolvimento desse grupo de imigrantes, esse brasilianista destinou sua atenção/escuta para os seus relatos de prosperidade, mesmo que houvesse menção às falências:

De 1900 a 1929, milhares de comerciantes sírios e libaneses do interior do Brasil *prosperaram.* Houve períodos de depressão durante os quais *muitos faliram, mas o seu lugar foi tomado por outros.* *Começando como mascates, passaram para o comércio a varejo e depois por atacado e finalmente para a indústria.* (KNOWLTON, 1960, p. 66-67, grifos meus).

Chamo atenção para a forma como o autor informa os casos de falências: mesmo que muitos tenham tido essa experiência, o que parece ser importante é o fato de que outros tenham logo ocupado seu lugar. Em outro momento, a premissa se confirma: as falências são sempre descritas como um evento passageiro e como oportunidade de reforçar os atributos dos membros da comunidade, qual seja, sua capacidade de

⁷⁰ Ao longo deste trabalho, nas notas e citações, conforme se observa, preservei o padrão de escrita do português da época em que os autores escreveram.

superação. Assim lemos na seguinte passagem: “*Havia muitos revezes e falências, mas gradualmente essas indústrias prosperaram. Outros, observando o êxito, montavam fábricas idênticas.*” (KNOWLTON, 1960, p. 143, grifo meu).

Em seu estudo, Knowlton explicou como os sírio-libaneses foram se concentrando nas áreas comerciais de São Paulo, demonstrando como em 1915 o grupo dominava quase que exclusivamente a famosa Rua 25 de Março (KNOWLTON, 1960, p. 119). E também como ele se ramificou por todo país através de uma rede de estabelecimentos varejistas e atacadistas.

De 1900 a 1930 uma rêde regular de *estabelecimentos varejistas e atacadistas sírios e libaneses espalhou-se por todo o Brasil*. Suas lojas encontram-se em tôdas as vilas, cidades e encruzilhadas da zona rural. Viajantes e representantes comerciais sírios e libaneses fazem a ligação entre as lojas e os atacadistas, e industriais sírios e libaneses na cidade de São Paulo. Os sírios e libaneses comerciam quase exclusivamente entre si. Essa rêde de distribuição de centenas de lojas por atacado e a varejo une a colônia tôda num sistema econômico muito difícil de ser atacado economicamente. (KNOWLTON, 1960, p. 148, grifo meu).

Novamente, a forma como Knowlton organizou e conduziu sua narrativa contribuiu para encobrir ou, na melhor das hipóteses, deixar pouco espaço para se trabalhar os conflitos intrafamiliares e comerciais decorrentes da disseminação dessas redes de estabelecimento pelo Brasil. Além disso, também pouco espaço para as narrativas daqueles que não foram bem-sucedidos em seus empreendimentos, daqueles que não se envolveram arduamente no comércio ou em outras áreas das profissões liberais. Afirmou o autor: “*Os sírios e libaneses, estimulados pela pobreza e pela ambição, trabalharam duramente, viveram frugalmente, e empregaram seus ganhos na expansão de seus negócios. Entre êles, alcançava-se posição através da riqueza.*” (KNOWLTON, 1960, p. 154).

E aqueles que não se enriqueceram? Aqueles que não se tornaram comerciantes e varejistas? E os que foram empregados de brasileiros? Enfim, estamos diante de uma narrativa de vencedores que foi profundamente enraizada na academia a partir da divulgação desse *mito da imigração* criado pelas narrativas dos pioneiros e dos intelectuais externos ao grupo sírio-libanês, como Knowlton. Sua obra, como muitas que lhe sucederão estarão, umas mais outras menos, interessadas na investigação que tem

como eixo o binômio analítico *ascensão-integração social* a que se referiu Paulo G. Pinto (2010).

E como *Sírios e libaneses* (1960) resulta de uma pesquisa que se fundamenta numa perspectiva teórica do assimilacionismo cultural, também neste quesito influenciará a produção das narrativas seguintes, direcionando os olhares e atenção dos pesquisadores e demais narradores para os problemas que interessam a essa teoria. De fato, a conclusão da narrativa de Knowlton denuncia sua flagrante adesão às ideias do assimilacionismo:

No momento atual, *os sírios e libaneses estão bem avançados no caminho da aculturação*. Percebem que tem uma grande contribuição a dar ao Brasil e consideram-se brasileiros patriotas. *Há pouca resistência consciente à aculturação ou assimilação* entre os sírios e libaneses, que *estão lentamente fundindo-se* com a população heterogênea da capital do estado. (KNOWLTON, 1960, p. 188, grifos meus).

Não é sem motivo que grande parte das pesquisas empreendidas depois de sua obra estejam interessadas em estudar como esses árabes conseguem manter alguns de seus marcadores culturais e identitários por meio das fronteiras simbólicas estabelecidas no universo familiar e da criação de espaços comunitários (clubes, templos, associações) nas cidades onde a comunidade tinha maior expressão. Para isso, ao explicar os efeitos dessa interação na outra ponta da relação, seguindo a linha básica do paradigma da aculturação, esses estudos também mencionaram como a sociedade receptora acabou recebendo influências do grupo estrangeiro, adotando algumas de suas práticas e hábitos, em geral, mencionados como qualidades que, em vez de crise ou problema, teriam o papel de incrementar e, por conseguinte, engrandecer a cultura local.

Outra referência para os estudos sobre a imigração libanesa no Brasil é a obra *Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo* (2009), de Oswaldo Mário Serra Truzzi, autor que já venho citando em referências ao longo do texto. Por um lado, a obra do sociólogo norte-americano Clark Knowlton se tornou uma referência fundamental para os estudos sobre a imigração sírio-libanesa que se sucederam à publicação de seu trabalho na década de 1960. As citações aos dados e comentários apresentados pelo pesquisador estão presentes nos principais estudos sobre o tema desde então. Por outro lado, mais recentemente, a tese e publicações de estudos sobre o tema empreendidos por Oswaldo

Truzzi no início da década de 1990, fizeram com que este autor se tornasse igualmente uma referência nestes estudos na atualidade.

Oswaldo Truzzi se utilizou de uma metodologia que prezou pela incursão comparativa, refletindo sobre aspectos diversos dessa imigração no Brasil, sobretudo São Paulo, e nos Estados Unidos. Nas palavras de Boris Fausto, no prefácio da obra, o autor “*põe em relevo o estágio de desenvolvimento econômico do Brasil e dos Estados Unidos, na época do afluxo dos imigrantes, a concorrência entre as diferentes etnias na disputa pelos nichos de mercado, o peso da cultura anglo-saxã, tal como foi modelada nos Estados Unidos.*” (FAUSTO, In.: TRUZZI, 2009, p. 10). Nesse aspecto, sua pesquisa anunciou campos de possibilidades para estudos dessa natureza a partir do momento que utilizou de estudos comparativos e socioculturais fundamentados não mais em uma perspectiva assimilacionista, mas agora lançando mão de conceitos mais elaborados, de etnicidade, já explicitado na introdução deste trabalho.

A preocupação maior do autor ao longo de sua narrativa é explicar como a inserção desse grupo de imigrantes em São Paulo se deu de forma tão exitosa, seja na área econômica, no campo das profissões liberais ou na esfera política. Nesse sentido, apesar de partir de princípios teóricos distintos, Truzzi aproxima de Knowlton ao destinar sua escuta e atenção para as narrativas e dados que explicitam e exemplificam os casos de sucesso entre esses imigrantes, aprofundando as raízes do binômio analítico *ascensão/integração social*.

O mascate aqui não é apresentado sob aquele ponto de vista romântico, das narrativas memorialistas, como um *novo bandeirante, desbravador dos sertões* responsável por levar felicidade e desenvolvimento para os rincões do país. Apesar disso, sua obra sublima conflitos ocorridos quando esse grupo de comerciantes sírio-libaneses se esbarrava com elites políticas e econômicas que controlavam áreas urbanas e rurais no interior do Brasil. Em dado momento, ele afirmou:

Em virtude disso, *os mascates embrenharam-se sertão adentro*, percorrendo fazendas onde *eram bem recebidos* pelos colonos, que preferiam com eles negociar. As condições de pagamento eram mais tolerantes, e as compras fora da venda da fazenda diminuía a dependência dos colonos em relação aos fazendeiros. (TRUZZI, 2009, p. 54, grifos meus).

Como reagem os fazendeiros que controlavam essas vendas, os comerciantes que começaram a perder espaço para o comércio extremamente sortido feito pelos mascates e, mais tarde, em suas lojas? Onde estão os conflitos decorrentes dessa expansão do grupo pelo interior do Brasil? Em Paracatu, conforme dados desta pesquisa, os conflitos aparecem em várias narrativas. Alguns libaneses chegaram a ser presos porque “desrespeitavam” a legislação municipal que estabelecia dia e horário de funcionamento do comércio. Um de seus concorrentes, que chegou a ocupar o cargo de prefeito da cidade, “mandou” todos eles para a cadeia. Apesar de não tratar especificamente dessa questão, por não ser o foco de sua pesquisa, Oswaldo Truzzi referenciou esse campo de conflitos como uma possibilidade e necessidade de estudos futuros (TRUZZI, 2009, p. 287).

Seu estudo está buscando respostas para a forma como sírios e libaneses se diferenciaram, de forma exitosa, em relação aos demais grupos de imigrantes em São Paulo. Sua escuta, nesse trabalho que também envolveu entrevistas com esses imigrantes e seus descendentes, priorizou tais casos e tais famílias. Em dado momento, ele afirmou:

Assim, as grandes fortunas comerciais e industriais da colônia nos anos 1940 e 1950 sairão justamente das famílias que mais anteriormente trilharam a cadeia mascate-varejista-atacadista-industrial. Entre os libaneses, é o caso dos Jafet; entre os sírios, têm-se as famílias Abdalla, Salem, Camasmie e outras. (TRUZZI, 2009, p. 103, grifos meus).

Oswaldo Truzzi também priorizou em sua pesquisa as relações bem-sucedidas de redes de complementaridade e solidariedade entre os conterrâneos. Essas redes teriam sido fundamentais para que dezenas de membros da comunidade de imigrantes alcançassem um reconhecido triunfo em suas atividades econômicas no Brasil.

O segundo elemento significativo da trajetória dos sírios e libaneses diz respeito às relações de complementaridade e de entreajuda, estabelecidas no interior da colônia, manifestadas num sem-número de mecanismos que se desenvolveram desde a acolhida dos recém-chegados pelos aqui já residentes até a ponta das relações de complementaridade que se estabeleceram entre industriais e grandes comerciantes. Entre esses dois extremos, encontra-se um conjunto de mecanismos facilitadores de crédito, de fornecimento e entre-favorecimento que, ao acompanhar toda a cadeia de suas relações comerciais, acabou constituindo um sustentáculo importante de suas atividades econômicas. (TRUZZI, 2009, p. 66).

Novamente uma questão pouco abordada em obras como essa: os conflitos intrafamiliares presentes na comunidade árabe. Em minha pesquisa, esses conflitos apareceram em vários momentos durante as entrevistas com os narradores. Referências a parentes que não se cumprimentavam na própria cidade ou indisposições com parentes ricos, que viviam e ainda vivem em grandes centros, como São Paulo, marcam de forma profunda suas narrativas. Também observei conflitos no interior das redes familiares que alimentavam a diáspora.

Apesar de chamar atenção para essas questões pouco consideradas nesta e nas outras narrativas, é importante ressaltar que este autor reconhecia, em alguns aspectos, o próprio limite da pesquisa e a heterogeneidade da comunidade de imigrantes que pesquisava, que não era formada somente por membros bem-sucedidos:

Obviamente, *isso não significa afirmar que a colônia enriqueceu de forma homogênea e que em seu interior não existam setores desfavorecidos economicamente*. Já se observou que, como regra geral, os caminhos da mobilidade estiveram mais abertos para os pioneiros do que para os chegados tardiamente. Estes, se não dispuseram de algum capital, certamente tiveram maiores dificuldades em abrir espaços num tecido econômico já mais implantado. (TRUZZI, 2009, p. 283, grifo meu).

Refletir sobre os caminhos percorridos, os instrumentos construídos e meios selecionados pelos imigrantes sírio-libaneses em São Paulo em direção a sua mobilidade econômico-social foi o objetivo central desta pesquisa de Oswaldo Truzzi. O estudo comparativo entre esses imigrantes no Brasil e nos Estados Unidos, que ele traz no último capítulo da obra, poderia ser considerado o segundo objetivo e proposta do autor. O que ele faz com muita destreza e honestidade.

O fato de o conjunto da grande massa de imigrantes se concentrar, a partir da década de 1890, fundamentalmente em São Paulo, fez com que os interesses acadêmicos e a maior parte das publicações acerca desse fenômeno migratório se destinassem à capital e ao estado (SEYFERTH, 2007, p. 24). Essa mesma constatação poderá ser feita quanto as demais publicações sobre a imigração árabe. Obras como a de Knowlton e Truzzi ajudaram a construir uma dada *representação metonímica* que tendia a fazer com que o amplo e complexo fenômeno da imigração árabe no Brasil fosse percebido por meio dos eixos narrativos fundados particularmente no caso paulista.

Na obra *Os libaneses* (2006) Murilo Meihy descreve historicamente a ocupação do Líbano desde a presença dos fenícios na antiguidade, passando pelo domínio de diversos impérios, como o Romano, a chegada dos árabes e os cruzados. Ele se preocupa em apresentar mais detidamente as características das ocupações que aconteceram durante o período moderno e contemporâneo, isto é, do Império Otomano e depois das ocupações de potências europeias, como a francesa.

Para Meihy, a diáspora não é percebida como um elemento novo na história dos libaneses. Está associado desde os primórdios aos ocupantes da região, os fenícios. Novamente, estamos diante de um dos *mitos de fundação* criados pela comunidade sírio-libanesa. Sobretudo pelo grupo de imigrantes, até então majoritários, de cristãos maronitas, que tinham o interesse em reelaborar sua identidade a partir de um símbolo que fosse anterior àquele que estivesse associado aos árabes muçulmanos. Oswaldo Truzzi explicou essa estratégia:

No Brasil é notável que a maior parte dos *livros escritos por intelectuais de origem libanesa* de repente comece a *exaltar a civilização fenícia* (a criação do alfabeto, o instinto comercial e até a epopeia de navegadores descobridores da América antes de Colombo), *numa tentativa de colocá-la em evidência, desbancando a civilização árabe-islâmica [...]* Verdadeiro ou não, o relevante é que o apelo à origem fenícia lhes é bastante conveniente em termos de *construção e da manipulação da própria identidade da colônia*: ela os distingue dos muçulmanos, *coloca-lhes no sangue as habilidades do comércio e o gosto pela aventura* (os fenícios foram hábeis navegadores, estabelecendo rotas comerciais por todo o Mediterrâneo) e, de quebra, dá-lhes sociedade numa das invenções mais importantes da civilização: o alfabeto. (TRUZI, 2009, p. 115, grifos meus).

Paulo G. Pinto também chamou a atenção para a forma como a França se utilizou estrategicamente, na política, de um certo nacionalismo fenicianista que propunha um território libanês no Oriente Médio em tudo separado dos outros territórios vinculados ao mundo árabe, apelando para suas “raízes” fenícia e cristã (PINTO, 2010, p. 86). Era uma forma de garantir sua presença naquele território em um delicado momento de reivindicações de independência na região, depois do esfacelamento do Império Otomano no pós-Primeira Guerra Mundial.

Em seu último capítulo, Murilo Meihy criticou aquilo que chamou de “ingenuidade” nos trabalhos e memórias produzidas sobre a imigração libanesa no Brasil:

“Entretanto, é chegada a hora de acabar com a ingenuidade de que não houve conflito entre os libaneses recém-chegados e a sociedade brasileira.” (2006, p. 175). Ele entende que os estigmas que marcaram a trajetória dos outros grupos de imigrantes no Brasil, entre eles, italianos, angolanos, portugueses, espanhóis, também acometeram os libaneses. Assim, citou uma sequência de autores que levantaram em diversos lugares pelo país, as várias campanhas difamatórias e os conflitos gerados no enfrentamento com as elites locais, políticas e comerciais, nas cidades onde se estabeleciam. A atividade comercial dos primeiros mascates, tão glorificada e eivada de elogios nas narrativas memorialistas e em alguns trabalhos acadêmicos, teria sido, para Murilo Meihy, o motivo que transportou as campanhas difamatórias que se davam no aspecto comercial para o campo cultural.

Antes de qualquer argumentação embasada em sentimentos nacionalistas ou questões ‘raciais’, a motivação inicial dos raivosos discursos contra os imigrantes libaneses era pautada na perda cada vez maior da freguesia (...) Após a irritação e os protestos provocados pela atividade comercial praticada por esses imigrantes é que se acrescentaram à retórica difamatória questões pretensamente políticas e culturais. (...) [quando] passam a ser vistos por alguns não apenas como um problema econômico por conta do sucesso comercial, mas também como um problema político a ser resolvido pelas autoridades locais. (MEIHY, 2006, p. 176).

Ao fazer um balanço sobre o conjunto dessas obras e narrativas, observei que as narrativas memorialistas estruturaram o caminho dos estudos que se seguiram à década de 1950. As pesquisas feitas por Knowlton e Truzzi, interessados em refletir sobre a ascensão e integração social dos sírios e libaneses em São Paulo consolidaram a experiência paulista na memória coletiva do grupo de árabes brasileiros. Conforme mencionei, uma *representação metonímica* que tendia a fazer com que o amplo e complexo fenômeno da imigração árabe no Brasil fosse condicionado a ser descrito a partir dos eixos narrativos fundados particularmente na memória coletiva da comunidade de imigrantes de fala e cultura árabe de São Paulo. Reflexões sobre as experiências negativas, de fracassos econômicos, conflitos internos e externos foram muito pouco abordados nesses trabalhos.

2.2.2) AS NARRATIVAS PRODUZIDAS PELOS INTELLECTUAIS ORGÂNICOS E IDEÓLOGOS DA COMUNIDADE ÁRABE

A narrativa da psicanalista Claude Fahd Hajjar em *Imigração árabe: 100 anos de reflexão* (1985) se enquadra dentro daquilo que se denomina *narrativas memorialistas*. Mesmo que não seja exatamente um livro de memórias, seu texto tende a enaltecer os atributos, a coragem, o caráter do imigrante e do empreendimento imigratório, enfatizando os ganhos que a sociedade receptora (brasileira) adquire com a força e trabalho daqueles. Essas são características muito comuns presentes nesse tipo de narrativa memorialista.

O perfil psicológico do imigrante em geral nos leva ao encontro dos *corajosos, dos destemidos, dos intelectuais e dos mercadores, além dos líderes políticos*; todos emigraram para escapar às forças da sociedade que lhes frustravam ambições e desejos e os impediam de *dar vazão a sua produção criativa e participativa no próprio país. São estes elementos que, exilados de suas terras, vieram a formar as atuais lideranças das comunidades onde se enraizaram*. Aqui no Brasil, o imigrante se transformou e usou toda sua energia psíquica *no seu processo de aculturação, introduzindo-se na língua e na cultura brasileira antes totalmente desconhecidas para ele*. Paralela a luta de aculturação, existe a elaboração do luto psíquico pela perda da mãe pátria somada a outras perdas radicais, como a de familiares, amigos, costumes etc... *Todas estas perdas fazem com que seu espírito criativo e empreendedor venha a elaborar seu luto através da organização da sociedade imigratória à qual pertence*, reproduzindo na terra da imigração, toda a estrutura comunitária que o mantém vinculado a sua origem. (HAJJAR, 1985, p. 19, grifos meus).

Hajjar conta que a ideia do livro nasceu em 1983, de uma proposta de apresentação de um texto sobre a imigração árabe no Brasil, por ocasião do VI Congresso da FEARAB América (Federação das Entidades Árabes), em Damasco, que tinha como público-alvo árabes e seus descendentes participantes do congresso na Síria. Tendo isso em mente, entende-se porque toda a narrativa é construída de forma a enaltecer os árabes, de forma geral, e sírio-libaneses, em particular. Para isso, a autora retoma a chegada dos primeiros europeus na América para enfatizar que os pilotos de Pedro Álvares Cabral eram árabes, que esses navegadores utilizaram cartas marítimas árabes, para confirmar o dito “*os árabes nasceram no Brasil com o seu descobrimento.*” (HAJJAR, 1985, p. 21).

Em narrativas memorialistas, há uma forte preocupação com os *mitos de fundação e de origem* de um povo. Em seus escritos, Hajjar conduz essa fórmula ao paroxismo ao

explicar a origem do homem americano. A perspectiva da autora sobre essa origem ainda se fundamenta na linguagem nacionalista da miscigenação e da democracia racial, construídas a partir do pensamento social brasileiro da miscigenação (FREYRE, 2002, p. 125, 163, 226; KARAM, 2009, p. 24).

Os soldados espanhóis trazidos para cá tinham o sangue árabe nas veias pela miscigenação de séculos de dominação árabe na Península Ibérica. 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. Vive individualmente e não se submete a nada e nem a ninguém. Para ele, não há outro senhor senão o seu capricho. Nada mais o prende senão as suas paixões. (HAJJAR, 1985, p. 22, grifos meus).

O imigrante árabe é apresentado como aquele que veio *fazer o Brasil*, em referência ao *fazer a América* (KLEIN, 1999, p. 24). Suas características teriam sido fundamentais na construção do país. Em suas palavras, o Brasil parecia estar adormecido, à espera de quem fosse ativo e tivesse condições de explorá-lo e desenvolvê-lo:

Esta foi uma das lutas que o árabe teve de travar no Brasil, buscando o seu lugar nesta terra imensa que necessitava de quem a desenvolvesse, a explorasse e que nela pudesse ser ativo, produtivo e criador. O imigrante árabe conquista o seu lugar e mostra o muito que tem para contribuir à sua nova pátria. (HAJJAR, 1985, p. 99, grifo meu).

A narrativa da autora ressignifica a história do Brasil, posicionando os árabes como os responsáveis pela “origem”, pela exploração e desenvolvimento do lugar. Seguindo essa *tradição*, o imigrante árabe também é apresentado como um “redentor” de áreas perdidas, desagradáveis, pobres e desorganizadas. Como veio a procura de trabalho, e por *ser* alguém honesto, que pagava suas contas, foram os *responsáveis* por transformar uma área decadente em um dos mais importantes centros comerciais da América Latina.

... eles não se importavam em se acomodar na zona do mercado, cujo aspecto era pouco agradável e cujo estado de pobreza e desorganização, no início do século, é descrito por ecologistas e demógrafos como

cortiços, zona de mendigos, zona de mascates, zona paupérrima de péssimo estado sanitário, etc. *A fixação de sírios e libaneses nesta área trouxe o progresso e o florescimento rápido e notório do comércio varejista e atacadista, transformando a Rua 25 de Março no maior centro comercial do Brasil* e na década de 1920 a 1930, da América Latina. (HAJJAR, 1985, p. 110, grifo meu).

Claude Hajjar explicou que os primeiros imigrantes árabes se instalaram nas ruas da Alfândega e do Ouvidor, no Rio de Janeiro, e sem saber precisar a origem dos contatos entre eles, afirmou que *“procuravam um comerciante ou fabricante de bugigangas que lhes dava uma caixa com pentes, vidros de perfumes, etc. e iam vender nos arredores das cidades. Foram chamados de Ahlal Kacha (povo da caixa), a palavra brasileira entrou, aliás, no vocabulário árabe comum.”* (HAJJAR, 1985, p. 89). Nesse contexto, se espalham por três regiões: região amazônica, atraídos pelo ciclo da borracha; região de Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás, atraídos pela produção de metais preciosos e pela construção das ferrovias até os centros produtores de café; e, pela região de São Paulo, atraídos pela prosperidade da região de onde saía a maior parte da produção de café do país.

Esse foi outro *mito de fundação* criado pela comunidade árabe no Brasil que também alcançou significativo espaço nos trabalhos acadêmicos produzidos por pesquisadores do país. A partir daquele binômio analítico de que fala Paulo G. Pinto, *ascensão/integração social*, os pioneiros e intelectuais (imigrantes e descendentes) foram elaborando as narrativas em torno da figura do mascate de forma a: (1) atribuir uma identidade comum a um grupo que se caracterizava pela heterogeneidade, pois esses grupos poderiam se identificar com mais de uma dezena de marcadores étnicos (“árabe” ou “sírio-libanês”), nacionais (sírio, libanês, palestino), locais (Beirute, Zahle, Belém, Jerusalém, Homs, Aleppo ou Damasco) ou religiosos (cristãos católicos, romanos, maronitas, ortodoxo antioquino, melquita; muçulmanos sunita, xiita, drusos e alauítas); (2) diferenciá-los de grupos que eram desvalorizados no Brasil, tais como os negros e; (3) atribuir ao mascate um papel civilizador, a partir da reelaboração de elementos que compõe a narrativa da história nacional (PINTO, 2010, p. 16).

Todas essas características estão presentes na narrativa elaborada por Claude Hajjar. Em sua perspectiva memorialista, seguindo uma tradição criada pelos intelectuais e pioneiros da imigração, o mascate foi o responsável por estender a felicidade e progresso dos grandes centros para o interior do Brasil: *“As novidades, a alegria, a vida, o*

progresso, a moda, os utensílios eram conduzidos ao interior pelo mascate árabe que não temia a dura vida de viajante numa terra ainda desconhecida.” (HAJJAR, 1985, p. 94). Em alguns momentos é explícita e direta a representação dos mascates como os continuadores das conquistas e desbravamentos dos bandeirantes, numa descrição romantizada acerca desse processo que culminou com a interiorização do imigrante árabe no Brasil. Para a autora, *“os mascates agiram à exemplo dos bandeirantes, alargando as fronteiras da civilização, praticando o comércio pois, tendo chegado sem recursos econômicos, recorriam aos meios pacíficos de troca.”* (HAJJAR, 1985, p. 95).

Constrói-se uma imagem de integração perfeita entre aqueles que chegam e os moradores do interior, os estabelecidos: *“Grande número de imigrantes desta primeira fase conservou-se em tais lugares, onde sua descendência se manteve radicada e em perfeita integração com os respectivos meios.”* (HAJJAR, 1985, p. 95). Neste caso, não passa despercebido a forma como a autora novamente enfatizou a construção dessa narrativa com base na linguagem nacionalista da mestiçagem e da democracia racial.

Portanto, em narrativas memorialistas, teremos sempre um foco muito presente nas experiências imigratórias de pioneiros, em seus dramas pessoais carregados de sofrimento e esperança (MEIHY, 2016, p. 169). Segundo Oswaldo Truzzi, essa perspectiva memorialista se faz presente no mais importante livro de memórias escrito entre os sírios e libaneses que imigraram ao Brasil: *Cenas e cenários dos caminhos de minha vida*, de Wadih Safady (1966). A exemplo deste, há um sem número de autobiografias e livros que trazem em seu conteúdo as memórias do drama da imigração. Nas palavras de Truzzi, nesse tipo de narrativa:

... fica patente que a face mais valorizada da experiência imigratória, do ponto de vista de quem a viveu, sempre terá de ser interpretada como uma história em que sofrimentos e esperanças se mesclaram com resultados muitas vezes surpreendentes, dependentes do acaso, recheada de dramas pessoais, rupturas e reencontros com a família ou, mais raramente, com a fortuna. Por causa disso, as autobiografias tenderam a ser construídas como repositório de histórias comoventes envolvendo angústias, incertezas, golpes da sorte ou do azar – *em geral escritas num tom moderadamente ufanista alimentado pela convicção de quem, olhando para trás, avaliou ter superado as dificuldades da vida.* (TRUZZI, 2009, p. 127, grifo meu).

Roberto Khatlab é adido cultural da Embaixada do Brasil em Beirute e conta com várias publicações sobre esse tema além de também liderar projetos que fomentam a pesquisa nessa área. O livro *Brasil-Líbano: amizade que desafia a distância* (1999) se destaca por reunir um considerável número de documentos sobre as relações bilaterais entre os dois países. Ele apresenta cronologicamente as visitas, intercâmbios e tratados firmados entre eles nas áreas comercial, cultural, esportiva e técnica.

Ele retoma a representação dos fenícios elaborada pelas narrativas que ajudaram a criar o *mito de fundação da etnia* e a fundamentar um dos *mitos da imigração*. Vários autores e o próprio Roberto Khatlab colaboraram com a construção dessa memória que procura associar fenícios e libaneses. Nas palavras do Reitor da Universidade Federal de Santa Maria, Paulo Jorge Sarkis, que assina a apresentação da obra, há registros em vários lugares do Brasil “*testemunhando a presença dos libaneses (ou fenícios) em terras brasileiras.*” (SARKIS, In.: KHATLAB, 1999, p. 9). Portanto, a conclusão dos autores é de que a relação entre Brasil-Líbano remonta a presença dos fenícios, considerados “*os primeiros habitantes do Líbano*” na América, antes mesmo da chegada de Colombo (KHATLAB, 1999, p. 17).

Novamente, observa-se o empenho desses personagens em negociar a presença da cultura árabe na sociedade nacional a partir da construção de narrativas que ressignificam os elementos fundacionais da história do Brasil. Não faria sentido, portanto, a rejeição da etnicidade árabe, muito presente nas narrativas de agentes nacionais na primeira metade do século, uma vez que as duas culturas estariam fortemente imbricadas antes mesmo da colonização portuguesa se efetivar.

A partir da narrativa de Roberto Khatlab, chamo atenção para várias questões envolvidas no trabalho de construção social da memória da comunidade de imigrantes árabes no Brasil. Neste caso, percebo que a memória trabalha de forma a traçar uma linha contínua e perene entre as características culturais dos fenícios e libaneses, tornando esses últimos, os continuadores e herdeiros diretos das tradições dos primeiros. Essas *tradições fenício-libanesa* seriam de duas naturezas: econômica, relativa ao comércio, e social, relativa à mobilidade humana. Cada uma dessas tradições seria responsável por alimentar um dos mitos criados pela comunidade, associados à representação feita por eles acerca dos fenícios.

A primeira natureza dessa tradição diz respeito ao pretensito comercial dos libaneses, supostamente herdado dos fenícios. A história destes é retomada para servir de

base para a construção dessa memória que seleciona os exemplos de sucesso econômico dentro da comunidade libanesa. Nas palavras do autor, a despeito de todas as dificuldades e adversidades, o Líbano evolui “*graças aos serviços comerciais, bancários e turísticos que o libanês aprendeu a executar tão bem desde os tempos dos fenícios.*” (KHATLAB, 1999, p. 25). Sendo assim, estamos diante de uma narrativa produzida para reforçar o passado comum de uma comunidade dividida em seus diversos e heterogêneos referenciais identitários. Em outras palavras, conforme disse anteriormente, a imagem dos fenícios foi retomada para se tornar o lastro de uma *única* identidade étnica que inexistia originalmente no grupo de imigrantes.

A outra natureza dessa tradição libanesa que procura associar seus laços *étnicos* e culturais com os fenícios diz respeito a ideia de diáspora que seria o resultado da própria natureza da organização político-social dos fenícios que ficaram conhecidos por não terem constituído um Estado centralizado de fronteiras bem definidas. Ao contrário, são reconhecidos por terem espalhado nas margens dos três continentes banhados pelas águas do Mediterrâneo, colônias fenícias autônomas. Sendo assim, a emigração não seria uma experiência exclusivamente contemporânea, ou, quando muito, moderna, mas milenar, própria da constituição daqueles antigos habitantes das terras libanesas. Sobre isso, Khatlab afirmou: “*Para estudar a história da emigração libanesa devemos retornar 4 mil anos na história, à época em que os fenícios, os primeiros ‘libaneses’, iniciaram suas aventuras terrestre e além-mar.*” (KHATLAB, 1999, p. 29). Esse modo de naturalizar a experiência da diáspora, tornando-a parte constituinte dos fenícios/libaneses é mais uma das criações das narrativas que produziram um dos *mitos da imigração árabe* no Brasil.

De qualquer forma, por trás desse esforço na construção dessa memória que faz dos libaneses os herdeiros diretos dessa tradição comercial e diaspórica fenícia observa-se alguns elementos do pensamento social brasileiro da miscigenação. Que tornaria compreensível o suposto compartilhamento dessas tradições entre essas culturas.

Enquanto temos, na constituição do *mito de fundação da etnia*, de um lado, a representação dos fenícios, o outro lado dessa moeda é acompanhado pela imagem do mascate, retomada na obra de Khatlab a partir dos referenciais da história paulista, cujo símbolo maior não poderia ser outro: o bandeirante. E, neste caso, a narrativa desse autor segue a perspectiva das obras memorialistas, representando o mascate como o responsável por fomentar e empreender o progresso no interior do Brasil. Roberto Khatlab reproduz a citação do diplomata e historiador Adolfo Menezes, quando este

afirmou que eles teriam marcado “*profundamente a história do Brasil, ‘pois teve um pouco dos bandeirantes. Era viajante intemerato que, ao arrastar o baú das bugigangas serra acima e serra abaixo, levava também um pouco de progresso e civilização’.*” (KHATLAB, 1999, p. 37). São considerados por ele “*autênticos bandeirantes do comércio*”, com importante papel no desenvolvimento do interior do Brasil (KHATLAB, 1999, p. 40).

Uma questão pouco abordada nos trabalhos anteriores diz respeito à forma como a imigração marcou profundamente não só o Brasil, como também o Líbano. Khatlab revela que já na viagem feita pelo Imperador D. Pedro II, uma das antigas ruas de Zahlé, cidade pela qual passou antes de seguir para Damasco, foi rebatizada de Rua Brasil, em homenagem ao país do imperador (KHATLAB, 1999, p. 76).

Assim como a comunidade de libaneses se destacou em vários campos da política, economia, nas profissões liberais e culinária brasileira, do outro lado, da mesma forma. Em grande medida, isso vai se dar pela forte presença daqueles que Roberto Khatlab chamou, no neologismo criado por ele, de brasilibaneses, libaneses e descendentes que viviam no Brasil e, em determinado momento, retornaram ao Líbano. Os números falam por si. Em algumas cidades do Vale do Bekaa, o número de brasilibaneses supera ao de libaneses em mais da metade. Em Sultan Yacub, por exemplo, 90% dos moradores são de brasilibaneses (KHATLAB, 1999, p 52).

Este grupo forma hoje uma comunidade de ‘brasilibaneses’ (brasileira-libanesa) com aproximadamente 25 mil pessoas, integrados e presentes, igualmente, em vários setores de atividades profissionais no Líbano. Os ‘brasilibaneses’ estão na política (ministros, deputados, governadores, prefeitos), na administração do governo, nos setores acadêmicos, industriais, das artes, na imprensa, no comércio, enfim, em todos os setores da atividade humana. (KHATLAB, 1999, p. 18).

Portanto, o autor revelou como a relação entre os dois países esteve para além do estabelecimento das relações diplomáticas levadas a cabo pelas instituições oficiais a partir do final do século XIX e, sobretudo, início do XX.

Narrativas como a de Khatlab e Hajjar continuaram a reproduzir o discurso dos pioneiros quando negociaram sua presença na sociedade brasileira a partir da interpretação do pensamento nacional da mestiçagem e da democracia racial. Se

utilizaram da linguagem da mestiçagem para defenderem que brasileiros, fenícios, mouros e portugueses estariam, de alguma forma, imbricados em contextos históricos anteriores ao processo imigratório. Por outro lado, os mascates teriam sido os responsáveis por levarem ‘felicidade e progresso’ para as regiões do interior do Brasil, num processo que culminaria com sua integração harmônica na sociedade brasileira. Neste caso, uma narrativa que também reverbera o pensamento social brasileiro da democracia racial.

2.2.3) HISTÓRIA ORAL E AS NARRATIVAS ACADÊMICAS SOBRE A DIÁSPORA ÁRABE

Vou refletir agora sobre o conjunto de obras acadêmicas que priorizaram a metodologia da história oral em suas pesquisas sobre a diáspora árabe no Brasil. São trabalhos produzidos a partir do início da década de 1990, muitos deles resultados das pesquisas empreendidas pelos núcleos de história oral abrigados dentro das universidades. De modo geral, chamo atenção para as seguintes características dessas obras.

A primeira delas, a ausência do registro dos conflitos entre os imigrantes libaneses e os moradores locais. A maior parte desses estudos não consegue superar a representação do libanês que iniciou a vida como mascate, se espalhou pelo país levando progresso e felicidade tanto para as áreas rurais quanto urbanas do interior do Brasil. Os conflitos, perseguições e resistências decorrentes dessa expansão e desse contato entre os grupos é, na maior parte dos trabalhos, ignorada, quando muito levemente mencionadas, sempre de forma secundária, como se fosse uma mera nota explicativa do óbvio: a existência desses conflitos. Muitos trabalhos se enquadram dentro daquilo que Walter Benjamin chamou de documentos de barbárie (1994, p. 225). Priorizam as narrativas dos vencedores e sublimam as narrativas daqueles que não seguiram em suas experiências de vida a linearidade profissional esperada para os libaneses no Brasil: mascate-comerciante-atacadista-industrial.

Uma segunda característica geral dessas narrativas está relacionada a anterior. Quando os conflitos, intrafamiliares e entre libaneses e os brasileiros, são mencionados nesses trabalhos, as informações contidas nos relatos dos entrevistados, nas atas de reuniões políticas ou comerciais ou nos processos jurídicos, são simplesmente elencados

para o leitor, isto é, não passam de uma compilação de dados. De forma que essas narrativas e documentos organizados em blocos de assuntos não são problematizados. Novamente assistimos ao empobrecimento do debate teórico.

E, por fim, aponto a ausência das narrativas dos moradores locais, brasileiros, nesses estudos que exploram a metodologia da história oral em suas pesquisas com os imigrantes libaneses no Brasil. Estuda-se a comunidade libanesa a partir dos relatos de seus membros, mas não se dá atenção para os moradores locais que com eles se relacionaram ou testemunharam sua inserção nas cidades. O relato desses sujeitos locais poderia lançar luz sobre os temas pouco abordados ou intencionalmente omitidos pelos membros da comunidade de imigrantes, tais como: as divergências, conflitos e disputas intrafamiliares presentes no seio da comunidade, as perseguições que autoridades políticas e econômicas locais empreenderam contra os comerciantes libaneses, as estratégias utilizadas por estes últimos para resistir e outras formas de preconceito promovidos por locais e libaneses decorrentes do convívio cotidiano. Ouvir alguns paracatuenses nesta pesquisa me proporcionou ter contato com questões não apresentadas pelos libaneses com os quais conversei inicialmente, além de colaborar para expandir o debate sobre outros problemas por eles apresentados.

André Castanheira Gattaz publicou o livro *Do Líbano ao Brasil: história oral de imigrantes* (2012) resultado de sua tese de doutoramento defendida no ano de 2005 na Universidade de São Paulo. Ele seguiu o caminho de autores que o antecederam ao tratar da presença dos libaneses em solo brasileiro. Descreveu os fatores que atraíram os imigrantes para o Brasil, a importância das redes familiares para a manutenção e desenvolvimento da comunidade de imigrantes, a construção do mito do mascate, as instituições utilizadas para a manutenção das identidades do grupo (família e clubes), os aspectos da vida religiosa de cristãos e muçulmanos em sua interação com os brasileiros e, além disso, também escreveu sobre as representações acerca da Guerra do Líbano. Com exceção deste último tema, os tópicos anteriores têm funcionado como uma *cartilha* a ditar a estrutura dos estudos que geraram as narrativas sobre a diáspora sírio-libanesa, no Brasil. Pouco se inova nos tópicos estabelecidos por essa *cartilha*.

A forma como esse discurso constrói a imagem do imigrante que chega para mascatear segue o que trabalhos anteriores narraram: explica-se o interesse pela mascateação por ser uma atividade que dispensava habilidades prévias. Com isso, se desmerece o conjunto de saberes tradicionais, orais e gestuais, que necessitavam ser

empreendidos por aqueles que se dedicavam na atividade. O fato de nem todos conseguirem se desenvolver nessa área de vendas já demonstra a falta de força desse tipo de argumento. Se essa prática comercial dispensava saberes prévios, porque muitos não se tornaram bem-sucedidos nessa atividade?

Ademais, desconsideram também um outro dado: a experiência adquirida pelos imigrantes nos lugares pelos quais passaram antes de chegarem ao Brasil. Entre todos os autores que tive acesso, apenas um, Paulo G. Pinto, não reproduz em seus escritos esse que se tornou um lugar comum das narrativas acadêmicas sobre a imigração: “*É bastante provável que os imigrantes árabes tenham passado por experiências migratórias intermediárias em Beirute, Damasco, Zahe, Trípoli, Homs ou Aleppo, onde se socializaram nos saberes e nas práticas do comércio local, as quais trouxeram para o Brasil.*” (PINTO, 2010, p. 71).

De certa forma, a constante nessas narrativas acadêmicas de se justificar a escolha desses imigrantes pelo ofício da mascateação – por ser uma atividade que resultava em rápido retorno financeiro e que dispensava um conhecimento técnico prévio – é um exemplo de como as narrativas memorialistas ainda estão a determinar a forma como se produzem as narrativas acadêmicas. Eivadas de um desejo apaixonado pelo registro da história da imigração do grupo no Brasil, o compromisso daquelas narrativas seria em construir uma memória social da imigração em que o início de profunda carência fosse contrastado com superação de conotações gloriosas.

A mascateação tinha as vantagens imediatas de dispensar qualquer habilidade ou soma significativa de recursos, não exigir mais do que o conhecimento rudimentar da língua portuguesa, e possibilitar a acumulação de capital em função exclusiva do esforço individual. Depois de poucos anos de mascateação, o capital dos libaneses deslocava-se para o varejo e dali para aplicações no comércio atacadista e na indústria, constituindo um setor totalmente integrado verticalmente, em que as indústrias e atacadistas supriam as necessidades de uma rede ampla de varejistas e comerciantes ambulantes pertencentes à mesma etnia. (GATTAZ, 2012, p. 96, grifos meus).

Novamente, vejo reforçada a imagem de que libaneses alçaram os degraus do sucesso de forma linear e, predominantemente, ascendente: mascates se tornavam comerciantes, comerciantes se tornavam varejistas e, estes, industriais. Um dos *mitos da*

imigração criados pelas narrativas dos pioneiros e dos intelectuais da comunidade e que foram transpostas para as narrativas acadêmicas. Na essência da proposta investigativa do autor, encontra-se o reforço da imagem de que a comunidade se caracteriza profundamente, de forma generalizada, pelo sucesso. Seria esta a explicação para o fato de o Brasil ter recebido um maior número de libaneses, mais que Argentina e os Estados Unidos da América (GATTAZ, 2012, p. 92).

Samira Adel Osman publicou em 2011 o livro *Imigração árabe no Brasil: histórias de vida de libaneses muçulmanos e cristãos*, resultado de sua pesquisa de mestrado defendida em 1998. As reflexões aqui expostas baseiam-se no livro de sua autoria. Seu estudo focou a forma como uma mesma comunidade imigratória libanesa se dividiu e diferenciou-se a partir de suas características religiosas. É um exemplo de como os marcadores identitários que associam o conjunto de todo o grupo de imigrantes árabes a certos denominadores comuns (árabes, fenícios, sírio-libanês) não foi capaz de dirimir a diferenciação religiosa trazida por eles na experiência da diáspora.

Seus documentos/entrevistas revelam que nem todos da comunidade se enriqueceram conforme insiste a literatura aqui estudada. Desde que essas narrativas começaram a representar de forma heroica e épica a figura do mascate, pouca atenção foi dada para aqueles que fugiam desse estereótipo criado pelos pioneiros.

Embora alguns autores trabalhem com a concepção de que o caminho econômico trilhado pelo imigrante árabe tenha permitido fazer o percurso de mascate, comerciante e culminar na atividade industrial, *isso não foi verdade para todo o grupo, ao contrário do que se pretendeu ressaltar*. O crescimento e a prosperidade econômica não se colocaram como oportunidade tão igual para todos esses imigrantes. (OSMAN, 2011, p. 182, grifo meu).

Conclusão não muito comum nos trabalhos sobre a imigração desse grupo de árabes no Brasil. O conjunto de entrevistados pela autora pôde revelar o outro lado desconsiderado por esse tipo de narrativas. Em sua pesquisa, ela conclui:

Poucos foram os que começaram como mascates e chegaram a industriais, pois a ascensão dava-se no máximo em nível do comércio varejista ou atacadista. Portanto, a apologia que muitos imigrantes bem-sucedidos pretendem se atribuir, destacando seu empreendimento, o esforço, as privações e o sucesso obtidos graças ao empenho e aos

sacrifícios na atividade de mascate *quase pouco correspondeu a realidade*. (OSMAN, 2011, p. 183, grifos meus).

Entretanto, houve pouco espaço para as reflexões e pesquisas sobre as resistências encontradas pelos mascates e libaneses antes e depois de sua fixação nas áreas comerciais. Em geral, os estudos destinaram atenção para o momento em que isso ocorre entre os pioneiros, os primeiros a se estabelecerem no Brasil, mas há uma carência de estudos a discutirem essa questão a partir da segunda geração.

Samira Adel Osman deu continuidade aos seus estudos sobre a imigração libanesa na pesquisa que desenvolveu em sua tese de doutoramento, defendida no ano de 2006, no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo. Na tese *Entre o Líbano e o Brasil: dinâmica migratória e história oral de vida* a autora destinou sua atenção para a experiência de retorno ao Líbano empreendida com maior intensidade ao final da década de 1980 por imigrantes libaneses, seus descendentes nascidos no Brasil e brasileiras não-descendentes. Entrevistou um total de 48 narradores buscando compreender as complexidades envolvidas nessa experiência por aqueles que decidiram fazer o caminho de volta – ou aqueles que se viram nesse caminho sem que essa fosse necessariamente sua decisão.

Seus entrevistados são de vilarejos do Vale do Bekaa, uma extensa planície fértil responsável pelo abastecimento agrícola do país, conhecido desde a antiguidade como “celeiro” do Líbano (OSMAN, 2006, p. 32). Foram 27 entrevistados em Ghazzi, 14 em Sultan Yacoub, considerada a cidade mais brasileira do Líbano, onde 90% da população é composta de retornados do Brasil, e 05 em Zahlé, a capital da província. Além de problematizar ao longo do trabalho o conteúdo daquilo que é trazido pelos narradores, ela fez uma excelente reflexão das entrevistas, atentando, além da “informação geral”, para o conteúdo não explícito das falas dos narradores. Nelas, analisou o papel da família e o cotidiano familiar no processo de adaptação, os conflitos, preconceitos e a influência dos retornados decorrentes de sua inserção na economia, no ambiente escolar, nos casamentos, na língua, no cotidiano dos dois grupos.

Samira Adel Osman concluiu que a experiência do retorno não é o fim de um ciclo, iniciado na imigração, que encerra todos os conflitos, contradições e dilemas decorrentes do processo de deslocamento espacial e cultural. Ela cita Sayad ao afirmar que imigração e retorno devem ser entendidos como paradoxos, “*pois o que se busca num*

processo e outro está longe de ser alcançado por aqueles que emigram e retornam, sofrendo os efeitos, muitas vezes traumáticos, desse movimento.” (OSMAN, 2006, p. 337). Em geral, ressalta as dificuldades e superações das experiências decorrentes da imigração, mas a conclusão da autora revela que o retorno – que poderia ser visto como o fechamento de um ciclo, a volta para casa, para junto da família, a reabilitação do migrante e seus descendentes à cultura original – é, da mesma forma, uma experiência marcada por conflitos e contradições decorrentes do processo de reintegração. Reintegração de toda natureza, à língua, religião, educação, família e à economia que, segundo a autora, não raras vezes, são marcadas pela experiência de fracasso. Os conflitos identitários nunca cessam.

Depois de refletir sobre esses estudos que se dedicaram mais particularmente, com exceção deste último, a compreender a imigração libanesa no Brasil a partir do caso paulista, elenco dois trabalhos produzidos sobre essa imigração em cidades mineiras.⁷¹ Juliana Gomes Dornelas apresentou no ano de 2008 no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora a dissertação *Na América, a esperança: os imigrantes sírios e libaneses e seus descendentes em Juiz de Fora, Minas Gerais (1890-1940)*.

Seu trabalho analisa a chegada e a inserção de imigrantes sírios e libaneses na cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais, entre os anos de 1890 e 1940, identificando seus mecanismos de adaptação à sociedade juiz-forana, as trocas culturais vivenciadas no decorrer do período, além dos obstáculos e conflitos enfrentados. A autora utilizou, além do conjunto de fontes orais (entrevistas), um conjunto de diversas outras fontes que incluiu livros de matrículas das escolas (Colégio Granbery, Academia de Comércio, Escola Estadual Delfim Moreira), registros de casamentos realizados na Igreja Catedral Metropolitana de Juiz de Fora, processos criminais, inventários, documentos da Associação Comercial de Juiz de Fora e jornais. Isso fez com que ela pudesse chegar a outras questões outrora negligenciadas por alguns trabalhos, tais como os conflitos intrafamiliares e os choques decorrentes da inserção desse grupo de libaneses na sociedade local.

⁷¹ Essa lista poderia e deveria ter incluído outros trabalhos de autores que estudaram essa temática fora do eixo narrativo da região sudeste no Brasil (Pará, Pernambuco, Amazônia, Espírito Santo, Rio Grande do Sul, para ficar em alguns exemplos). Entretanto, o tempo que tive para fazer esta pesquisa não me permitiu realizar essa tarefa.

Entretanto, apesar do interessante resultado alcançado nesta pesquisa, a autora ainda reflete paradigmas assimilacionistas dos primeiros trabalhos sobre o tema.

O fio condutor da pesquisa é a percepção de que *a inserção de sírios e libaneses na cidade de Juiz de Fora foi marcada por trocas culturais que não implicaram numa assimilação total com a conseqüente (sic) perda da cultura pré-imigratória*. Mas, ao contrário, verificou-se um processo de mão-dupla, no qual as trocas culturais acabaram por modificar parcialmente tanto a população local quanto os imigrantes que se estabeleceram na cidade. (DORNELAS, 2008, p. 24, grifo meu).

Aventar a possibilidade de que a inserção desses imigrantes libaneses em Juiz de Fora pudesse implicar numa *assimilação total com a conseqüente perda da cultura pré-imigratória* remete a proposta da autora para os trabalhos sobre imigração da década de 1950, quando eles se caracterizavam fortemente pela perspectiva assimilacionista. Discurso sempre foi muito presente entre os políticos nacionalistas desde o Império, enfatizando e fazendo apologia aos pressupostos que garantiriam a formação unívoca e homogênea da sociedade brasileira (SEYFERTH, 2014, p. 17).

Para além de uma reflexão romantizada da inserção dos mascates pelo interior do Brasil e, em especial, em Juiz de Fora, Juliana Dornelas destaca os obstáculos provocados por esse contato, *“na medida em que a atividade de mascateação também poderia entrar em conflito com os interesses dos comerciantes já estabelecidos.”* (DORNELAS, 2008, p. 108). Os obstáculos e conflitos aconteceram e, mais do que sua simples menção, como feito em trabalhos anteriores, a autora revela como eles faziam parte da vida cotidiana de muitos sírios e libaneses que procuraram se inserir na sociedade juiz-forana. Assim sendo, não somente trouxe luz aos conflitos com a sociedade receptora, mas também àqueles que aconteciam dentro do próprio grupo de imigrantes, em geral, decorrentes de dívidas de familiares.

Em nossa análise, classificamos os conflitos como sendo de dois tipos: em primeiro lugar, temos as reclamações escritas principalmente feitas por comerciantes estabelecidos e fiscais da receita municipal contra os mercadores ambulantes. Estas eram veiculadas em jornais, nas atas da Associação Comercial de Juiz de Fora, em documentos feitos por chefes de polícia e petições/correspondências enviadas à Câmara Municipal, as quais contribuíram para a implantação de resoluções por parte do poder público no sentido de dificultar o trabalho destes mascates. Em segundo lugar, temos os conflitos que tinham como marca a mudança

da queixa escrita para a agressão corporal de fato ou para o insulto pessoal, perceptíveis através da análise dos processos crime e dos processos de calúnia e injúria. (DORNELAS, 2008, p. 114-115).

Ela revelou como os comerciantes locais se esforçaram para tentar impedir e, quando não conseguiam, controlar o comércio ambulante. Usaram para isso a aparelhagem institucional da política, executivo e legislativo, criando instrumentos legais para tanto, resoluções, normativas e leis, utilizados para reforçar o uso do poder de polícia por meio dos fiscais municipais. Além disso, também revelou como a mídia impressa, os jornais, foram utilizados pelos comerciantes locais e seus apoiadores para desqualificar o trabalho e o caráter dos mascates (DORNELAS, 2008, p. 118-121). Quando a autora buscou analisar os conflitos decorrentes de lesões corporais e ofensas pessoais nos 26 processos criminais encontrados para o período de 1890 a 1940, não aprofundou sua reflexão sobre essa questão.

Em *Modos de vida e integração social do imigrante: libaneses em Teófilo Otoni* (2011), dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Alyne Rachid Ali Scofield investiga a formação e relevância das redes sociais, sociabilidade e os modos de vida dos libaneses que se estabeleceram naquela cidade. Para isso, articula o conceitual de seu trabalho sobre migração, redes, modos de vida, estilo de vida com narrativas orais de onze narradores, entre libaneses e descendentes, que contribuíram com sua pesquisa.

Sendo a migração um estruturado processo social que, a partir do seu início, já se apresenta cumulativo e mantido por meio do movimento de ir e vir dos migrantes entre as comunidades de origem e o país de destino, é possível afirmar que tal movimento é fortalecido por diferentes tipos de ligações sociais, sendo os laços familiares e de parentesco um dos mais significativos pilares da organização social da migração. (...) Tais redes são conjuntos de associações recorrentes entre grupos de pessoas unidas por vínculos ocupacionais, culturais, familiares, ou afetivos. (SCOFIELD, 2011, p. 15-16).

Ao contrário dos trabalhos analisados anteriormente, Alyne Scofield tem a preocupação de definir e conceituar cada uma das redes que envolvem o processo migratório, “já que a migração é determinada como um processo fundador de redes que desenvolvem uma teia cada vez mais forte de contatos entre os locais de origem e de

destino.” (SCOFIELD, 2011, p. 33). Ao longo da sua narrativa, a autora trabalha fundamentalmente com as definições apresentadas pelo sociólogo cubano-americano Alejandro Portes.

As redes sociais seriam, deste modo, formas de associações recorrentes entre grupos de pessoas que se encontram ligadas pelas relações profissionais, familiares, afetivas ou culturais. Segundo o autor, o tamanho e a densidade de tais redes diferem em distintas dimensões, com implicações diretas no desempenho econômico. Seu tamanho diz respeito à quantidade de indivíduos que compõem uma rede e da densidade ao número de laços e relações entre eles. Portanto, as maiores redes sociais, em densidade e tamanho, são ainda mais eficazes na criação de normas, regras e na exigência de um comportamento que inclua a noção de reciprocidade. (PORTES, 1999 apud SCOFIELD, 2011, p. 51-52).

A autora explica como os imigrantes chegaram em Teófilo Otoni se utilizando de um capital social construído no contexto do processo migratório, isto é, a capacidade desses imigrantes recém-chegados se utilizarem dos bens econômicos *palpáveis* (empréstimos, descontos, mercadorias) e/ou *intangíveis* (indicações de negócios, informações privilegiadas, apoios de natureza diversa) disponíveis entre aqueles que compunham a rede da qual passaram a fazer parte. Portanto, seu trabalho expõe os limites de outro *mito da imigração*: a narrativa que cria a imagem de imigrantes que chegaram sem nada saber sobre o lugar para onde seguiam (PINTO, 2010). As diversas redes formadas por eles revelam o contrário, pois as informações circulavam por meio delas. Prova disso, é o fato de regularmente serem apontadas como a grande responsável pelo incremento das ondas imigratórias que chegavam no Brasil. Portanto, não estão *descobrimdo* o lugar por ocasião de sua chegada. Já sabiam de sua existência e possibilidades que teriam ali antes mesmo de deixarem sua terra natal.

As narrativas sobre a imigração libanesa no Brasil têm construído uma representação dessas redes sociais enfatizando quase exclusivamente suas relações de solidariedade, de forma que elas têm contribuído para encobrir seu lado menos romanesco. Isto é, as redes, além de apoios *palpáveis* e *intangíveis*, também exerciam sobre o imigrante um conjunto de controle, constrangimentos e coerções que não raras vezes, quando questionadas, redundaram em confrontos e crimes dentro do próprio grupo.

Alyne Scofield não negligencia em seu trabalho esse aspecto das redes, elencando autores que teorizam a questão, como o pesquisador Weber Soares, que apontou a natureza relacional das redes que tendem a fornecer, a um só tempo, oportunidades e constrangimentos para aqueles que dela fazem parte.

Do mesmo modo, Tilly (1990) citado por Soares (2002), defende que, ao contrário da forte ênfase que tem sido dada à relação de solidariedade nas redes sociais, quando se levam em conta os fluxos migratórios, é necessário expor o fato de que *as redes também guardam discórdia e conflito. Isso ocorre em virtude de os membros de grupos imigrantes quase sempre explorarem os compatriotas*, por serem impedidos a agir assim com os nativos. Somado à questão, está o fato de que cada inclusão também constitui uma exclusão, o que pode ter como consequência uma notável espacialização do trabalho pela etnia. (SCOFIELD, 2011, p. 61, grifo meu).

Apesar de sua preocupação em definir com propriedade cada um dos conceitos utilizados na sua pesquisa, resalto que a autora pouco explorou as complexidades apontadas por essa reflexão teórica na experiência prática da imigração que se deu na cidade de Teófilo Otoni. Assim, ademais dos aspectos que já destaquei, Scofield, acabou seguindo um percurso de pesquisa que procurou atender às questões postas por aquilo que, conforme mencionei, se tornou uma *cartilha* para estudos sobre a imigração sírio-libanesa no Brasil: apresentou o tema da imigração libanesa e refletiu sobre os motivos da saída do Líbano, os atrativos do Brasil, as experiências dos pioneiros no ambiente comercial e as formas de interação e sociabilidade (família, religião, clubes) utilizadas para adaptação ao lugar. Uma reflexão que, novamente, lembra as preocupações que regiam as pesquisas sobre a imigração de 1920 até o final de 1960, quando se restringiam as questões suscitadas pela teoria assimilacionista e sua variante, a aculturação.

Enquanto permaneci entrevistando os poucos narradores libaneses de Paracatu e conversando com alguns descendentes, não consegui perceber problemas nas redes sociais estabelecidas na cidade. Somente mais tarde, quando a confiança já havia sido estabelecida, detalhes dos conflitos intrafamiliares passaram a ser narrados por alguns deles. Mas isso somente ocorreu porque tive tempo e disponibilidade para retornar outras vezes para continuar os diálogos. Em uma única entrevista, essa experiência e revelações teriam se tornado impossíveis. A proximidade com os narradores gerou a confiança de que precisavam para expressarem casos, a princípio, encobertos numa primeira conversa

com um estranho (pesquisador). Em outras ocasiões, em minha experiência como entrevistador, essas informações foram narradas pelos moradores locais, e não pelos imigrantes.

2.3) ESTUDOS SOBRE A ETNICIDADE ÁRABE NO BRASIL

Motivados pelas questões levantadas pela teoria da etnicidade, sobretudo aquela focada no conceito de *fronteiras étnicas* elaboradas pelo antropólogo norueguês Fredrik Barth⁷², uma série de pesquisadores passaram a pensar o fenômeno da diáspora árabe no Brasil para além das preocupações trazidas pelas teorias assimilacionista e da aculturação. A preocupação que marca esses estudos se dá com a tentativa de elucidação de como essas minorias étnicas negociaram sua etnicidade a partir de uma ideia de identidade nacional⁷³ brasileira construída por intelectuais e pelo próprio Estado, a partir de meados do século XIX. Conforme se verá a seguir, os estudos revelam o quanto a etnicidade do grupo acompanha determinados paradigmas da política imigratória do Brasil.

Em *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil* (2001), Jeffrey Lesser examina como os imigrantes não-europeus (sírio-libaneses, japoneses e chineses) e seus descendentes entraram em discussão pública com as lideranças políticas e intelectuais do Brasil para negociar sua identidade como brasileiros. Ele ressalta que desde meados do século XIX a etnicidade foi se constituindo como um fator essencial para a negociação da identidade brasileira. Concomitante a esse processo, e parte integrante dele, os imigrantes forçavam a modificação do sistema identitário nacional, se colocando como parte da nação brasileira “à medida que eles desafiavam as ideias de como essa nação deveria ser imaginada e construída.” (LESSER, 2001, p. 19). Para o autor, a imigração não somente se colocava como um fator preponderante para a formação da identidade nacional, mais do que isso, ao demonstrar a relação da política imigratória com essa questão nacional, ele chega a afirmar que “a imigração foi de fato a construção da identidade nacional.” (LESSER, 2001, p. 28, grifo do autor).

Jeffrey Lesser ressalta os mecanismos criados ao longo do século XX por estudantes universitários, diretores de colônias agrícolas, proprietários de grandes ou

⁷² Conforme explicitado na introdução deste trabalho.

⁷³ Sobre a definição de projeto identitário nacional, conferir nota 60.

pequenas empresas, jornalistas e intelectuais, integrantes dessa elite de imigrantes, para construir a ideia do que significava ser brasileiro. Para isso, esses agentes reelaboraram e ressignificaram aquilo que era entendido como suas diferenças étnicas para apropriarem-se de alguns elementos da identidade nacional. Sírios e libaneses, por exemplo, exploraram as contradições próprias desse jogo para construir uma etnicidade hifenizada, sírio-libanesa, onde estaria implícita uma ideia de brasilidade (LESSER, 2001, p. 88).

Inicialmente, o grupo foi discriminado pelo etnônimo *turco* e pelo fato de não serem brancos, pretos ou amarelos, isto é, por serem uma minoria que não se encaixava no espectro de *raças* conhecidas ou aceitas pelo Estado. Foram vistos pelos brasileiros como negociantes congênitos e por hereditariedade. Mas essa característica outrora rejeitada pelo próprio grupo, pois estava eivada de conotações pejorativas e preconceituosas, foi ressignificada por eles de forma que, mais tarde, passaram a ser vistos como um grupo que, sendo naturalmente bons comerciantes, ajudariam a aperfeiçoar a identidade dos brasileiros (LESSER, 2001, p. 117). E, como isso passava por uma reelaboração da ideia de *raça* e *brancura* no Brasil, eles se colocaram no debate público ou para incluir nessa categoria racista o povo do Oriente Médio ou para colocar esta região geográfica em posição de igualdade com a Europa.

Em estudos sobre a imigração como este de Jeffrey Lesser, percebe-se a importância da categoria da etnicidade e do conceito de *fronteiras étnicas*, pois ajudam a esclarecer os limites do conceito simplista da aculturação, sobre o qual uma série de trabalhos de décadas anteriores estavam amparados. Mais do que simplesmente absorverem a cultura majoritária, o que salta aos olhos por meio desta obra é o quanto essas culturas minoritárias influenciaram e mudaram os rumos daquilo que se pensava ser a identidade nacional brasileira. Também observa-se que este processo envolveu negociações complexas entre as partes, em um movimento onde nenhum dos grupos será o mesmo que fora um dia, antes de estarem em contato. A forma como os imigrantes tensionaram a mudança de compreensão acerca da ideia de *raça* no Brasil revela isso (LESSER, 2001, p. 24-25).

Seja no caso de sírio-libaneses ou no de japoneses nikkeis, sua etnicidade, antes vista como um problema a ser rejeitado, foi reelaborada e ressignificada, em outras palavras, negociada, entre esses imigrantes e seus descendentes e os brasileiros, de forma a serem percebidas hoje como sendo um elemento que *melhora* a identidade nacional

brasileira. A etnicidade sírio-libanesa traz para o brasileiro as qualidades de um povo que é *naturalmente* empreendedor – pessoas simples capazes de darem a volta por cima e se tornarem grandes comerciantes, políticos de renome ou profissionais liberais – e a etnicidade japonesa, percebida por meio das virtudes da dedicação e resiliência no trabalho, honestidade e disciplina, fariam dos brasileiros pessoas melhores (LESSER, 2001, p. 299).

Sendo assim, conclui o autor: “*a tese de que as concepções de identidade nacional da elite foram formuladas com base na eliminação das distinções étnicas deve, portanto, ser modificada, de modo a incluir os desafios progressivamente incorporados nos conceitos de brasilidade.*” (LESSER, 2001, p. 20).

Jeffrey Lesser afirmou em seu trabalho que, ao mesmo tempo em que essas minorias étnicas negociavam publicamente sua aceitação no país como brasileiros, as fronteiras étnicas eram reforçadas no espaço privado, *distante* dos olhos e da fiscalização dos nacionais. O autor chamou esse processo de *o hífen oculto*: predominante, embora não reconhecido (LESSER, 2001, p. 20). John Tofik Karam em *Um outro arabesco: etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal* (2009) afirma dar continuidade ao trabalho de Lesser. Neste estudo ele procurou revelar como e por que esse hífen que se quis outrora ocultado do público se tornou expressamente visível em determinado momento da história recente do país, mais especificamente no contexto da construção de um Estado neoliberal brasileiro.

O título *Um outro arabesco* aponta para as intenções político-ideológicas do autor em demonstrar ao público norte-americano que existem outros desenhos para a arabicidade no mundo atual que não esteja limitada ao Oriente Médio, Europa, EUA e que não necessariamente sigam os parâmetros da política identitárias criada nesses lugares (KARAM, 2009, p. 10, 26-27). Há um outro arabesco no Brasil, isto é, um desenho privilegiado da arabicidade no Brasil contemporâneo.

O autor reflete sobre as formas, os meios e instrumentos utilizados pelos grupos de imigrantes sírio-libaneses para conseguirem seu maior reconhecimento no país no momento em que o Estado empreendia algumas mudanças para colocar o Brasil ainda mais integrado ao sistema econômico global por meio da adoção de medidas e práticas neoliberais (KARAM, 2009, p. 14). Nesse sentido, seu estudo não trata mais das estratégias práticas e discursivas dos imigrantes pioneiros em sua inserção no Estado brasileiro. Antes, o autor revela as estratégias dos imigrantes de segunda e terceira

geração para construir uma projeção étnica que: (1) os colocassem como possíveis parceiros do Estado brasileiro no campo das exportações para o mundo árabe; (2) fizessem os políticos sírio-libaneses serem percebidos como políticos éticos e; (3) os posicionassem no mercado brasileiro como um importante grupo de consumidores de produtos carregados de referências à etnicidade árabe. Tudo isso teria não somente moldado como também refletido o Estado-nação brasileiro em fins do século XX e início do XXI. No mesmo período em que o desenho da arabicidade nos Estados Unidos sofria uma determinada crise provocada pelos ataques do 11 de setembro de 2001, no Brasil ela ganhava uma força política, econômica e cultural sem precedentes na história brasileira.

O projeto étnico árabe faz parte indissociável da experiência neoliberal brasileira. Na economia aberta, os brasileiros de origem sírio-libanesa se apresentaram como promotores árabes das exportações brasileiras para o mercado do Golfo Árabe. Durante um programa de combate à corrupção do Banco Mundial, implementado na prefeitura de São Paulo, os políticos de origem libanesa promoveram uma comemoração ética do Dia da Independência Libanesa. Na diversificação do mercado de consumo, sócios de clubes sírio-libaneses grã-finos utilizaram o apelo de marketing da “comida árabe” para convertê-la em capital social entre convidados não árabes nos clubes. Os brasileiros de origem sírio-libanesa foram constituídos como grupo-alvo de marketing para o mercado do turismo na Síria e no Líbano. Em suma, a etnicidade árabe ganhou novas forças nesse momento da abertura econômica, transparência do Estado e a diversidade do mercado consumidor. (KARAM, 2009, p. 15-16).

Ao mapear esses caminhos, John Karam ressalta a forma como a etnicidade árabe, vista como negativa por brasileiros, ganha contornos muito diferentes daqueles relacionados à época da chegada dos imigrantes pioneiros – que permaneceria marginalizada até o terceiro quartel do século XX. A etnicidade árabe deixa de ocupar uma posição periférica em relação à nação para influenciar, e ser influenciada, pelos instrumentos e caminhos político-econômicos mais amplos do Estado brasileiro. Aqui temos outra diferença, talvez de perspectiva, entre este autor e Jeffrey Lesser. Enquanto Karam é categórico em enunciar o quanto o reconhecimento desta etnicidade árabe ainda continua profundamente ligado ao contexto e interesses da nação brasileira, Lesser ressalta o quanto as negociações nesse campo empreendidas pelos grupos de imigrantes forçaram o Estado a ampliar suas concepções e instrumentos políticos e culturais relacionados à sua ideia *do que* seria e *de como* seria formada nação brasileira. O trabalho

de John Karam “*sustenta que o maior reconhecimento da etnicidade continua ligado ao quadro ainda hegemônico da nação*”, e que mesmo que tenha ganhado privilégios no Brasil, o reconhecimento dessa etnicidade “*ao fim e ao cabo, está vinculado ao contexto nacional brasileiro.*” (KARAM, 2009, p. 21).

Em dado momento, autor explicou o quanto a etnicidade sírio-libanesa, em termos de consumo, foi ressignificada em tempos da economia neoliberal e reapropriada por suas lideranças a ponto de transformá-las em capital social diante dos brasileiros. Destacou que, no princípio da imigração e durante quase todo o século XX, assim como a culinária, tanto a música como a dança árabe reforçaram as diferenças entre o grupo de imigrantes e os brasileiros, dando ensejo para o surgimento de uma série de concepções e expressões preconceituosas. Brasileiros chegaram a achar que o quibe cru da culinária árabe fosse feito de carne humana (KARAM, 2009, p. 204). Entretanto, John Karam apontou que essas mesmas expressões culturais outrora estranhas se tornaram extremamente comerciais no Brasil, seja pelo valor mercadológico de seus produtos, explorado por redes de restaurantes *fast food*, ou pelo efeito, tanto cultural quanto comercial, que uma novela da Rede Globo, *O Clone*, exibida entre 2001 e 2002, provocou no público brasileiro, despertando seu interesse para esses elementos da cultura árabe.

No final do século XX, as formas de culinária, música e dança do Oriente Médio foram apropriadas pelo mercado nacional brasileiro. Desde a rede Habib's, de preço popular, com mais de 150 franquias no país, até a dança do ventre em escolas de dança e uma novela em horário nobre, a ‘cultura médio-oriental’ é produzida através de circuitos nacionais. Os étnicos viram essa popularização de ‘coisas do árabe’ não como uma degradação ou um obstáculo, e sim como uma integração criativa dos sírios e libaneses no Brasil. (KARAM, 2009, p. 198-199).

Discutindo conceitos como o de apropriação cultural, e relativizando o peso das teorias assimilacionista, John Karam revelou que brasileiros de origem sírio-libanesa se aproveitaram desse momento para trabalhar o conceito de originalidade e autenticidade nas atividades oferecidas por eles nos clubes dos imigrantes. Mesmo que aulas de dança do ventre, de árabe e culinária fossem oferecidas em outros espaços, esses mesmos elementos culturais oferecidos nos clubes dessas comunidades seriam *autênticos* e *tradicionais*. Isso coloca em xeque a forma dicotômica com que alguns estudiosos compreenderam a relação entre o “apropriado” e “apropriador” nos contextos de

interações culturais. Tomando esses exemplos, isto é, a forma como a comunidade trabalhou esses elementos culturais, John Karam afirmou que “*quando um grupo dotado desse poder tem a sua cultura apropriada, ele pode retomar essa apropriação cultural de uma maneira que o beneficie ainda mais.*” (KARAM, 2009, p. 198).

Portanto, enquanto trabalhos amparados nas teorias de assimilação e aculturação, como o de André Gattaz, que afirmava que instituições como os clubes sírio-libaneses tendiam a desaparecer diante do descaso dos descendentes de segunda e terceira geração totalmente integrados à vida brasileira (GATTAZ, 2001, p. 240), Karam demonstrou que esses espaços devem ser pensados para além da perspectiva dicotômica que separa esses imigrantes dos moradores locais. Karam entende essas entidades como espaços híbridos de lazer para o árabe brasileiro: “*na miscelânea de danças do ventre e danças de salão, de noites culturais ‘italianas’ e ‘árabes’, de músicas de Frank Sinatra e Fairuz, porém havia uma seleção conscienciosa de formas culturais tidas como capazes de vincular as pessoas da sociedade com a autenticidade árabe.*” (KARAM, 2009, p. 198).

Em *Árabes no Rio de Janeiro: uma identidade plural* (2010), Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, que já citei ao longo desse capítulo, traz várias contribuições para os estudos da diáspora árabe no Brasil. O autor reflete sobre esse fenômeno na história do Rio de Janeiro a partir da investigação das formas de negociação da etnicidade árabe na realidade da sociedade carioca. Na apresentação do livro, ele faz uma breve reflexão sobre a produção literária, apontando algumas de suas características predominantes. Em seu entendimento, a análise do universo narrativo dessas obras, sejam elas acadêmicas ou não, “*seguem uma ‘narrativa mestra’ que foca nos processos estruturais de integração dos imigrantes árabes na sociedade brasileira.*” (PINTO, 2010, p. 17). Em suas palavras:

De maneira geral, a ‘narrativa mestra’ dos estudos sobre a presença árabe no Brasil pode ser resumida como uma saga de imigrantes que teriam fugido da pobreza, opressão política e perseguição religiosa de um Império Otomano decadente. Esses imigrantes se radicaram nos centros urbanos brasileiros, onde iniciaram suas atividades econômicas como mascates. O capital conseguido no comércio ambulante levou-os a se estabelecerem no comércio formal, abrindo lojas. Em alguns casos, a prosperidade no comércio permitiu-lhes ou a seus descendentes entrar no setor de produção através da criação de indústrias. 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. Através de seu ingresso nas profissões liberais de prestígio (medicina, direito e engenharia) os descendentes dos imigrantes árabes teriam tido uma ascensão social extremamente rápida

que lhes teria permitido a integração nas classes médias e elites urbanas, através do matrimônio com famílias tradicionais e da adoção de um estilo de vida burguês. (PINTO, 2010, p. 17).

As reflexões e críticas que estou fazendo aos estudos sobre essa imigração ao longo do trabalho confirmam a predominância desse tipo de estrutura narrativa que o autor chamou de *narrativa mestra*. Para ele, essa narrativa fundada no binômio analítico *ascensão/integração social* foi predominante nos estudos árabes no Brasil até a década de 1990. Contudo, acredito que ainda hoje, pelo que vimos nos trabalhos comentados ao longo deste capítulo, e outros citados pelo autor, vários estudos acadêmicos brasileiros ainda estão, de modo geral, presos a essa estrutura narrativa.

Paulo G. Pinto também utilizou algumas referências, ao que tudo indica, desconhecidas ou ainda não exploradas pelos pesquisadores brasileiros. Essas referências lhe permitiram apontar como algumas representações criadas pelas narrativas da comunidade sírio-libanesa influenciaram profundamente os trabalhos acadêmicos produzidos no país. Ele os chama de *mitos da imigração*, não porque sejam falsos ou verdadeiros, mas porque esse caráter mítico teve a função de “*produzir um sentimento de coesão e origem comum ao grupo social e culturalmente heterogêneo como era aquele dos imigrantes árabes... [criando] uma imagem monolítica da configuração e da dinâmica interna das comunidades árabes em nosso País.*” (PINTO, 2010, p. 19). Utilizo neste texto também essa expressão *mitos da imigração* cunhada por ele, quando analiso algumas obras que se inscreviam nessa categoria analítica.

Antes de abordar as características e peculiaridades da imigração árabe, sobretudo sírio-libanesa, no Rio de Janeiro, o autor desconstrói alguns desses mitos, já apontados ao longo desse trabalho.

O primeiro deles se relaciona com alguns elementos comuns que perpassam as narrativas escritas pelos imigrantes pioneiros. Estes descreveram a experiência da emigração a partir da temática da pobreza, opressão e intolerância religiosa que teria caracterizado os estertores da dominação do Império Otomano na região de onde saíram. As obras escritas pelos intelectuais árabes no Brasil, tais como Taufik Duoun, Nami Jafet e Jorge Safady, apontou Paulo G. Pinto, “*se referem ao período otomano como uma época de anarquia, opressão política e contínuo declínio econômico e intelectual no Oriente Médio.*” (PINTO, 2010, p. 23).

Entretanto, ele relativiza essas interpretações dos intelectuais da comunidade árabe no Brasil, ao explicar que essa narrativa foi produzida a partir de “*visões elaboradas no início do século XX pelos representantes do nacionalismo árabe, os quais tentavam afirmar seus projetos políticos como uma ruptura com o passado imperial*”, uma vez que o Império Otomano do século XIX não estava tão distante dos países europeus no que diz respeito a sua organização e ordem política (PINTO, 2010, p. 23).

A partir de estudos mais atuais, como aqueles feitos pelo pesquisador André Raymond sobre a cidade síria de Aleppo do século XVI ao XVIII, a terceira maior cidade do Império Otomano, maior centro comercial do Oriente Médio, Paulo G. Pinto revelou que, ao contrário do que se costumou afirmar, o Império Otomano viveu períodos de grande prosperidade nesses três séculos, fazendo com que minorias cristãs em cidades como Aleppo se beneficiasse em grande medida desse desenvolvimento. Muitos deles emigraram para o Egito em busca de novas oportunidades econômicas no século XIX, acompanhados de outros cristãos que fizeram o mesmo ao deixar Beirute (PINTO, 2010, p. 24).

Outro *mito da imigração*, segundo o autor, é aquilo que ele chama de *retórica da descoberta*, muito comum nas narrativas dos pioneiros: os árabes teriam chegado na América sem nada conhecer sobre ela. Conforme já afirmei, as redes sociais que fomentaram o processo da imigração, as cartas dos parentes com dinheiro e notícias de sucesso lidas publicamente nas comunidades de onde saíram os imigrantes, mostraram o contrário (PINTO, 2010, p. 52). Cristãos e muçulmanos, quando emigravam, tinham algum conhecimento do lugar para onde estavam indo. O acesso a essas informações vinha das cartas enviadas por parentes, das notícias que obtinham por meio dos jornais e das instituições cristãs católicas e protestantes, que já atuavam nesses lugares.

Por fim, o autor refletiu sobre temas caros à *narrativa mestra* sobre a imigração libanesa: a figura do mascate e o predomínio do grupo nas atividades comerciais. Na estrutura dessas narrativas que constroem a imagem do mascate e do árabe, sírio-libanês, como um comerciante *por natureza* está o fato de que essas construções estão fortemente ligadas a uma determinada *versão paulista* da história nacional, responsável por enaltecer o bandeirante como um agente da nação e do empreendedorismo paulista como responsável por promover o desenvolvimento do Brasil.

Assim, segundo ele, a proeminência econômica e intelectual da comunidade árabe de São Paulo sobre as demais comunidades espalhadas pelo Brasil fez com que essa

versão paulista da narrativa nacional fosse tomada como modelo das narrativas construídas sobre o mascate. Foi a forma como a comunidade negociou sua inserção e aceitação entre os brasileiros, uma vez que estes nutriam forte rejeição à etnicidade árabe no território nacional. Em suas palavras: “A *representação do mascate como um desbravador e integrador do território nacional também permitia aos imigrantes árabes negociarem sua presença na sociedade brasileira reivindicando para si elementos da narrativa nacional brasileira.*” (PINTO, 2010, p. 71).

Ademais, “a ênfase exclusiva no comércio como nicho de inserção econômica dos imigrantes árabes parece generalizar para o Brasil um modelo muito ligado a certas representações da história de São Paulo.” (PINTO, 2010, p. 72). No Rio de Janeiro, capital do Brasil na época do maior fluxo migratório desse grupo, os imigrantes árabes passaram por várias trajetórias de ocupação no mercado de trabalho, tais como agências de serviços urbanos, burocracia estatal e atividades ligadas ao meio rural, com aquisição de propriedades rurais (PINTO, 2010, p. 72). Suas atividades econômicas não se limitaram àquelas relacionadas ao eixo comercial, como a *narrativa mestra* parece querer fazer acreditar.

Ao longo de sua obra, o autor explicou a complexidade que envolve a temática da identidade da comunidade árabe no Brasil, com foco na experiência do Rio de Janeiro. Apontou as estratégias políticas de países como a França que incentivou o nacionalismo libanês no Rio de Janeiro como forma de garantir seu apoio para sua presença e mandato no Líbano depois da Primeira Guerra Mundial (PINTO, 2010, p. 87-88); também a forma como os libaneses procuraram criar uma identidade vinculada ao povo fenício como forma de se distanciarem do restante dos árabes (PINTO, 2010, p. 91); como a imprensa árabe colaborou para a formação dos vários nacionalismos presentes entre esse grupo no Rio de Janeiro, reveladas no nacionalismo otomano, árabe, sírio, libanês; e como a diversidade religiosa entrecruzou todos esses campos, ajudando a configurar essas distintas identidades. Para o autor, as instituições religiosas no Rio de Janeiro:

Codificavam e promoviam distintas identidades religiosas e comunidades morais que coexistiam e se articulavam em diferentes níveis e formas com as identidades nacionais (síria, libanesa, palestina); étnico-nacionais (sírio-libanesa); ou étnico pan-nacionais (árabe) que funcionavam como referenciais comunitários para os imigrantes de fala e cultura árabe e seus descendentes. Isso fazia com que a vida religiosa

fosse um aspecto importante do universo cultural dos árabes no Rio de Janeiro. (PINTO, 2010, p. 121).

Revelou que esses aspectos identitários também marcaram e delimitaram áreas urbanas do Rio de Janeiro, como a Rua da Alfândega, como espaços étnicos, por meio da inscrição dos elementos culturais árabes nesses espaços, pela língua falada no cotidiano nessas áreas, pelas placas escritas em árabe, ou por meio dos pratos da culinária árabe, pela presença de instituições étnico-nacionais voltadas para a preservação da cultura da comunidade, além das formas de lazer, trabalho e solidariedade que se solidificavam nesses espaços (PINTO, 2010, p. 136). Experiências que se traduziram nas entrevistas feitas pelo autor, numa *“enorme pluralidade de referências identitárias disponíveis para os árabes cariocas, que negociam sua singularidade cultural e inserção social a partir de relações com uma variedade de tradições culturais associadas ao mundo árabe.”* (PINTO, 2010, p. 164).

Rodrigo Ayupe Bueno da Cruz em *Primos em Minas: processos de construção identitária na comunidade árabe de Juiz de Fora* (2018) também pautou sua pesquisa nas reflexões amparadas pelo conceito de etnicidade de Fredrik Barth e seguiu caminho muito semelhante àquele que foi trilhado pelos autores em debate aqui neste texto. Sua pesquisa discute a formação da identidade árabe na cidade de Juiz de Fora, em Minas Gerais.

A partir de um trabalho marcadamente etnográfico, o autor observou como os árabes negociaram sua inserção naquela sociedade a partir daquilo que ele chamou de *arenas de construção identitária*, quais sejam: o clube Sírio e Libanês, o Grupo (de dança) Nabak e os restaurantes árabes. Seu argumento, seguindo essencialmente o de John Karam, é de que a etnicidade árabe passou por uma significativa mudança nas últimas décadas, *“onde deixou de se concentrar nas associações ou agremiações, para se posicionar estrategicamente através da dança e da culinária, no mercado de bens materiais e simbólicos”* (CRUZ, 2018, p. 47). Um processo em que *“imigrantes árabes e seus descendentes negociam constantemente seu espaço na sociedade receptora e sua inclusão nos critérios definidores da identidade nacional.”* (CRUZ, 2018, p. 163).

Esse processo de negociação não foi pacífico. Diferente daquilo que se convencionou afirmar pela grande narrativa sobre a imigração árabe no Brasil, de que ela teria acontecido de forma cordial, a inserção do grupo na sociedade de Juiz de Fora foi marcada, afirma o autor, *“por diversas situações de conflito tanto na sua dimensão*

prática, por meio de agressões físicas, quanto na discursiva, através de ofensas pessoais, queixas formais ao governo e discussões na esfera pública.” (CRUZ, 2018, p. 53-54). O conjunto de estereótipos formados a partir dos sentidos negativos conferidos ao significante *turco* é um exemplo de como isso aconteceu na prática.

Percebidos como pessoas trapaceiras, não dignas de confiança, que nada teriam a contribuir com a nação, Rodrigo Ayupe da Cruz evidenciou o quanto a expressão *turco* passou por mudanças em sua semântica a partir da década de 1950 em Juiz de Fora, apontando três fatores fundamentais para que isso ocorresse: (1) a consolidação da presença árabe na cidade a partir da criação e construção de instituições de sociabilidade e religiosas, tais como a Igreja Melquita de São Jorge, criada em 1963, e o Clube Sírio e Libanês, fundado em 1964; (2) os laços matrimoniais entre imigrantes e descendentes com membros da sociedade local; (3) o sucesso econômico que proporcionou a ascensão social do grupo na comunidade juiz-forana (CRUZ, 2018, p. 163-164).

A criação das instituições árabes em Juiz de Fora, consolidando sua presença naquela cidade, teria sido responsável pela diminuição dos conflitos existentes entre os imigrantes e descendentes e a sociedade local. Isso ocorreu porque instituições como o Clube Sírio e Libanês foi utilizado não somente como palco de atividades de *diferenciação* voltadas para a preservação da identidade étnica – aulas de língua árabe, refeições árabes, biblioteca –, mas de *inclusão* onde a etnicidade árabe era oferecida e apresentada para a sociedade local por meio de eventos sociais, atividades recreativas/esportivas e ações filantrópicas (CRUZ, 2018, p. 61).

Ao refletir sobre as instituições religiosas, a Igreja Melquita ou a Associação Beneficente Islâmica, esses *espaços étnicos* dos imigrantes árabes, o autor percebeu a forma como elas se articulam com as identidades étnicas locais e nacionais e como são utilizadas para marcar a diferença entre cristãos e muçulmanos em Juiz de Fora (CRUZ, 2018, p. 132). Isso apontou para a fragilidade da narrativa produzida pela Comunidade Árabe Juiz-forana que se apresenta como um grupo de identidade étnica comum, com determinadas fronteiras simbólicas destacadas apenas no contato com os brasileiros. Entretanto, Rodrigo Ayupe da Cruz revelou que várias dessas fronteiras também são postas em destaque não somente nesses espaços étnicos, mas também naquelas situações sociais observadas por ele, sobretudo no contexto da organização da Festa das Etnias, do Jantar anual do Clube Sírio e Libanês e o Almoço beneficente para a construção da Igreja Maronita de São Charbel (CRUZ, 2018, p. 132-133). Nessas situações, as identidades

nacionais (sírio e libanesa) e regionais (Baalbek, Yabroud) ou religiosas (maronita, melquita, muçulmana) são postas em destaque, de forma que a prática e vivências da Comunidade em Juiz de Fora expõe as contradições do discurso unitário do grupo (árabes cristãos e muçulmanos).

Em geral, o conjunto dessas obras estiveram vinculadas às preocupações trazidas a lume pelo conceito de etnicidade de Fredrik Barth. Essas narrativas não mais estão presas aos conceitos de assimilação e aculturação, pois destinam seus esforços a mensurar as estratégias do grupo de imigrantes árabes para se posicionarem publicamente, num debate com as elites nacionais, pela negociação da etnicidade árabe no país. Revelaram em escalas regionais (Paulo Gabriel da Rocha Pinto no Rio de Janeiro; Rodrigo Ayupe Bueno da Cruz em Juiz de Fora) ou nacionais (Jeffrey Lesser; John Tofik Karam) as estratégias dos imigrantes de primeira (Lesser), segunda e terceira geração (Karam) na construção da projeção étnica da comunidade nos campos da política, economia e cultura nacionais.

2.4) CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE A PRODUÇÃO DAS NARRATIVAS

Ao fazer um balanço do conjunto das obras que aqui elenquei para reflexão em torno de algumas narrativas produzidas no Brasil sobre a imigração árabe, sírio-libanesa, posso apresentar preliminarmente algumas conclusões. Em primeiro lugar, fiz a análise de três conjuntos de narrativas, sem hierarquizá-las por ordem de importância. Aquelas que chamei de memorialistas, as produzidas por intelectuais da comunidade e as que me referi como narrativas acadêmicas. As narrativas memorialistas, em geral levadas a cabo pelos intelectuais da comunidade de imigrantes ou pelo esforço dos pioneiros e interessados em efetuarem o registro de suas memórias, teve um foco muito presente nas experiências imigratórias de pioneiros, em sua luta de tons dramáticos para alcançarem a bem-sucedida inserção na sociedade local.

Essas narrativas tenderam a enaltecer a superação dos primeiros imigrantes mascates, vivendo uma experiência de profunda restrição e dedicação extrema ao trabalho, para mais tarde, tornar-se em um comerciante, depois varejista e, por fim, em um grande industrial. Isso é apresentado numa escala ascendente que não conhecia reverses aparentes: mascate-lojista-varejista-industrial. Viu-se a forte influência que narrativas produzidas pelos intelectuais da comunidade, tais como Taufic Kurban e Taufic

Duoun exerceram sobre os trabalhos acadêmicos empreendidos por pesquisadores ao longo desses mais de cem anos, período contemplado por essa reflexão sobre essa produção literária. Ao lado dessas obras seminais, Paulo G. Pinto apontou o papel da imprensa árabe, entre os anos de 1940 e 1950, na construção do eixo narrativo comum desses trabalhos, *imigração-ascensão social-integração*, e na consolidação de determinados mitos de origem criados pelas narrativas desses autores.

Apesar da renovação metodológica descrita por Giralda Seyferth no final da década de 1960, também constatei que muitos trabalhos acadêmicos ainda permaneceram presos às problemáticas postas em questão pelas teorias da assimilação e da aculturação. Prova disso é a própria estrutura e tópicos que acompanharam essas narrativas. Em geral, elas costumam se guiar pela seguinte estrutura: descrevem os fatores que atraíram os imigrantes para o Brasil, a importância das redes familiares para a manutenção e desenvolvimento da comunidade, a construção do mito do mascate, as instituições utilizadas para a manutenção das identidades do grupo (família, associações comunitárias e templos religiosos) e os aspectos da vida religiosa de cristãos e muçulmanos em sua interação com os brasileiros. Essa é a estrutura básica geral das narrativas sobre a imigração árabe no Brasil. Em meu entender, uma estrutura que tem funcionado como uma *cartilha da imigração árabe* ainda presa às questões e preocupações postas pela teoria da aculturação. Pouco se inova nos tópicos estabelecidos por ela.

Em segundo, percebi que várias perspectivas teóricas sobre os *mitos da imigração* criados pelas narrativas memorialistas foram endossadas pelos intelectuais da comunidade árabe e sequer foram criticadas pela maioria das narrativas produzidas na academia. Ao contrário, foram absorvidos. Esses mitos foram sendo construídos com o objetivo de criar na comunidade marcada pela fragmentação e divergências culturais, um sentimento de unidade e origem comum. Por meio deles, novas referências identitárias se configuravam e davam ensejo para reorganização dessas comunidades de imigrantes em torno desses novos marcadores. Por meio desses mitos, *imigração-ascensão social-integração*, *da descoberta e fundação do Brasil*, *da origem da etnia*, *do mascate*, *das redes familiares* (PINTO, 2010) a comunidade árabe criou os denominadores comuns de sua etnicidade no território nacional, negociando assim, sua aceitação entre os brasileiros. A própria classificação hifenada *sírio-libanesa* criada pelos árabes na diáspora evidenciou isso.

Em terceiro lugar, revelei que as narrativas produzidas por Clark Knowlton e Oswaldo Truzzi exerceram uma forte influência sobre os estudos que sucederam a publicação dessas obras. As diferenças entre elas pouco importam nesse caso, pois aquilo que as aproximam marcaram profundamente a estrutura das narrativas que se seguiram. A partir delas, a leitura que se fez da imigração árabe no Brasil passou, em grande medida, pelas lentes utilizadas por eles para o estudo da comunidade em São Paulo. Uma *representação metonímica* da imigração onde os casos e peculiaridades das narrativas produzidas ali passaram a valer para todo o país. Concomitante a isso, chamei atenção para a forma como a mobilização do mito do mascate e dos libaneses como herdeiros diretos dos fenícios foi construído por essas narrativas para corresponder e atender aos pressupostos do pensamento social brasileiro da mestiçagem e da democracia racial.

Quarto: também aponte os limites encontrados, de maneira geral, nas narrativas construídas sobre o tema com a utilização da metodologia da história oral. A pouca reflexão crítica sobre o processo da entrevista e o papel do entrevistador na construção dessa narrativa, conforme aponte no primeiro capítulo; a limitada comunicação entre o texto do narrador e a teoria; a ausência do registro de conflitos entre os imigrantes libaneses e entre estes e os moradores locais, bem como a ausência de narrativas dos moradores locais, brasileiros, sobre suas experiências com os imigrantes sírio-libaneses.

Quinto: tais estudos estiveram presos a preocupações postas inicialmente pela teoria assimilacionista e pelos estudos focados na aculturação de estrangeiros porque, de certa forma, não observaram que muito daquilo que estudavam não se tratava simplesmente de um fenômeno restrito a imigração, mas sim, de algo maior, isto é, a um fenômeno diaspórico. No primeiro caso, a imigração suscita preocupações de ordem local, relacionadas às negociações da etnicidade dos imigrantes em suas interações com a sociedade receptora, exatamente o que encontramos no conjunto das narrativas aqui estudadas. O fenômeno diaspórico aponta para uma etnicidade transnacional.

De fato, ao observar o conjunto desses trabalhos, chego à conclusão de que o que dá sentido e organicidade para essa presença local de comunidades árabes no Brasil são as diversas conexões e imaginários que esses grupos nutrem pelo seu país ou região de origem. Esses trabalhos estão presos às questões postas pelo fenômeno da imigração em sua dimensão local, mas se esquecem de que estamos diante de um fenômeno que suscita questões que são de natureza transnacional.

Essas cinco características mencionadas anteriormente devem ser associadas à maneira como essas narrativas construíram uma dada representação sobre os imigrantes muçulmanos, algo que discutirei nos dois últimos capítulos. Representação fundamentada em binarismos que tende a descrevê-los sempre em comparação com os imigrantes cristãos, e como o seu oposto – mais isolacionistas, dados a uma endogamia diaspórica e ao maior apego com suas tradições religiosas. O que defendo aqui é o fato de que essas narrativas ajudaram a construir uma longa tradição literária que estou chamando neste trabalho de *grande narrativa da imigração árabe no Brasil*.

Uma sexta questão posta em realce nessa reflexão diz respeito a uma mudança de paradigma nesses estudos. A partir da década de 1990, alguns autores passaram a pesquisar o tema não mais sob a ótica da teoria assimilacionista ou da aculturação, mas a partir do fenômeno da construção da etnicidade árabe no país. Desta forma, tornaram evidentes as complexidades de um fenômeno que antes tendia a ser observado pelas diversas questões geradas pelo contato da minoria árabe com a cultura hegemônica. Esses estudos sobre a etnicidade árabe no Brasil romperam com essa perspectiva binária e contribuíram para demonstrar as estratégias e negociações feitas pelos imigrantes não somente para inscreverem sua etnicidade na cultura brasileira quanto para demarcarem as fronteiras étnicas que os definiriam e os diferenciariam dos demais.

Muitos estudos anteriores vaticinaram uma suposta aculturação da comunidade árabe, mas esses últimos revelaram algo bastante diferente disso. Apesar de minorias, supostamente à mercê das prescrições impostas pela sociedade dominante, vimos o poder e as estratégias utilizadas pelo grupo para forçar a mudança na forma como a nação brasileira vê a si mesma, estendendo os contornos e definições da política identitária nacional.

A partir do próximo capítulo, reflito sobre a inserção, as estratégias e negociações de um grupo de imigrantes libaneses que se estabeleceu no interior de Minas Gerais, na cidade de Paracatu. Ao contrário dos estudos feitos e publicados, focados em espaços com forte presença do grupo, em Paracatu não estamos diante de uma grande comunidade que tenha construído seus espaços de sociabilidade ou de vivências religiosas. Apesar de predominantemente muçulmanos, ali não há mesquitas ou clubes. E ainda, conforme se verá, a despeito do que afirma a grande narrativa sobre a imigração, a inserção dos imigrantes na cidade definitivamente não foi amistosa ou pacífica, seja entre eles mesmos ou entre eles e os moradores locais.

CAPÍTULO 3

TRÂNSITOS DIASPÓRICOS: AS REDES DE IMIGRAÇÃO E A PRESENÇA DE LIBANESES EM PARACATU (MG)

3.1) A DIÁSPORA ÁRABE EM MINAS GERAIS

Alguns estudos dão conta de que os primeiros imigrantes árabes a chegarem no país o fizeram pelo Rio de Janeiro (1871), São Paulo e algumas outras cidades litorâneas: “*os portos que mais receberam ‘turco-árabes’ entre os anos de 1908 e 1912, foram os de Santos, com 13.078 entradas e o do Rio de Janeiro, com 10.978, perfazendo um total de 24.056 imigrantes.*” (DORNELAS, 2008, p. 40). Outros autores apontam datas anteriores para delimitarem a chegada desses imigrantes no país (PINTO, 2010). Mas todos concordam que foi a partir dessas principais cidades portuárias que o grupo partiu para as cidades do interior que se mostravam prósperas, seguindo caminho adentro à medida que viam possibilidade de fazer ou ampliar seus negócios já estabelecidos nas cidades do litoral.

Em 1900, o Brasil apresentava três polos de atração para esses imigrantes: (1) a Amazônia devido ao surto de prosperidade da borracha que acontecia no período de sua chegada, interessados não nessa atividade em si, mas em vender suas mercadorias nesse mercado; (2) São Paulo, que se apresentava como um grande mercado em expansão, talvez o mais estratégico, pois a partir do crescimento de suas lavouras de café, a rede ferroviária se expandiu pelo estado vinculando-o às regiões mais interioranas; (3) Minas Gerais, que também se mostrava atraente a partir da expansão de sua economia cafeeira, responsável pelo desenvolvimento econômico da Zona da Mata e das regiões do sul do estado na segunda metade do século XIX, quando o café se tornou o principal produto de exportação de Minas, assim permanecendo até o ano de 1939 (DORNELAS, 2008, p. 44).

A abertura e expansão da malha ferroviária partindo do Rio de Janeiro e de São Paulo para essas regiões cafeeicultoras de Minas beneficiou a entrada de sírios e libaneses no estado. A Estrada União e Indústria foi construída pelo Império em 1861 para ligar Petrópolis a Juiz de Fora, mas o surto ferroviário chegaria pouco depois, a partir da década de 1870, com a construção das seguintes ferrovias: (1) Dom Pedro II e Leopoldina, ambas de 1874, destinadas a atender os centros produtores da Zona da Mata; (2) a Estrada de

Ferro Minas e Rio, Muzambinho e Sapucaí que atendiam a região do sul de Minas; (3) e a Ferrovia Mogiana que, por meio de seus ramais, ligou São Paulo aos mercados do Triângulo Mineiro, em Uberaba, no ano de 1889 (MONTEIRO, 1994, p. 15).

Alguns dos imigrantes que chegavam no Rio de Janeiro ou São Paulo, eram aconselhados a seguirem para Minas, fazendo com que comunidades árabes se estabelecessem e se consolidassem em muitas cidades mineiras, às margens dessas ferrovias ou ao longo, mais tarde, das estradas de rodagem em construção (MONTEIRO, 1994, p. 17; PINTO, 2010, p. 137, 140). Isso explica, em parte, a capilaridade da imigração sírio e libanesa no estado. A outra explicação para esse fenômeno está na forma como faziam comércio por meio das redes estabelecidas entre as capitais e alguns dos principais núcleos urbanos dos estados, e as cidades do interior. De qualquer forma, as ferrovias contribuíram para a expansão de alternativas de deslocamento e fixação do grupo pelas regiões da então província mineira.

Não se conhece uma única cidade do Planalto Central onde a presença árabe não esteja registrada. A sua presença maciça se encontra nos grandes núcleos como Uberlândia, Uberaba, Ituiutaba, Anápolis, Araguari, Araxá, Belo Horizonte, Campo Grande, Cuiabá e outras tantas cidades das quais participaram enquanto fundadores, a exemplo de Goiânia e Brasília – que, por serem mais jovens, contaram desde a sua fundação com a presença do dinâmico e versátil imigrante árabe. (HAJJAR, 1985, p. 93).

Dornelas menciona outras cidades com presença desses imigrantes: Ubá, Cataguases, Astolfo Dutra, Visconde do Rio Branco, São João Nepomuceno, Rodeio, Juiz de Fora, Tocantins, Leopoldina, Varginha, Caratinga, Bicas, Mathias Barbosa, Passa Quatro, Manhuaçu, Cristina, Carangola, Belo Horizonte, Guaxupé, dentre outras (DORNELAS, 2008, p. 50). Em nenhuma delas há menção a Paracatu, cidade estabelecida no noroeste de Minas Gerais. O que farei a partir de agora, para suprir a carência desse tipo de informação sobre a imigração árabe nessa região do Estado, é revelar quais as trajetórias esses imigrantes fizeram até que chegassem ao noroeste de Minas Gerais. Para isso, contei com as memórias dos entrevistados e outras fontes documentais que nos dão conta sobre a origem dos imigrantes que se estabeleceram na região, em particular na cidade de Paracatu e arredores, entre finais do século XIX e início do XX.

3.2) A TRAJETÓRIA DOS IMIGRANTES ATÉ PARACATU

As referências sobre a chegada de imigrantes árabes em Paracatu remontam a segunda metade do século XIX e pouco se sabe sobre eles. Desse período até a década de 1950, observa-se a presença desses imigrantes em campos econômicos vinculados às atividades rurais e também às comerciais. A trajetória percorrida por eles passa pelas regiões do Triângulo Mineiro e do estado de Goiás que se encontravam, neste período, em crescente processo de integração com os mercados paulistas e, em menor medida, ao comércio carioca. Conforme se verá a seguir, essa integração e o trânsito dos imigrantes árabes foram intensificados a partir do estabelecimento de ferrovias na região.

MAPA 1: Localização das regiões do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba (onde se encontram as cidades de Uberaba, Uberlândia e Patos de Minas) e o Noroeste de Minas (onde se encontra as cidades de Paracatu, Unai e Guarda-Mor).



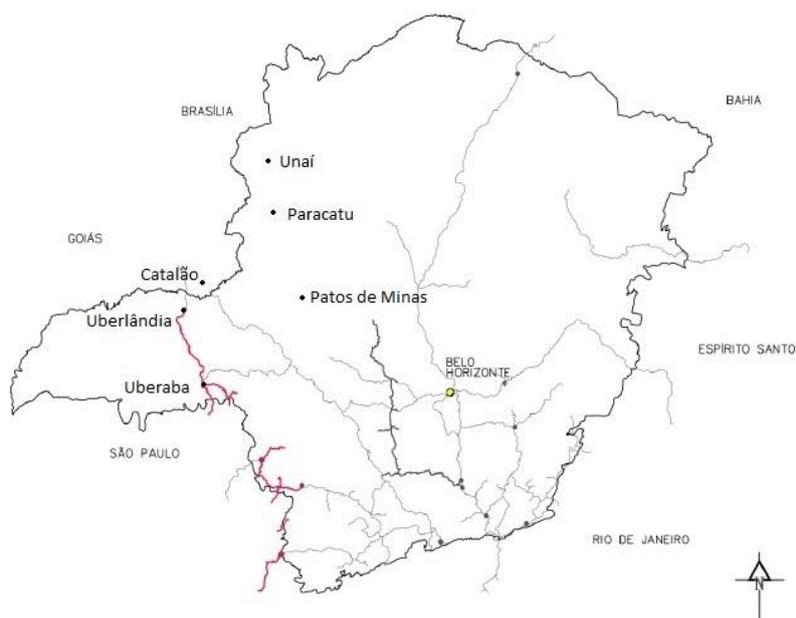
Fonte: Mapa do Estado de Minas Gerais. Disponível em: <https://www.jm1.com.br/wp-content/uploads/2011/05/mapa-estado-minasgerais.gif>. Acesso em 03/08/2019.

A região do Triângulo Mineiro desde as primeiras décadas do século XX já vinha ganhando importância no contexto da economia mineira por estar vinculada, por meio da Estrada de Ferro Mogiana, aos mercados de São Paulo. Isso ajuda a explicar a formação da comunidade de sírios e libaneses nessas cidades durante o período mencionado. As principais cidades que compõem a região do Triângulo, Uberlândia, Uberaba, Araguari, Araxá e Ituiutaba, além de se desenvolverem a partir da expansão da pecuária, também

se tornaram importantes centros estratégicos para passagem às diversas localidades do país.

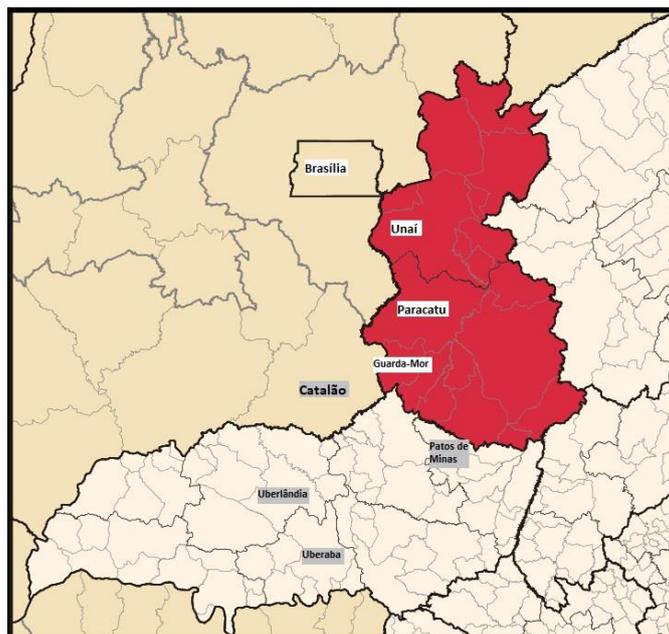
A linha-tronco da Mogiana – também conhecida como “linha do Catalão” – foi a primeira ferrovia a transpor o rio Grande – divisa da então Província de São Paulo com região do Triângulo Mineiro... Adentrando Minas Gerais, a linha-tronco atendia as cidades de Sacramento – ligada à estação Cipó por linha de bonde – Conquista e Uberaba, onde a ferrovia chegou em 1889. Em 1895 os trilhos chegaram a Uberabinha – atual Uberlândia – e um ano depois ao ponto final na cidade de Araguari. O projeto original previa que a linha chegasse a Catalão, no estado de Goiás. Esse projeto, no entanto, não foi executado pela Cia Mogiana, mas pela Estrada de Ferro de Goiás... A presença da Cia Mogiana, no oeste do estado de Minas Gerais, trouxe benefícios e rapidez nas ligações dessa região com São Paulo, bem como com a região central de Minas Gerais – principalmente Belo Horizonte. Por volta de 1899, a Mogiana iniciou a construção de uma variante à linha-tronco, ligando a estação Entroncamento – em Ribeirão Preto a Santa Rita do Paraíso, atual Igarapava – situada às margens do Rio Grande, onde a linha chegou em 1905. Dez anos depois, a construção de uma grande ponte metálica rodoferroviária permitiu a extensão da linha até Uberaba, reduzindo significativamente a distância entre o Triângulo Mineiro e Ribeirão Preto. (IPHAN, 2018, p. 41).

MAPA 2: Mapa com as principais estradas férreas de Minas Gerais com destaque, em vermelho, para a Estrada de Ferro Mogiana. Inseti no mapa produzido originalmente pelo IPHAN as cidades de Catalão, Paracatu, Unaí e Patos de Minas, com o fim de situar geograficamente as cidades que apresentamos nesta pesquisa.



Fonte: Patrimônio Ferroviário em Minas Gerais (SILVA, 2018, p. 42).

MAPA 3: Localização das cidades e regiões mapeadas pela pesquisa, por onde passaram a maior parte dos imigrantes e parentes dos entrevistados, antes de chegarem em Paracatu.



Fonte: Mapa do Noroeste de Minas Gerais. *Wikimedia*. Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/b/bf/MinasGerais_Meso_NoroestedeMinas.svg/266px-MinasGerais_Meso_NoroestedeMinas.svg.png. Acesso em 03/08/2019.

Na primeira década do século XX, Paracatu se integrava economicamente aos mercados das cidades do Triângulo Mineiro e de Goiás, conforme informa Olympio Gonzaga: “*O município de Paracatú faz muito commercio com a Januaria, São Francisco, Patos, Curvello, Araguary, Uberaba, Catalão, Santa Luzia e Formosa.*” (GONZAGA, 1910, p. 55). O trânsito de libaneses de Uberaba e Uberlândia para Patos de Minas (250 km de Uberaba), cidade que também faz parte da região do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, ocorreu nesse contexto.

Quando o Senhor José Nasar narrou a história da chegada do seu avô, João Azar, até uma região de Paracatu, a hoje emancipada cidade de Guarda-Mor, que dista 80 km daquela cidade, ele descreveu como caminho feito por seu avô o trajeto Rio de Janeiro-Catalão-Guarda-Mor/Paracatu. No início do século XX, Catalão havia se tornado uma região estratégica para o estado de Goiás, por estar integrada ao Triângulo Mineiro e às regiões cafeeicultoras de Minas e São Paulo, fornecendo-lhes produtos como gado, arroz, feijão e charque. Sua relação com essas regiões foi intensificada a partir da extensão dos trilhos da ferrovia Mogiana nos anos iniciais do século XX (ESTEVAM; CAMPOS JÚNIOR, 2012). A narrativa do senhor José revela o importante papel da rede à qual

pertencia seu avô. Saiu de Beirute depois de convidado por seu amigo Salomão, que vivia em Uberaba, para vir para o Brasil.

[Assim que chegou no Rio de Janeiro, o senhor João Azar] *pegou o trem e veio para Catalão*. Quando chegou em Catalão, um *outro amigo dele recomendou que a região de Guarda-Mor* seria o ideal para seu estabelecimento, pois as terras daquele lugar estavam muito baratas e que, com o pouco dinheiro que tinha trazido, poderia adquirir uma grande quantidade de terras. Assim ele fez... [Em Guarda-Mor] *Ele arrumou a fazenda e foi melhorando devagar... ele era um bom negociante!* Foi comprando gado, arrumando o pasto e assim fez uma fazenda muito grande... Meu pai, Wady Nasar, ficou com a família em Beirute aguardando a assistência de meu avô, que não deu mais notícias. (José Nasar, grifos meus).

É interessante notar o quanto, em alguns casos, os narradores nessa pesquisa relataram experiências diferentes daquelas que geralmente se ouve preponderantemente nos trabalhos sobre a imigração árabe. O Senhor João Azar não se tornou mascate, vendendo seus produtos pelas fazendas do interior. Isso aconteceu na experiência de outros narradores ouvidos neste estudo. Mas no início do século, quando chegou, sua inserção se deu de imediato na área rural. Apesar dos estudos publicados mencionarem, como o de Clark Knowlton, a inserção de sírios e libaneses no meio rural, sua ênfase geralmente está no fato de que isso aconteceria somente depois de experiências bem-sucedidas no comércio.

As minas e as zonas agrícolas florescentes do estado de Minas Gerais também atraíram os sírios e libaneses. Estabeleceram-se eles pelo Estado todo e desempenharam papéis importantes no progresso do comércio e da indústria. Em muitas vilas e cidades praticamente todo o comércio a varejo estava em suas mãos. *Muitos, enriquecendo, compraram terras e tornaram-se fazendeiros e criadores*, e outros investiram seus fundos em máquinas de beneficiar algodão, armazéns e outras formas de emprêsas industriais numa zona agrícola. (KNOWLTON, 1960, p. 66, grifo meu).

Conforme visto, Paulo G. Pinto explicou que essa ênfase na inserção econômica comercial desses imigrantes “*refletem e generalizam as experiências desses imigrantes a partir de determinadas representações da história de São Paulo.*” (PINTO, 2010, p. 72). Ao estudar a inserção desse grupo no Rio de Janeiro, ele mencionou outros campos

econômicos e profissionais ocupados por árabes, como cargos na burocracia municipal ou seus investimentos na zona rural. Para ele, “*mesmo a ‘suposta’ aversão dos imigrantes árabes à agricultura deve ser relativizada, uma vez que há casos de árabes que investiram seu capital para se tornarem proprietários rurais, como mostra o exemplo da baixada fluminense.*” (PINTO, 2010, p. 72).

Entre os anos de 1900 e 1912, enquanto esteve em Unaí para assumir o cargo de professor público do ensino primário, o escritor paracatuense Olympio Michael Gonzaga afirmou ter conhecido “*pessoalmente quasi todos os cangaceiros celebres do Urucuia*”.⁷⁴ No documento, publicado por José Aluísio Botelho no sítio especializado em genealogia das famílias paracatuenses, *Raposa da Chapada*, Olympio Gonzaga descreveu as mortes provocadas por esses *cangaceiros célebres*. O que nos interessa em sua descrição não é o fato em si, mas as características de uma das vítimas mencionadas por ele: um senhor chamado Elias Turco.

Ermelindo aos 18 anos, já contava 18 mortes, Joaquim Mironga tinha 8 assassinios; Cirilo de Barros era autor de duas mortes, Clemente da Silva era cumplese em 20 mortes; Faustino Preto era autor de 18 mortes; Sacerdote tinha no lombo 16 mortes e era o mais sagaz e astucioso de todos com aquela cara de bobo; Hermilão com 2 mortes, Salé ou Custódio da Silva era cumplise em 20 mortes; Fausto Preto era um preto mal encarado, terrível, contando 28 mortes e foi quem matou o *negociante fazendeiro Elias Turco, no curral desleitando uma vaca, e matou uma velha para roubar-lhe os brincos, cordoes de ouro do pescoço e 10\$500 em dinheiro.* (GONZAGA apud BOTELHO, 2017, grifos meus).

Interessante notar que Elias Turco é chamado *negociante fazendeiro*. Pela descrição apresentada ele foi morto enquanto exercia uma atividade bem comum entre aqueles dados aos negócios em fazendas. As narrativas dos entrevistados nesta pesquisa revelam que, em algumas regiões brasileiras, a inserção de sírios e libaneses nas atividades econômicas rurais pode ter sido mais comum do que a *grande narrativa da imigração árabe no Brasil* quis dar a entender. Lembro que as memórias coletivas dessas narrativas foram construídas predominantemente pelos intelectuais, escritores e políticos,

⁷⁴ GONZAGA apud BOTELHO, José Aluísio. Lendas do Brasil Central 4 – Crônicas inéditas de Olympio Gonzaga. Transcrição de documento da Divisão de Manuscritos – Afonso Arinos da intimidade, de Olympio Gonzaga, da Biblioteca Nacional do Brasil, publicado no site Raposa da Chapada, em 11 de abril de 2017. Disponível em: <https://araposadachapada.blogspot.com/2017/04/lendas-do-brasil-central-4-cronicas.html#more>. Acesso em 02/08/2019.

membros da maior comunidade árabe do Brasil, fixados em São Paulo. Em Paracatu a inserção dos imigrantes árabes nas atividades vinculadas ao meio rural não somente se dava em concomitância com suas atividades comerciais, conforme mencionado por Clark Knowlton, mas de forma prioritária e, em alguns casos, se dedicando exclusivamente a elas.

O objetivo aqui não é diminuir a importância do comércio na inserção do grupo na sociedade e mercado brasileiro, nem de colocar em xeque aquilo que se escreveu sobre o perfil social dos árabes em São Paulo, mas ressaltar a importância de se ampliar a perspectiva desses estudos para tentar abarcar a complexidade da experiência desses imigrantes na diáspora.

Por exemplo, o mesmo motivo que fez Juliana Dornelas diminuir o peso do estado de Minas Gerais no projeto migratório da comunidade árabe – Minas estaria atrás de São Paulo no poder de atração desses imigrantes justamente por ter, segundo ela, muitas terras de baixo custo e pequena produtividade – foi justamente o que pesou na decisão favorável de alguns imigrantes de buscarem e partirem para este estado.

No entanto, *Minas Gerais encontrava-se sempre atrás de São Paulo. Isto porque em Minas havia muitas terras, porém os valores destas eram baixos, devido a sua pequena produtividade e a deficiência das comunicações. Por ser um estado montanhoso e longe da costa o escoamento de produtos e os contatos eram difíceis.* (DORNELAS, 2008, p. 44, grifos meus).

Os motivos “negativos” apontados por Juliana Dornelas em Minas Gerais foram aqueles que atraíram José Azar para essa região do estado: a grande extensão de terras e o seu baixo valor. Entre fins do século XIX e início do XX, quando chegou ao Brasil, João Azar foi aconselhado a se dirigir para essa região: “*Quando chegou em Catalão, um outro amigo dele recomendou que a região de Guarda-Mor seria o ideal para seu estabelecimento, pois as terras daquele lugar estavam muito baratas e que, com o pouco dinheiro que tinha trazido, poderia adquirir uma grande quantidade de terras.*” (José Nasar).

Portanto, a narrativa mostra o outro lado daquilo que se convencionou generalizar para todo o grupo a partir dos estudos focados na experiência da comunidade sírio-libanesa em São Paulo. Mas não somente nesta questão da presença dos imigrantes no

meio rural, como também observo variações nas narrativas que explicam a saída do país de origem. O senhor José Azar não saiu do Líbano fugindo de perseguição ou por não ter condições de se sustentar. Ao que tudo indica, sua família buscava o Brasil como forma de melhorar ou manter suas condições financeiras.

Meu pai, Wady Nasar, ficou com a família em Beirute *aguardando a assistência de meu avô*, que não deu mais notícias. (...) Meu avô [João Azar] tinha uma *boa casa em Beirute*. Não sei para quem ficou essa casa – talvez tenha acabado ficando para o governo, porque não tinha dono. Todos vieram embora aqui para o Brasil. Acredito que naquela época os árabes, naquele regime, *tinham uma casa, tinham comida, mas não faziam fortuna, viviam mais ou menos* (José Nasar, grifos meus).

Clark Knowlton aponta que a maioria dos imigrantes desse período, que tinha procedência de zonas rurais da Síria e do Líbano, “*não veio em busca de um lar mas para fazer fortuna e depois voltar ao país natal antes de se casar.*” (KNOWLTON, 1960, p. 62, 93). Apesar de José Azar morar em Beirute, observo que a experiência da família estava vinculada ao campo. Quando seu filho, Wady Nasar, chegou ao Brasil a sua procura, ele saiu de Guarda-Mor para montar uma selaria em Paracatu: “*Nós morávamos ali [na selaria]. Lá ele fazia botina, arreio, sapato... Ele tinha um certo conhecimento nessa área que ele trouxe lá do Líbano.*” (José Nasar).

A inserção dos árabes em Paracatu em fins do século XIX e início do XX, deu-se na zona rural, com aquisição de propriedades, como indicam os relatos do senhor José Azar e o registro feito por Olympio Gonzaga. Entretanto, essa não foi a única forma de inserção desse grupo na cidade. Os paracatuenses presenciaram a chegada e estabelecimento de mascates e comerciantes. Na última década do século XIX, Olympio Gonzaga fez uma descrição, em seu livro que seria publicado em 1910, dos principais homens e mulheres e suas principais atividades econômicas empreendidas na cidade de Paracatu naquele final de século. Entre os vários nomes e personalidades elencados, em dado momento, ele menciona a presença de alguns *turcos* já estabelecidos na cidade com seus empreendimentos comerciais: “*Turcos negociantes de fazendas, ferragens, armarinhos, etc., etc., - Salomão, Jar & Comp.; Miguel Abdon & Jorge; Zacharias, Irmão & Comp.; David José & Comp., e José David e Com.*” (GONZAGA, 1910, p. 82). Portanto, em Paracatu, observa-se a presença de árabes tanto em atividades rurais quanto em atividades urbanas.

A figura que mais se destacou e se popularizou nessa primeira metade do século XX foi o famoso João Turco. Chegou em Paracatu muito provavelmente entre fins do século XIX e início do XX, pois segundo os Livros de Registros de Casamento de Paracatu, consta que na data de 1910, “*o syrio João Abrahão Guerra, solteiro, natural de Tripoli, na Turquia Asiática, filho legítimo de Abrahão Jorge Guerra e dona Shara Abrahão, residente naquele país, sendo elle contrahente residente nesta cidade a alguns annos, com vinte e quatro annos de idade*”.⁷⁵ Casado com Rosalinda da Silva Neiva, pertencente a uma das famílias mais tradicionais da cidade, a família Neiva, João Turco ficou famoso com a venda de produtos na sua loja, *Flor da Síria*.

A chegada de sírios e libaneses⁷⁶ em Paracatu antes de 1950 se relaciona com as redes diaspóricas desses imigrantes, e se explicam pela atração que as terras baratas dessa região exerceram sobre esses imigrantes, pelo vínculo de Paracatu e cidades vizinhas com importantes centros econômicos do estado de Goiás, como Catalão, e do Triângulo Mineiro, como Uberlândia, Uberaba e Patos de Minas. Mas a partir da década de 1950, com a construção de Brasília, a região de Paracatu, do Triângulo Mineiro e algumas do estado de Goiás presenciaram um significativo crescimento, atraindo um número ainda maior desses imigrantes. No caso do Triângulo, algumas de suas cidades se transformaram em fornecedoras de material de construção e de alimentos para abastecer a Capital que se construía no Planalto Central.

A construção de Brasília também fez a cidade de Paracatu virar um canteiro de obras a céu aberto, seguindo o ímpeto desenvolvimentista capitaneado pela construção da BR-040 que ligava o Rio de Janeiro à nova Capital, passando dentro da cidade. Nessa época, tanto a construção da Capital, liderada por Juscelino Kubitschek, dada sua proximidade, a pouco mais de 200 quilômetros de distância de Paracatu (MELLO, 2002, p. 129-132) quanto a expansão de programas agrícolas, atraíram diversos grupos humanos

⁷⁵ REGISTRO CIVIL, Títulos e Documentos e Pessoas Jurídicas da Comarca de Paracatu, MG, Registro de Casamento B 05, folhas 34-35, ordem 36. O documento foi reproduzido por FAHIM, GÓES, [1996].

⁷⁶ Apesar de especificar sírios e libaneses como grupos distintos, lembro que inicialmente, os dois territórios (junto com a Jordânia, Israel e Territórios Palestinos) compunham o que ficou conhecido como Grande Síria ou era chamado simplesmente pelo nome de Síria. Por isso, João Turco foi identificado como Sírio apesar de ser natural de Trípoli, uma das principais cidades localizadas, hoje, no norte do Líbano, mas que naquela época, no cartório brasileiro, foi identificada como uma cidade da Turquia Asiática. Esses territórios ficaram sob domínio do Império Otomano até o fim da I Guerra Mundial (1914-1918), quando as potências vencedoras oficializaram, no Tratado de San Remo (1920) aquilo que já haviam acertado anteriormente: a divisão do Império Otomano em mandatos que seriam administrados por elas. Discutirei essa questão e as consequências desse tratado para os libaneses no último capítulo.

que viram possibilidades de obtenção de conquistas e transformações em suas vidas durante esse período.

Esse contexto por que passava o Triângulo Mineiro, Patos de Minas e Paracatu, em meados do século XX, coincide, com a mudança no perfil da imigração árabe no Brasil. A maior parte dos que chegaram saíram de cidades do sul do Líbano, tais como Khiam, com presença predominante de muçulmanos. Se antes, a maior parte desses imigrantes era composta de cristãos, vindos de outras cidades do que é hoje a Síria e o Líbano, caso da família do senhor José Nasar, cristãos naturais de Beirute, e do senhor João Turco, cristão natural de Trípoli, a partir de agora, o grupo que se estabelece em Paracatu é predominantemente composto de muçulmanos xiitas da cidade de Khiam.

Nas narrativas do senhor Ermecílio da Cunha Chaves chama a atenção a importância que ele atribui à construção da BR-040 para a cidade: *“Com a construção veio a rodovia... Depois da construção de Brasília, JK rasgou Brasília inteira com rodovias e melhorou muito.”*. E quando lhe perguntei se os libaneses já se encontravam em Paracatu nessa época, ele respondeu: *“Eles eram ambulantes, não tinham estabelecido ainda. Estavam com mala, vinham e iam embora. Ficavam 2, 3 dias ou 1 semana e iam embora. Mas ficaram gostando daqui”*. Olympio Gonzaga havia mencionado presença de árabes já estabelecidos na cidade desde o final do século XIX.

A narrativa do senhor Ermecílio pode sugerir que em algum momento esse primeiro grupo tenha deixado a cidade – o que não era incomum acontecer. Sempre que outro centro comercial se mostrasse mais vantajoso ou a cidade entrasse em uma fase econômica ruim, situação experimentada por Paracatu em anos anteriores, acontecia desses imigrantes migrarem para lugares que oferecesse melhores perspectivas para suas atividades. Havia também os casos de esses comerciantes se enriquecerem e, com isso, migrarem para centros urbanos maiores, como a cidade de São Paulo.

Ademais, a narrativa do senhor Ermecílio Chaves revela o *modus operandis* dos libaneses de acompanharem essas grandes obras pelo interior do país vendendo seus produtos como comerciantes ambulantes. Faziam isso a partir do estabelecimento de alguns centros comerciais regionais onde já haveria um grupo consolidado, como ocorria em Patos de Minas, a 200 km de Paracatu. É a partir dessa cidade que vários desses libaneses chegaram a Paracatu. Patos de Minas era, para Ali Fayez Atie, o *quartel-general* dos imigrantes muçulmanos que saíram de Khiam e chegaram ao Brasil.

Ali: No caso dos libaneses, eles saíram de São Paulo e foram para Uberaba, e daí vieram para Patos. Patos de Minas era um quartel-general: distribuía libaneses pela região. Um veio para Unaí, outro veio para Paracatu (mas a maioria foi embora daqui), João Pinheiro, Cristalina... aí foi esparramando.

Alexandre: Quando o senhor fala que Patos de Minas era um quartel-general seria pela presença de um forte grupo de libaneses naquela cidade?

Ali: A maioria veio para Patos de Minas, porque ela era uma cidade polo. E de lá eles esparramavam, cada um tomava um rumo, arrumavam a mala de mascate e saíam. Eu não cheguei nessa turma. Cada um seguia e fazia seu serviço na região. (Ali Favez Atie, grifos meus).

Tamer Sammour se tornou um grande comerciante em Paracatu. Também veio de Patos de Minas, depois de ter passado por Brasília, por ocasião de sua chegada. Quando Tânia Pereira da Silva rememorou as histórias que ele lhe contara, enfatizou as dificuldades encontradas na sua chegada ao Brasil. E novamente temos a referência da cidade de Patos.

Ele não sabia falar português, não tinha dinheiro, não tinha roupa, não tinha nada, e depois, sei que *ele chegou em Brasília*, porque era o que nos falava (não sei os detalhes da viagem). Em Brasília, ficou alguns dias dormindo na rodoviária, sozinho, com 12 anos, não sabia nem pedir ajuda, mas teve pessoas que o ajudou a chegar em *Patos de Minas, que era para onde ele estava indo*. (Tânia Pereira da Silva, grifos meus).

Além dos efeitos da construção da BR-040 e de Brasília como fatores de atração dos libaneses nessa segunda metade do século XX, ressalto também a importância dos programas de expansão das fronteiras agrícolas do Brasil aplicados nessa região a partir de 1960. Vários programas que focaram a utilização do cerrado como espaço privilegiado para aumentar a área produtiva do país contemplaram Paracatu, Unaí e outras cidades dessa região do Noroeste de Minas: Programa Integrado de Desenvolvimento da Região Noroeste de Minas Gerais (PLANORESTE); Programa de Desenvolvimento de Cerrados (POLOCENTRO); Programa Especial da Região Geoeconômica de Brasília (GEOECONÔMICA); Programa de Cooperação Nipo-Brasileira para o Desenvolvimento de Cerrados (PRODECER), junto com a Companhia de Promoção

Agrícola (CAMPO), responsável pelo Projeto de Colonização Mundo Novo (MELLO, 2002, p. 460-462).

Esse contexto também serviu como fator de atração para diversos migrantes nacionais e descendentes de imigrantes estrangeiros, nesse caso, “*fixando-se no cerrado e utilizando-se dos incentivos oferecidos pelo governo.*” (MELLO, 2002, p. 461). No entendimento de Oliveira Mello, as atividades desses grupos ajudarão no desenvolvimento agrícola de Paracatu: descendentes de japoneses, holandeses, italianos e também migrantes gaúchos e paulistas (MELLO, 2002, p. 86). Não há menção aos árabes. Aliás, a única referência a eles nos mais de vinte livros produzidos por Oliveira Mello se reduz a seguinte frase: “*Com a construção de Brasília, alguns novos libaneses fixaram-se na cidade, explorando o comércio.*” (MELLO, 2002, p. 86). O mesmo não aconteceu com aqueles grupos mencionados anteriormente.

Apesar de já terem tido uma experiência anterior nas atividades rurais, nesse momento, entre 1960 e 1970, a maior parte dos imigrantes árabes que chegaram em Paracatu o fizeram por interesses nas atividades comerciais. A partir de agora sim, assistiremos ao que foi mencionado por Clark Knowlton: à medida que progrediam no comércio, os imigrantes expandiam seus investimentos para a zona rural, adquirindo chácaras e fazendas. Os entrevistados fazem diversas menções sobre essa prática. Mas na memória hegemônica que se produz sobre a história da cidade, e Oliveira Mello é um dos principais representantes dessa memória, há um silêncio sobre a presença e o papel da imigração árabes em Paracatu, nessa segunda metade do século XX.

As produções que delimitam as memórias da cidade sobre esse período e os interesses acadêmicos sobre essas memórias estão voltados para o estudo de programas agrícolas, e os grupos de descendentes de imigrantes a eles relacionados, firmados pelo governo brasileiro com outros países, como o Japão, na exploração do cerrado.⁷⁷ Portanto, desde então, é comum ouvir falar dos descendentes de japoneses, holandeses e italianos, todos vinculados às atividades agropecuárias dessa segunda metade do século em Paracatu, mas não dos libaneses, que neste momento se mostraram mais ativamente presentes nas atividades comerciais, e não nas rurais. Escovando a história a contrapelo

⁷⁷ Para mais informações, conferir os seguintes trabalhos: SANT’ANNA, Nanahira de Rabelo. *Comunidade nikkei de Paracatu-MG e suas experiências de desenvolvimento no contexto do PRODECER*. 2018. 360 f., il. Tese (Doutorado em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018. BORGES, Helena de Jesus Varela Gomes. *Análise socioeconômica do núcleo de colonização de Paracatu, Brasilândia de Minas-MG*. 2002. 64 f. Dissertação (Mestrado em Economia Aplicada) – Universidade Federal de Viçosa. Viçosa, 2002.

(BENJAMIN, 1994, p. 225), em busca de outras histórias, os fragmentos vindos das lembranças dos narradores desta pesquisa revelaram que a inserção dos imigrantes árabes no meio rural em Paracatu é tão antiga quanto sua chegada em Minas, em fins do século XIX. Mas a partir de 1950, realmente o primeiro interesse do grupo está relacionado às atividades comerciais.

O senhor Mohamad Hassan Abou Abbas antes de chegar em Paracatu, estabeleceu comércio em Unaí. Esta cidade também recebeu investimentos governamentais em programas voltados para a exploração do cerrado e para o assentamento de famílias nessas áreas. Ele contou o quanto a circulação de pessoas na cidade nesse período fez com que o comércio se desenvolvesse e ele obtivesse grande proveito naquele momento.

Juntava as mercadorias, colocava no ônibus e seguia para Unaí. Unaí naquele tempo era cidade nova e o território dela era o maior do Brasil. E o prefeito dela, que se chamava João Costa, ia para Belo Horizonte para fazer propaganda da cidade. Quando fizeram a barragem do Rio São Francisco, tiveram que desapropriar muitas terras nas redondezas, e como Unaí tinha muita terra boa, chegavam dez, vinte, trinta, cinquenta famílias por dia na cidade. Tinha muito movimento. Isso mais ou menos em 1962. (...) A loja tinha tanto movimento que não tinha tempo de guardar as mercadorias nas prateleiras. Ficava tudo em cima dos balcões. Então, eles [os funcionários da loja] iam para suas casas de noite, tomavam banho, jantavam, e só então voltavam para guardar as mercadorias. No outro dia, o mesmo movimento. Fora de brincadeira! Naquele tempo eu via esse negócio muito bom. Vinham muitas famílias para Unaí, e eles compravam terras. Eram meeiros. Vinham com suas famílias e como a terra era muito boa, ganhavam muito dinheiro. Uma coisa de louco. Eu comecei a comprar caminhão para fazer frete, para trazer os cereais das fazendas para a cidade. E eu não cobrava dinheiro. Pedia em troca por esse serviço de transportes mantimentos, cereais. Em 23 de dezembro de 1962 eu já tinha feito o pedido de um caminhão zero quilômetro da Chevrolet. (Mohamad Hassan Abou Abbas).

Seria de estranhar que em uma região tão marcada por negócios agropecuários os libaneses não estivessem igualmente envolvidos com eles, mesmo nesse momento da segunda metade do século XX, quando seu principal interesse se centrava nas atividades comerciais. De fato, vários deles estenderam seus negócios para as atividades e empreendimentos na zona rural, quando alguns não fizeram dela sua atividade prioritária. Vários narradores fizeram menção a esse fato. O senhor Joaquim Álvares Silva Campos afirmou: *“Outros libaneses que vieram foram para o meio rural, compraram fazendas*

aqui e as mantém até o dia de hoje. O senhor Keid, por exemplo, que é irmão do Tamer, teve fazendas”. O senhor Alfredo José Luiz, relembro que ele trabalhou por mais de três décadas para Tamer Sammour, contou que parte desse período ficou exercendo atividades em sua fazenda. Alguns imigrantes chegaram a abandonar o comércio para se dedicarem exclusivamente às suas fazendas.

Ermeclio: Agora, tem outro irmão dele [de Tamer], abaixo do Azis, que ainda está vivo e tem fazenda no município de Unai. Ele vem aqui em Paracatu todo ano, pois *é fazendeiro na região*. Ele chamava Ateir, mas o povo chamava ele de Antônio Turco. Esse ainda está vivo, vem muito em Paracatu, pois *é fazendeiro da região*.

Alexandre: Alguns foram para a área do comércio e outros se tornaram fazendeiros?

Ermeclio: Esse aí não mexe mais com comércio e tem fazenda, *gosta muito de fazenda*. (Ermeclio da Cunha Chaves, grifos meus).

Portanto, até onde consegui observar, seja durante a primeira fase desse movimento migratório de árabes para Paracatu (1880 a 1950) ou na segunda fase de maior volume (1950-1990), os imigrantes sírios e libaneses que chegaram na cidade estiveram direta ou indiretamente envolvidos com negócios ou atividades rurais. Conforme revelei, para chegarem em Paracatu, tomaram os seguintes caminhos: São Paulo/Rio de Janeiro-Uberaba-Paracatu; Rio de Janeiro-Catalão-Paracatu; São Paulo-Uberaba-Patos de Minas-Paracatu e Brasília-Patos de Minas-Paracatu. Estas seriam as rotas encontradas nesta pesquisa, o que não significa dizer que não tenham existido outras em Minas ou em Goiás.

Elenquei os fatores que explicam a chegada desse grupo na cidade: a construção de Brasília; da rodovia BR-040; a proximidade com cidades polo do Triângulo Mineiro (Uberlândia, Uberaba e Patos de Minas) e de Goiás (Catalão) e a implantação de programas de expansão das fronteiras agrícolas do Brasil implementados pelo governo brasileiro nessa região. Mas um fator fundamental, que explica a decisão pela escolha desse lugar pelos imigrantes já na saída do Líbano foram as redes familiares formadas na diáspora. São elas as responsáveis por alimentar e promover a continuidade do fenômeno diaspórico que estou estudando. São elas as arenas a conectar os vários territórios diaspóricos por onde passaram cada um desses sujeitos dessa pesquisa.

3.3) AS REDES INTERPESSOAIS DIASPÓRICAS

A dimensão coletiva da diáspora está retratada nas narrativas de todos os entrevistados, sejam eles libaneses ou seus descendentes. Não se trata de um fenômeno desencadeado aleatoriamente por ações individuais, mas de um projeto coletivo e, no caso dos imigrantes que chegaram na cidade de Paracatu na segunda metade do século XX, estritamente familiar. Retomo a narrativa de Ali Atie sobre o momento da sua saída do Líbano para conferir outros detalhes relacionados ao papel da rede familiar na diáspora.

Alexandre: Em que momento o senhor pensou em sair de lá?

Ali: *Não é que eu pensei em sair, eu fui empurrado para cá, pois éramos uma família numerosa e a nossa condição financeira não estava boa. Então, aproveitando de uma situação que havia ocorrido com meu tio aqui no Brasil (ele sofreu um acidente e precisava de alguém para ajudá-lo), decidi vir. Ele pagou minha passagem e eu saí de lá em 10/09/1969. Cheguei aqui no Brasil com 50 dólares no bolso [risos]. (...) Aliás, meus tios moravam em São Paulo, um dos tios morava em Unai, e o outro aqui em Paracatu. O que morava aqui era o Tamer, que já faleceu. Ele era irmão da minha mãe. (...) Mas quem me queria trazer era o Tamer. Por isso, quando cheguei, fiquei poucos dias em São Paulo e já vim morar e trabalhar com meu tio aqui em Paracatu.*

Alexandre: Desde quando o Tamer estava em Paracatu?

Ali: *Ele já estava aqui há uns dez ou quinze anos antes de mim. Havia vários irmãos dele que moraram em São Paulo. No Líbano, quando geralmente um sai do país, vai puxando os irmãos que ficaram e outros parentes. Inclusive eu fiz isso também. Tenho vários irmãos e trouxe um bocado deles para o Brasil. (Ali Fayez Atie, grifos meus).*

Percebe-se por meio desse testemunho o poder que a rede familiar formada na diáspora exercia sobre aqueles que permaneciam no país de origem. Inicialmente, Ali Atie afirmou que não foi ele quem decidiu sair do Líbano, mas que teria sido *empurrado* de lá. A necessidade de seu tio no Brasil e a condição de sua família no Líbano determinou sua saída. Para Samira Adel Osman, a imigração se tornou uma questão de família, exercendo uma influência direta e determinante no processo diaspórico: seja pelos incentivos proporcionados pelos que partiram, ou pelo suporte dado aos que migrariam posteriormente, ou enquanto elo mantido com aqueles que permaneciam (OSMAN, 2011, p. 170). Isso acontecia de tal forma que presenciamos, em algumas narrativas, os entrevistados falarem com certa naturalidade sobre seus parentes espalhados não somente pelas regiões do Brasil, como também por outros lugares do mundo.

Conforme visto anteriormente, Ali Atie fala de seus vários irmãos morando em vários lugares, tanto no Brasil como fora dele: *“Tenho vários irmãos e trouxe um bocado deles para o Brasil. Um irmão mora em São Paulo, uma mora em Mairiporã e outro mora em Taquarituba, ambos no estado de São Paulo. Inclusive, [tenho outro que] está morando hoje na Inglaterra”*. Já o senhor Mohamad Hassan Abou Abbas saiu com 16 anos de Kham para trabalhar na Arábia Saudita e, logo depois, no Kuwait. Ali, ele recebeu o telefonema de seu irmão, Abdul Saheb, aqui conhecido como Roberto, convidando-o a vir para o Brasil. A continuidade do movimento diaspórico, fomentada por essas redes de parentesco fez com que fosse possível *“encontrar um membro do mesmo grupo de parentela em quase todos os países de imigração.”* (KNOWLTON, 1960, p. 172).

Alyne Rachid Scofield (2011) fez uma longa reflexão sobre o conceito e a natureza das diversas redes que constituíram e que alimentaram a diáspora. Para ela, segundo os autores com quem dialogou, essas redes sociais que fomentaram e deram continuidade ao movimento diaspórico seriam *“formas de associações recorrentes entre grupos de pessoas que se encontram ligadas pelas relações profissionais, familiares, afetivas ou culturais.”* (SCOFIELD, 2011, p. 51). As redes sociais têm a força de vincular pessoas, de forma a compor *“a conjuntura imediata que influenciam os objetivos dos indivíduos como também o ambiente e os constrangimentos com que eles irão se deparar”* e, em alguns casos, tais indivíduos *“podem se ver quase completamente condicionados pelas expectativas exigidas pelo grupo, o que depende das características de suas redes e do lugar que ocupam no interior delas.”* (SCOFIELD, 2011, p. 52-53).

Conforme revelado por Ali Atie, a necessidade de seu tio, no Brasil, e a difícil condição financeira de sua família, no Líbano, foram determinantes sobre sua vida, no momento em que é levado a emigrar. A rede familiar à qual Ali Atie pertencia, mantinha, até onde consegui perceber, uma forte influência sobre os indivíduos que dela participavam, condicionando suas escolhas pessoais às expectativas exigidas pelo grupo.

As redes também têm o poder de fazer de cidades tão pequenas, como as localizadas no interior do Brasil (Paracatu) e no interior do Líbano (Kham), se tornarem espaços transnacionais. Neste caso, retomo Fredrik Barth para afirmar que não faz sentido falar em multiculturalismos – em culturas com limites muito bem definidos por uma hipotética *essência* chancelada pela tradição histórica (BARTH, 2005, p. 16). As redes rompem e corrompem esses limites, uma vez que colocam esses espaços em contínua

comunicação, de forma que suas fronteiras étnicas não estarão fixas, mas em um contínuo movimento.

Seja por meio das informações, notícias, dos recursos financeiros, de objetos de moda ou da culinária, das representações construídas, dos símbolos desses lugares, enfim, o que posso afirmar é que elementos culturais circularam por meio dessas redes interpessoais de forma a criar espaços transnacionais nas duas pontas, Paracatu e Khiam, aqui estudadas. Por se tratar de uma rede, deve-se levar em consideração o contato, a comunicação e as trocas, materiais e simbólicas, entre as outras “pontas” desse fenômeno, tais como a presença de pessoas de uma mesma família em outros espaços do território nacional (São Paulo, Rio de Janeiro, Uberaba, Uberlândia, Patos de Minas) e aquelas localizadas em outros países e continentes (Inglaterra, França, Kuwait, Irã).

No primeiro relato que ouvi sobre um imigrante libanês a chegar na região de Paracatu em fins do século XIX, percebi a fundamental importância dessas redes interpessoais e familiares para o processo. O senhor José Nasar narrou que seu avô, João Azar, veio para o Brasil a partir do contato que tinha com um amigo que já estava estabelecido por aqui: *“Houve um tempo em que os libaneses vieram aqui para o Brasil, inclusive um dos amigos de meu avô, chamado Salomão. Salomão morava em Uberaba e foi ele quem deu a ideia para meu avô vir para o Brasil”*. O acesso a informações privilegiadas passadas pelos integrantes das redes também era um importante fator para explicar as experiências bem-sucedidas desses grupos de imigrantes. Quando o senhor João Azar chegou no Brasil, ele seguiu para Catalão, no estado de Goiás, onde já haviam amigos seus estabelecidos. Foi ali que, conforme se viu, um de seus amigos, o Salomão, lhe aconselhou seguir para a região de Guarda-Mor, onde vislumbrava possibilidades de sucesso em seus negócios.

Isso me fez atentar para outra questão presente nos estudos de imigração já mencionada por Paulo G. Pinto: a necessidade de se relativizar a ‘retórica da descoberta’ dos pioneiros, frequentemente reproduzida em suas narrativas. Estes imigrantes teriam construído uma narrativa ocultando os benefícios, as informações e apoios que tiveram dessas redes interpessoais com o objetivo de *“unificar as múltiplas trajetórias dos imigrantes árabes em uma saga épica da sua migração para o Brasil.”* (PINTO, 2010, p. 52). Portanto, o imigrante viajava com certa segurança lastreada pela presença das redes.

Assim, o grosso dos imigrantes sírios e libaneses não chegou aqui sozinho, desemparrado. Eles haviam imigrado com base em decisões razoavelmente bem informadas sobre onde ir, onde encontrar trabalho e que tipo de trabalho poderiam esperar na nova sociedade. Sobretudo, desde o início havia uma clara noção, fornecida pelos que chegaram antes, de por onde se deveria começar, do tipo de mobilidade a ser perseguida, de qual era o nicho em que a colônia havia se entrancheado com sucesso, de onde, portanto, existia uma rede de conterrâneos, funcionando efetivamente: provendo emprego, treinando e socializando o recém-chegado. (TRUZZI, 2009, p. 68).

As redes também são fundamentais para explicar a predominância desses grupos de imigrantes em determinados nichos específicos do mercado brasileiro. Os libaneses já estabelecidos traziam seus conterrâneos e os introduziam, em geral, nas atividades em que já acumulavam experiências, por já estarem devidamente inseridos naquele determinado mercado, sejam nas atividades vinculadas ao meio rural ou naquelas vinculadas ao comércio, ainda que houvesse aqueles que, em geral, estivessem vinculados a essas duas áreas. O pai do senhor José Nasar, Wady Nasar, depois de devidamente estabelecido na zona rural – após ter herdado as terras do pioneiro da família a chegar na região, João Azar, seu pai – trouxe cada um de seus irmãos e distribuiu propriedades para cada um deles: *“meu pai foi trazendo os irmãos do Líbano para o Brasil. Trouxe o tio Antônio e deu uma fazenda para ele; trouxe o José e ajudou a minha tia que casou e foi morar em Belo Horizonte. Assim, foi juntando a família.”* (José Nasar). Mas foi no comércio onde sírios e libaneses dominaram o nicho relacionado a mascateação no Brasil.

Desta forma, a opção pela mascateação mostrava-se vantajosa na medida em que, dentre outros motivos, possibilitava a liberdade para poder decidir aonde ir e quando voltar à sua terra natal (pois a venda ambulante era encarada enquanto provisória, exercida somente até a acumulação de algum pecúlio para investir em algo mais). Além disso, ser mascate não exigia grande quantidade de capital inicial (já que muitas vezes pegavam as mercadorias no crédito, por ter um fornecedor que era conterrâneo, e depois que vendessem o pagava), não demandava saber muito o idioma (aprendiam enquanto vendiam) e permitia um acúmulo mais rápido de dinheiro, já que dependia do esforço do imigrante para vender seus produtos. A presença dos pioneiros nesta atividade também favoreceu a escolha desta pelos que chegaram posteriormente. (DORNELAS, 2008, p. 109).

Definitivamente, aqueles que chegavam posteriormente tinham o amparo dos amigos e parentela já estabelecida em determinado nicho econômico. O mascate, nas

palavras de Ali Atie, “*carregava mala e seguia de casa em casa oferecendo os produtos para as pessoas na cidade*”. A rede estabelecida colocava à disposição dos novatos os mecanismos necessários para que aprendessem a atividade de mascateação. O aprendizado poderia ser oferecido pelas “mãos” do próprio imigrante pioneiro ou por alguns de seus funcionários, geralmente um morador local. O senhor Alfredo Luiz, que trabalhou por mais de trinta anos com Tamer Sammour, foi um desses. Perguntei a ele se havia trabalhado na mascateação com os libaneses. Sua resposta:

Alfredo: O Ali ‘Cabeção’ já era o novato, sobrinho deles. Chegou depois. Mesmo com Ali eu trabalhei com mala na mão. Ele me chamava de *Arifreid*. Trabalhei vendendo roupa na rua.

Alexandre: Por quê? Quando ele chegou foi o senhor que o ensinou a mascatear?

Alfredo: Isso. O Tamer me liberou para vender roupa com ele.

Alexandre: Então, ele aprendeu com o senhor?

Alfredo: Praticamente todos, até o Tamer desenvolveu mais comigo e com o seu Ermecílio. (Alfredo José Luiz).

Portanto, as redes interpessoais dispunham de certos instrumentos que lhes conferiam um determinado caráter pedagógico, ao oferecer para os novatos os meios e a formação necessária para o aprendizado da nova profissão. Os novos mascates não faziam suas atividades de forma isolada. Os que já haviam se estabelecido colocavam à disposição daqueles que chegavam a ajuda que necessitavam para iniciar sua vida no novo lugar. Seja “*arrumando um emprego, ensinando como vender, mostrando de quem comprar. Os amigos e os parentes eram fundamentais para o aprendizado e para o crescimento pessoal.*” (DORNELAS, 2008, p. 109).

Além disso, os exemplos de sucesso contidos dentro da rede também funcionavam como um fator condicionante na medida em que os novos almejavam trilhar o caminho daqueles que tinham alcançado uma posição econômica de destaque naquele ramo. A narrativa predominante era exatamente aquela que associava os pioneiros como aqueles que se fizeram a si mesmos e que alcançaram os mais altos patamares da escala social brasileira. Paulo G. Pinto afirma que “*as narrativas elaboradas em torno dos mascates tendem a enfatizar o seu caráter de self-made man que saiu da condição de camponês para a de empresário... criando a imagem de uma comunidade que prosperou apenas com o próprio trabalho...*” (2010, p. 71, grifo do autor). Perguntei ao Ali Atie, quase em

tom de provocação, porque o libanês era um comerciante ‘tão forte’ no Brasil. Ele respondeu:

Não é que o libanês seja comerciante. *Quando o libanês chegou aqui no Brasil e olhou para os patrícios e viu que todos eram ricos, comerciantes, também decidiram entrar no comércio.* Veja, a turma da minha cidade quando foram para o Kuwait (Golfo Pérsico), começaram a trabalhar de motorista, de outras coisas. Não se tornaram comerciantes. Por exemplo, se você é de Paracatu e vai para Brasília e seus amigos trabalham como garçons, todo mundo vai virar garçom. Não são todos os libaneses que são comerciantes, mas *aqui no Brasil é assim porque eles acharam que é o modelo que dá mais lucro.* As lojas da “25 de março”, da “Oriente”, do “Brás” em São Paulo eram todas de árabes (de árabes ou de judeus), por isso, *os que iam chegando tinham mais facilidade para entrar naquele modelo, naquela profissão.* (Ali Fayez Atie, grifos meus).

Aparentemente, Ali Atie aponta para uma versão bastante pragmática acerca da propensão dos libaneses para o comércio: o predomínio e os exemplos de imigrantes bem-sucedidos nesse nicho do mercado. Mas ao lado desse pragmatismo, e talvez por trás dele, observo a importância da representação criada pela narrativa dos pioneiros sobre a figura do mascate. A atividade de mascateação foi representada nessas narrativas como aquela responsável pelos vultuosos ganhos econômicos que proporcionaram sua progressiva ascensão à condição de varejistas e, em seguida, a grandes industriais. Esse foi um dos pilares da *narrativa mestra*, apontada por Paulo G. Pinto, que fundamentou a construção da memória coletiva da comunidade árabe no Brasil (PINTO, 2010, p. 17).

O aspecto pedagógico da rede social era tanto prático, no sentido de que os estabelecidos treinavam os recém-chegados, ensinando-os as técnicas de sua atividade, quanto teórico, fundado no ensino das representações acerca da figura heroica, empreendedora e autossuficiente do mascate. Chamo atenção para este último aspecto das redes no relato do senhor José Nasar. As histórias contadas pelo seu pai aos filhos diziam respeito ao amigo de seu avô, Salomão, que, depois de sair do Líbano e chegar ao Brasil, se tornou um mascate que vendia produtos de fazenda em fazenda. Esse início de vida teria sido fundamental para proporcionar a Salomão a oportunidade de se tornar, mais tarde, um grande fazendeiro.

Naturalmente o Salomão era mascate, tinha um burrinho, punha roupa e os tecidos ali na cangalha e ia vendendo. *Fez isso até que ele adquiriu dinheiro e fixou, comprou uma fazenda lá em Uberaba. Meu pai só contava história do Salomão para nós. Contava que o Salomão saía nas fazendas...* (José Nasar, grifos meus).

Muito interessante observar que neste caso, a mensagem transmitida aos filhos por João Azar, e depois transmitido aos seus netos por Wady Nasar (pai do senhor José Nasar), tinha os mesmos referenciais das memórias criadas pela comunidade árabe de São Paulo sobre a figura do mascate. Enfatizava sua condição de desbravador que saía pelas regiões mais distantes do Brasil vendendo produtos variados e seu caráter de *self-made man* que saiu da condição de camponês para a de um... empresário? Definitivamente, não.

Aqui está a diferença dessa narrativa local, encontrada em Paracatu, para a *narrativa mestra*, construída pela comunidade árabe de São Paulo: o objetivo da mascateação. Enquanto na *narrativa mestra* os mascates sonhariam em usar a mascateação para alcançar a condição de empresários, em Paracatu, a família do senhor João Azar transmite aos descendentes o sonho de deixarem a mascateação para se tornarem fazendeiros. A narrativa da comunidade árabe se adaptava às características da região onde o grupo estava inserido. No caso dos imigrantes em Paracatu, na primeira metade do século XIX e início do XX, a atividade de destaque da região se encontrava nos empreendimentos rurais, e não urbanos, como acontecia em São Paulo.

A mascateação também oferecia certa liberdade e autonomia para os imigrantes que chegavam, pois poderiam, mesmo sem nenhum recurso financeiro, tomar a crédito as mercadorias com parentes e amigos para pagar depois de serem vendidas. De forma que, como o fornecedor possivelmente teria feito o mesmo caminho antes de chegar a ter uma loja física, isso facilitaria o relacionamento entre ele e aquele novo mascate (TRUZZI, 2009, p. 55).

O capital social disponibilizado por meio das redes para os libaneses que chegavam foi fundamental para explicar, em geral, a bem-sucedida inserção do grupo na sociedade brasileira. Esse capital social está ligado a habilidade desses grupos de mobilizarem recursos escassos, sejam eles bens econômicos palpáveis, como os empréstimos de produtos e recursos financeiros, ou intangíveis, como as informações,

dicas e estratégias passadas pelos imigrantes estabelecidos para aqueles que chegavam (SCOFIELD, 2011, p. 53).

Portanto, as redes se mostravam extremamente vantajosas para os já estabelecidos, como também para os recém-chegados. À medida que os mais antigos recebiam os recém-chegados, eles “*forneciam-lhe mercadorias a crédito*” e depois os enviavam para mascatear no interior ou nas periferias, subúrbios da cidade (KNOWLTON, 1960, p. 114). Em geral, esse produto fornecido para os novatos mascatearem eram aqueles que haviam se tornado *saldos* em suas lojas, isto é, acumulados nas prateleiras a algum tempo sem que conseguissem vendê-los dessa maneira. De fato, trazer os parentes era extremamente vantajoso. Quando o senhor Mohamad foi a Patos de Minas pedir ajuda para seus patrícios, buscou conseguir a crédito os produtos que haviam se tornado *saldo* para que vendesse em outra cidade.

Chegando em Patos, fui na minha ‘patriciada’ e contei minha história: – “*Eu venho aqui não para pedir favor de vocês. O que peço é que, caso tenham saldo, mercadorias que não consigam mais vender, lixo para jogar fora, que me vendam. Mas não tenho dinheiro agora. Levarei a mercadoria e ao vendê-la, retorno e pago cada um de vocês.*”. Todos eles aceitaram minha proposta. Juntava as mercadorias, colocava no ônibus e seguia para Unaí. (Mohamad Hassan Abou Abbas).

As atividades de mascateação aconteciam nas cidades e também nas fazendas, inclusive durante as romarias e festividades religiosas. A região do noroeste de Minas Gerais tinha, e ainda tem, festividades anuais na zona rural que atraem centenas de fiéis, onde esses imigrantes viram possibilidade de bons negócios.

Meu pai também colocava produtos no carro de boi para levar e vender nas festas que aconteciam na vizinhança. Na Festa da Lapa, em Vazante, eles levavam todo tipo de produto em dois ou três carros de boi. Chegando lá, armavam a tenda que chamavam de “Boutiquim”. Cachaça, rapadura, toucinho, chapéu, bolacha, biscoito, tecido... todos os produtos que meu pai já vendia na loja. Eu e meus irmãos íamos no carro de boi. Vendíamos durante o dia e a noite. A viagem durava dois dias. (José Nasar).

Seja nesse relato do senhor José Nasar ou no que segue abaixo do senhor Mohamad Hassan Abou Abbas, confirma-se a presença dos mascates nas áreas rurais da região. No primeiro caso, acima, o exemplo de um mascate cristão que tinha se fixado na primeira metade do século XX, em uma cidade do interior, por meio de sua loja física. No caso abaixo, o exemplo de um muçulmano que seguia o mesmo caminho, na segunda metade do século. Não são os únicos. Todos os entrevistados mencionam essas atividades nas zonas rurais.

Em oito meses a loja ficou cheia de mercadoria, parecia uma espiga de milho cheia. Mas também... se eu ouvia falar de festas que aconteciam na região, na zona rural, eu levava minhas mercadorias para serem vendidas. Sempre levava para uma cidade chamada Uruana. Se faziam festas em Buritis, eu também ia para vender meus produtos. Havia uma famosa chamada “Festa do Boqueirão”. Eu levava também. Eu fazia isso para juntar dinheiro. (Mohamad Hassan Abou Abbas).

As redes se colocavam como extremamente rentáveis, pois os mais novos eram encorajados a saírem pelas pequenas cidades dispersas pela região de uma determinada cidade polo, onde estaria a maior parte dos imigrantes pioneiros, criando assim, novas freguesias: *“Mas muitos tiveram que tentar a sorte em lugares distantes, longe ou do centro, ou da capital, ou muitas vezes do próprio estado, construindo a popularidade dos ‘turcos’ Brasil afora”*. (TRUZZI, 2009, p. 109). Paulo G. Pinto chamou atenção ainda para o fato de que, ao buscar evitar a concorrência daqueles que já estavam estabelecidos, a dispersão desses mascates teria sido responsável pela integração das áreas rurais e de pequenas cidades *“ao mercado produtor e distribuidor de cidades como São Paulo e Rio de Janeiro.”* (PINTO, 2010, p. 69). Isso é o que pude observar por meio dos relatos dos narradores que haviam se estabelecido em Guarda-Mor, Paracatu e Unaí.

A integração entre as pequenas cidades da região com os centros produtores de São Paulo e Rio de Janeiro aconteceram desde o início do século passado, conforme o senhor José Nasar informou ao rememorar as experiências de seu pai com as atividades na fazenda e no comércio. Trânsitos comerciais que aconteciam tanto no período em que estive em Paracatu ou naquele em que assumiu as responsabilidades sobre a fazenda de seu pai em Guarda-Mor.

Como tinha *muito gado*, ele *abriu uma fábrica de manteiga* e levava a manteiga no carro de boi para Catalão. Tudo muito bem feito, enlatado com o nome da fazenda. *De Catalão, a manteiga seguia para o Rio de Janeiro. (...) Comprava os produtos lá em Patrocínio e os trazia no carro de boi.* Naquela ocasião ele tinha um carro de boi e 36 bois no total. A metade fazia o trajeto de Guarda-Mor até Patrocínio, levando toucinho, salgado e outros produtos. De lá, a outra metade trazia querosene, sal, açúcar e tudo que era de armazém. Depois que o negócio começou a crescer começou a trazer também tecido, chapéu, botina, *tudo que era necessário para abastecer todo o povoado de Guarda-Mor, pois ali não tinha muitos comerciantes.* Por isso, muitos tinham que vir aqui em Paracatu fazer as compras. (José Nasar, grifos meus).

Os mais antigos funcionários de Tamer Sammour também narram suas atividades de vendas de produtos na região de Paracatu e pelas cidades estabelecidas ao longo do caminho entre Paracatu e algumas das cidades polo, como Patos de Minas, Uberaba e Uberlândia. *“Nós viajavamos tudo, íamos para Goiás, Buritis, Abadia dos Dourados, Pau de Arara, Água Suja...”*, afirmou o senhor Alfredo José Luiz.

O senhor Ermecílio também viajava com Tamer por essas cidades, no período em que ainda não havia se fixado em Paracatu e adquirido sua própria loja – apesar de ter um espaço nesta cidade que servia de depósito para as mercadorias que vendiam. Transitavam por cidades mineiras e goianas, sem limite de distâncias ou de região, para fazerem seus negócios. Tal fato revela a capilaridade e dispersão dos imigrantes árabes pelo país.

Viajavamos para outras cidades vizinhas como João Pinheiro, Monte Carmelo, essa região de Goiás, Cristalina, com mala e tudo. Era o comércio ambulante. Tinha um depósito aqui lotado de mercadoria, colocávamos as malas e íamos, pois não tínhamos loja naquela época. (Ermecílio da Cunha Chaves).

Tanto o senhor Mohamad Hassan Abou Abbas quanto Ali Fayez Atie também descreveram experiências semelhantes. Em suas narrativas, a ideia de superação está associada aos longos trajetos que deveriam ser transpostos para que chegassem aos centros fornecedores de seus produtos: *“Não tinha ônibus para São Paulo. Para comprar mercadorias lá, eu ia para Monte Carmelo. Tinha que dormir nessa cidade. De Monte Carmelo ia para Uberlândia e de Uberlândia para São Paulo.”* (Mohamad Hassan Abou Abbas). A preocupação com o perigo de ser roubado o acompanhava por todo o trajeto, uma vez que viajava com grande volume de dinheiro. Então, para evitar roubos, ele

adotava a técnica que havia aprendido com sua mãe: *“Minha mãe fazia aquele saquinho de pano que colocava no peito dela para guardar o dinheiro. Eu escondia o dinheiro dessa forma, pois ficava com medo de alguém me roubar. Era assim que comprava mercadorias em Patos e em São Paulo.”* (Mohamad Hassan Abou Abbas).

Mesmo chegando posteriormente, Ali Atie seguiu o mesmo caminho, mas não como mascate, e sim como representante varejista: *“Por isso, decidi ir para São Paulo. Peguei uma amostra com os parentes e outras pessoas e saí vendendo mercadorias como vendedor. Saí como vendedor, não como mascate! Vendia aqui na região de Paracatu, Alto Paranaíba e nas cidadezinhas por aí.”* (Ali Fayez Atie).

Por meio desses relatos percebo a integração mencionada por Paulo G. Pinto entre os centros comerciais do Rio de Janeiro e São Paulo com essas cidades interioranas de Minas e Goiás. Essa integração foi promovida pelas redes interpessoais de imigração e pelas atividades de mascateação levada a cabo pelos imigrantes, sobretudo os que chegavam. Quando me debrucei sobre os processos judiciais, existentes no Arquivo Público Municipal Olympio Michael Gonzaga de Paracatu (APMOMG), instaurados contra esses imigrantes, observei que seus fornecedores eram todos vinculados às comunidades árabes de São Paulo, Rio de Janeiro, Patos de Minas e Brasília. Nas notas que retirei do Processo AC-35⁷⁸, da 1ª Vara, no APMOMG, percebe-se que a maioria dos fornecedores estava estabelecida na Rua 25 de Março, em São Paulo, reduto dos imigrantes sírio-libaneses. Estas foram emitidas no ano de 1963 pelos seguintes estabelecimentos comerciais: Comércio de Roupas NAJAT Ltda., A Libanesa, Edmond Naim & Irmão, Irmãos Wakim, Casa Irmãos Chaccur Ltda., Irmãos Sammour e Batah Ltda., todas sediadas em São Paulo; Casa Teixeira, sediada em Patos de Minas (MG).

As notas fornecem uma indicação da extensão das redes de imigração, da forma como o trabalho de mascateação e dos comerciantes libaneses com lojas fixas em cidades polo vinculava essas regiões mais distantes, do interior do Brasil, ao mercado de fornecedores já consolidado em São Paulo e outras capitais. É nesse sentido que Oswaldo Truzzi chamou a atenção para esse comércio integrado verticalmente que teria promovido a riqueza daqueles imigrantes estabelecidos a mais tempo. Estes lucravam com a venda de mercadorias para aqueles que chegavam posteriormente. Para evitar a concorrência, os recém-chegados, conforme mencionei, se dispersavam pelo interior do Brasil a procura

⁷⁸ Ação de Embargo de Terceiros, movido por Hassan Zein El Abedine Sammour (Embargante) contra Nissin Pelosof (Embargado) – AC-35.

de novos potenciais mercados. Para aquele autor, a comunidade árabe conseguiu, no Brasil, construir “*um setor totalmente integrado verticalmente, em que industriais e atacadistas supriam as necessidades de uma rede ampla de varejistas e comerciantes ambulantes pertencentes à mesma etnia (...) É nesse sentido que os grandes se fizeram sobre os muitos pequenos.*” (TRUZZI, 2009, p. 63, 69).

Até aqui esbocei a forma como os imigrantes libaneses se utilizaram das redes interpessoais criadas por eles na diáspora para se beneficiarem, de alguma forma, do capital social por elas disponibilizados: seja para os recém-chegados ou para os já estabelecidos. Os dois grupos se beneficiavam dessa relação. Entretanto, não posso deixar de chamar atenção para a forma romantizada com que essas redes foram descritas por parte da literatura da imigração. Silenciar os conflitos internos foi, por um lado, uma forma de trabalhar a ideia de unidade e solidariedade de um grupo marcado por diferenças de diversas naturezas (familiares, sociais, étnicas, nacionais, religiosas) e, por outro, uma forma de negociar sua presença a partir do pensamento social brasileiro da democracia racial, conforme se observou anteriormente. Mas a realidade é que essas redes diaspóricas estiveram sempre marcadas por diversos conflitos, mesmo quando seus membros se limitaram a pertencer a um único tronco familiar.

De fato, a comunidade árabe negociou sua inserção na sociedade brasileira no contexto da linguagem nacionalista da mestiçagem e da democracia racial que conferia ao país uma hipotética relação harmoniosa e amistosa entre os diferentes grupos étnicos que haviam se miscigenado para formar a nação. Essa concepção ganhou força no debate nacional a partir da publicação de *Casa-grande & Senzala* em 1933, a principal obra de Gilberto Freyre, que acabou se tornando um dos principais livros do pensamento social brasileiro. Com ela, Freyre rompeu com uma tradição intelectual de se fazer uma leitura negativa acerca da formação do povo brasileiro, lançando um olhar positivo sobre a miscigenação na constituição da nação (ARAÚJO, 2009, p. 200). A miscigenação entre portugueses, indígenas e africanos seria, portanto, responsável pelas relações harmoniosas entre esses grupos étnicos e pela formação de uma identidade nacional brasileira híbrida.

Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido, na verdade... *um processo de equilíbrio de antagonismos*. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura europeia e a indígena. A europeia e a africana. A africana e a indígena... Mas predominando sobre todos

os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo. É verdade que agindo sempre, entre tantos antagonismos contundentes, *amortecendo-lhes o choque ou harmonizando-os*, condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil: a miscigenação, a dispersão da herança..., o fácil e frequente acesso a cargos e a elevadas posições políticas e sociais de mestiços e de filhos naturais... *a tolerância moral, a hospitalidade a estrangeiros*, a intercomunicação entre as diferentes zonas do país. (...) Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que *se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça*: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural... (...) Sem que no Brasil se verifique perfeita intercomunicação entre os extremos de cultura... *suavizou-as aqui o óleo lúbrico da profunda miscigenação*... (FREYRE, 2002, p. 125, 163, 226, grifos meus).

As ideias de Gilberto Freyre enraizarão profundamente no pensamento social brasileiro e se tornarão constitutivas na forma como os brasileiros se enxergam. A forma como, no princípio do século XX, os imigrantes negociaram sua inserção na identidade nacional fez com que Jeffrey Lesser afirmasse que a imigração fosse a própria construção da identidade nacional (LESSER, 2001, p. 28). E John Tofik Karam revelou o quanto árabe e muçulmano continuaram a ser reconhecidos no país, no início do século XXI, dentro das concepções brasileiras de mestiçagem e democracia racial. O fato de omitirem ou amenizarem em suas narrativas o peso do racismo e preconceito racial experimentados por eles no passado seria uma prova disso.

Na verdade, os brasileiros de origem árabe se dizem, na maioria, que não existe praticamente nenhuma discriminação na vida e na “integração” ao país. Mas devemos entender essa opinião dentro do quadro do ideário nacionalista brasileiro da ‘mestiçagem’ e da ‘democracia racial’, que Gilberto Freyre foi o primeiro a exaltar em *Casa Grande e Senzala*. Freyre afirmava que a miscigenação entre índios, africanos e portugueses no Brasil criou uma sociedade mestiça que ‘equilibrava os antagonismos raciais’. Apesar dos estudos que, desde os anos 1950, documentam o racismo no Brasil, ainda hoje prevalece a ideia de que existe apenas um leve racismo. (KARAM, 2009, p. 24).⁷⁹

Portanto, nesse período de construção da memória coletiva da comunidade árabe no Brasil, todo conflito interno, de natureza familiar, religiosa, nacional, ‘deveria’ ser silenciado em nome dessa linguagem nacionalista. Os conflitos foram omitidos da

⁷⁹ Lembro que o conceito da democracia racial não foi criado por Gilberto Freyre, apesar disso ser, com certa recorrência, atribuído a ele.

literatura porque foram apagados da memória coletiva da comunidade. Racismo, perseguições, violências, entre os próprios imigrantes árabe ou entre eles e os brasileiros, nada disso aparece no discurso oficial da comunidade. No registro coletivo, o Brasil é apresentado como um país hospitaleiro e amistoso para se viver, mas quando se busca outras fontes, como os processos no judiciário, ou se passa do registro coletivo para o individual, e perguntamos *como foi sua vida?*, nesse momento aparecem diversos tipos de conflitos. Mas o que quero enfatizar neste momento não são ainda os conflitos com os brasileiros, que discutirei no próximo capítulo, mas aqueles dentro da própria comunidade, no interior das redes interpessoais de imigração que estruturavam a relação entre os imigrantes já estabelecidos e os recém-chegados.

As relações estabelecidas dentro dessas redes não eram só de harmonia. Muitas delas estavam marcadas por decepções, instabilidades e quebras de alianças. Não raras vezes, parentes e amigos já estabelecidos eram abandonados por aquele a quem haviam ajudado quando de sua chegada. Tânia Silva relata as insatisfações de seu patrão depois de trazer determinado sobrinho para trabalhar na sua loja. O fato de não permanecer *enquadrado* dentro da expectativa que tinha para ele fez com que esse sobrinho saísse de casa e abandonasse seu tio.

Alexandre: Como era o relacionamento entre ele e os outros libaneses?

Tânia: *Não era bom. Só que ele não foi ruim com os outros parentes libaneses. Por exemplo, ele buscou seus sobrinhos que viviam no Líbano. Isso eu sei porque ele contava para a gente em tom de reclamação, insatisfeito. Ele ficava muito nervoso porque um dos sobrinhos que ele buscou que morava com ele saía para jogar sinuca e não falava para onde estava indo. E voltava muito tarde. Nisso, Tamer ficava bravo com Dona Geralda. Eles cuidavam de quatro sobrinhos que trouxeram do Líbano devido à situação muito difícil do país. Um desses sobrinhos saiu de casa e foi tentar se arranjar... mesmo assim o Tamer foi ajudando, até ele ter se tornar um lojista na cidade. (Tânia Pereira da Silva, grifos meus).*

Em seus relatos, Ali Atie também revela, ao que parece, a mesma questão. O trabalho que realiza para o parente que o havia trazido do Líbano não deu certo. O fato de ter tomado a decisão de ir para São Paulo pegar produtos com outros fornecedores indica uma certa autonomia por parte de quem chegava em relação àquele que o trazia. A dispersão dos membros da rede por várias partes do território oferecia ao recém-chegado uma significativa liberdade para romper com membros da rede com quem estavam

inicialmente vinculados. Ao fazer isso, se associavam com outros, muitas vezes pertencentes à mesma rede familiar, em outros lugares.

Ao se desentender com seu tio, responsável por trazê-lo do Líbano, Ali decidiu seguir para São Paulo. Lá, trabalhou com outros parentes. Quando Mohamad Hassan Abou Abbas se viu em um negócio que não lhe traria vantagem com aquele que o havia trazido do Líbano para a cidade de Unaí, neste caso, seu irmão, procedeu da mesma maneira: buscou se associar a outros parentes, em outra cidade (Patos de Minas).

Fiquei três meses aqui e falei que ia embora. Tinha um conterrâneo que morava lá que também não combinava com meu irmão, isso *porque meu irmão só ficava brigando*. Então, eu disse a ele: – *“Diga para meu irmão que vou embora. Diga a ele para me dar uma passagem para Patos de Minas”*. Tinha muito conterrâneo da minha cidade lá do Líbano que morava em Patos de Minas. Eu tinha alugado uma pequena lojinha. Deixei com meu conterrâneo e parti.

Chegando em Patos, fui na minha ‘patriciada’ e contei minha história: – “Eu venho aqui não para pedir favor de vocês. O que peço é que, caso tenham saldo, mercadorias que não consigam mais vender, lixo para jogar fora, que me vendam. Mas não tenho dinheiro agora. Levarei a mercadoria e ao vendê-la, retorno e pago cada um de vocês.”. Todos eles aceitaram minha proposta. Juntava as mercadorias, colocava no ônibus e seguia para Unaí. (Mohamad Hassan Abou Abbas, grifos meus).

Por muito tempo, diversos autores mencionaram a importância das redes para a manutenção do movimento diaspórico, enfatizando a ideia de que aqueles que chegassem desfrutariam de benefícios quase gratuitos por parte dos já estabelecidos, omitindo o lado mais coercitivo expresso nas *“relações de dominação dentro delas”* e nos constrangimentos com que submeteriam seus membros (SCOFIELD, 2011, p. 52, 60). Apesar de concordar com o aspecto mais “coercitivo” das redes, ressalto que, por meio das narrativas acima, os imigrantes recém-chegados demonstram gozar de certa autonomia e liberdade no início de sua experiência diaspórica. Assim, o poder da rede sobre o indivíduo deve ser relativizado.

As narrativas dos entrevistados revelam que eles desfrutaram dos benefícios da dispersão dos membros de uma mesma rede em várias cidades do país. Isso acontecia porque, conforme se viu, poderiam, a qualquer momento, abandonar aqueles que o havia trazido do Líbano para se unir a outro membro, da mesma ou de outra rede, que lhe

concedesse mais liberdade e tivesse *regras* mais frouxas para serem cumpridas. Essa característica já havia sido apontada por Oswaldo Truzzi na experiência do imigrante com a mascateação no final do século XIX: “*Em geral, o mascate sempre manteve sua autonomia, expressa na possibilidade de trabalhar com vários fornecedores ao mesmo tempo.*” (TRUZZI, 2009, p. 56).

Além de uma certa autonomia experimentada pelos recém-chegados, chamo atenção para os conflitos presentes internamente, entre estes e os estabelecidos. As narrativas sobre a imigração sírio-libanesa destacaram a prática dos que chegavam irem se espalhando pelo interior do Brasil, procurando assim evitar a concorrência dos imigrantes já estabelecidos em algumas cidades polo. O que enfatizo agora é que essa estratégia tampouco evitou que os conflitos acontecessem entre eles. E o que observei em Paracatu foi que a maior parte desses conflitos se deu justamente pela concorrência comercial, com algumas dessas ocorrências chegando às vias judiciais. Perguntei ao comerciante Sílvio Caldeira de Oliveira qual a sua impressão sobre a relação dos libaneses entre si. Em sua resposta, a ideia geral de que esses imigrantes muçulmanos fossem mais reservados é rompida por uma outra constatação: a de que tenham tido muitas brigas públicas entre eles.

Alexandre: E como era a relação deles com a família?

Sílvio: Eu acho que eles eram mais reservados, não tinham muita amizade para ir na casa do pessoal. Eram só entre eles mesmos. Porém, *mesmo no núcleo familiar não eram ligados muito um ao outro, ou seja, dentro da própria família havia uma certa separação. Havia muitas brigas entre eles.*

Alexandre: E o povo ficava sabendo?

Sílvio: O pessoal ficava sabendo, pois *a briga deles era feia. Eu acho que era por causa da concorrência que havia entre eles mesmos com suas lojas na cidade.* Eles foram melhorando e cresceram. Por que cresceram? Porque trabalhavam demais! (Sílvio Caldeira de Oliveira, grifos meus).

O senhor Alfredo José Luiz também relatou a violência a que chegavam esses conflitos, a ponto de um desses imigrantes ter saído de Paracatu depois de atirar em um de seus parentes. Ele afirmou: “*Brigavam até ao ponto de atirar um no outro. Não lembro se foi o Hassam que atirou em um dos seus parentes ou esse parente que atirou no Hassam*”. Também encontrei entre os processos consultados nos arquivos do Fórum em

Paracatu que estão sob a guarda do APMOMG uma denúncia do Ministério Público do Estado de Minas Gerais, oferecida contra Ali Fayez Atie. Na época, abril de 1976, ele com 23 anos, atirou em seu tio, Tamer Sammour, aquele que o havia trazido do Líbano, com um revólver da marca Rossi, calibre 22. O tiro não acertou seu tio, mas a porta de uma Kombi, conforme demonstra o laudo pericial.⁸⁰

Nessa época, Ali Atie e seu tio, com quem morava, tinham começado a se desentender por motivos ligados a uma ordem de despejo do imóvel que havia sido locado por ele, de propriedade do Tamer. Este exigiu que o sobrinho deixasse a loja, pois o prédio passava por uma reforma. Temos aqui três razões desfavoráveis para Ali e que poderiam ser utilizadas por Tamer para exercer certo controle e domínio sobre seu sobrinho: ele foi trazido do Líbano por Tamer; estava ocupando uma loja que também pertencia a seu tio; e, por fim, Tamer era o comerciante mais bem-sucedido da comunidade árabe e se tornou um dos maiores de Paracatu. Além disso, foi Tamer quem disponibilizou um funcionário de sua loja para ensinar Ali a efetuar vendas no varejo e a ajudá-lo em sua adaptação, assim que chegou ao Brasil. De fato, Ali foi em grande medida beneficiado pelo capital social oferecido pela rede familiar. Mas ainda assim, isso não foi suficiente para conferir a Tamer um domínio sobre seu sobrinho, conforme já se percebeu em narrativas transcritas anteriormente.

No processo, descobri que Tamer já havia tentado usar a justiça contra seu sobrinho, para conseguir seu despejo, mas não teria obtido sucesso. Foi aí que teria cortado as instalações elétricas e começado a destruir o telhado da loja. O processo diz que Ali teria advertido seu tio em sua loja, que ficava no mesmo prédio, uma ao lado da outra, de que em Paracatu *“tinha lei e que ele não tinha o direito de fazer o despejo da maneira dele”*.

No processo se registra ainda que Tamer foi surpreendido com a chegada de Ali em seu estabelecimento comercial, dirigindo-lhe palavras ofensivas à sua moral, o que teria desencadeado forte discussão entre ambos. A testemunha de Tamer, Alex Conceição da Silva, disse que Ali entrou na loja *“dizendo palavras ofensivas, porém no idioma deles”* e que quando Tamer passava em frente da loja de Ali, seu sobrinho teria gritado

⁸⁰ Para mais informações, consultar os seguintes processos: APMOMG, Inquérito Policial (2ª vara), Est. 17, Caixa IP – 108; Inquérito Policial (2ª vara), Est. 18, Caixa IP – 121; Inquérito Policial (2ª vara), Caixa IP – 08.

de “*arma em punho, que Tamer era um corno e que ia morrer*”, efetuando em seguida o disparo, que atingiu uma Kombi estacionada na calçada.

Ao final do processo, Ali Atie foi absolvido depois que seu tio declarou que tudo aquilo não passava de um mal-entendido. Ao que parece, esse não foi o único caso de um libanês atirar em um conterrâneo. O Senhor Alfredo Luiz contou que presenciou caso parecido: “*Dois irmãos libaneses tiveram uma discussão e atiraram entre si. Isso foi na rua Goiás. Assim, um deles mudou para Unai. O Ermecílio pode te contar. Nesse rolo, me mandaram para Unai junto com ele. Esqueci até o ano que isso aconteceu.*”. Não sei ao certo se o senhor Alfredo Luiz se confunde e seu relato pode ser sobre o mesmo episódio apresentado no processo judicial acima. Mas o fato é que, quando os narradores são indagados sobre a imagem que eles têm do relacionamento que os imigrantes mantinham entre si, os conflitos aparecem de imediato.

Exemplos como esses revelam os limites da concepção romantizada das redes interpessoais que se formavam na e alimentavam a diáspora libanesa no Brasil. Ali Atie enfrenta, resiste e não se submete aos interesses e (aparentes) constrangimentos que seu tio, que o havia trazido do Líbano, tentava submetê-lo. As narrativas sobre as redes desses imigrantes, sobretudo aquelas construídas pelos intelectuais árabes no início do século XX, reproduzida pela literatura que se debruçou sobre a temática da imigração libanesa no Brasil, que resultou no que tenho chamado de *grande narrativa da imigração árabe no Brasil*, tenderam a omitir as experiências de mal-estar, crises e divergências em seu interior.

Enquanto esta situação apresentada exemplifica os casos de rebeldia e resistência – em que o recém-chegado enfrenta e não se submete às vontades daquele responsável por tê-lo trazido do Líbano –, o caso do senhor Mohamad apresenta as experiências de constrangimentos vividas no interior da rede, provocada pela concorrência comercial de um conterrâneo e amigo libanês. O senhor Mohamad narra que já havia se estabelecido em Unai, onde obtinha boas somas de lucro com as vendas de produtos em sua loja. Mas como esse amigo se encontrava em Paracatu e o havia chamado para vir para a cidade, baseado na amizade que tinham no passado, quando viviam em Khiam, decidiu aceitar o convite. Mas quando chegou, afirma ter sido surpreendido com as perseguições que esse antigo conterrâneo passou a lhe fazer na cidade.

Mohamad: Fiquei em Paracatu mais cinco anos. Foi um período muito ruim. *Esse meu amigo de Khiam me perseguiu demais.* Naquele tempo, a gente não tinha dinheiro, então os viajantes, para nos vender, precisavam confiar que iriam receber as vendas mais tarde. Mas *ele, que também comprava dos mesmos viajantes, começou a dizer para eles não venderem para mim, dizendo que eu não pagava.*

Eu tinha uma loja, embaixo de onde fica o Banco do Brasil, chamada Casa São Paulo... No domingo nós também não fechávamos. Abríamos a loja e fazíamos a exposição das mercadorias no chão para que o povo que estivesse passando pudesse ver. *Esse conterrâneo tinha muita inveja.* Um dia, num domingo, chamei ele para ir lá em casa. Matei um frango para ele. Almoçou. Dei melancia. Foi embora. *Depois de duas horas veio o fiscal da prefeitura, foi lá em casa e disse que eu tinha que fechar a loja.* Eu morava próximo, na Rua da Abadia. *Esse conterrâneo era amigo do fiscal.* O Diogo era o prefeito e ele era contra nós, libaneses, porque vendíamos mais barato do que ele. Eu disse ao fiscal: *“Eu não vou fechar a loja. Por que fechar a loja?”*. O fiscal então explicou que pela lei aquilo estava errado. *Mas foi esse amigo libanês, que havia me convidado para vir para Paracatu, quem deu dinheiro para o fiscal fazer isso! Querendo que eu fechasse a loja. Ele me trouxe para Paracatu e chamou o fiscal para mim.*

Alexandre: Mas porque ele teria feito isso?

Mohamed: Por inveja. Ele ficava indignado porque dizia que rodava o Brasil todo atrás de mercadorias baratas, mas que mesmo assim eu ainda conseguia mercadoria mais barata que ele. O filho dele fala a mesma coisa até hoje. Ele ‘abaixa o chapéu’ para mim. Os fornecedores reclamavam que ele não pagava. (Mohamad Hassan Abou Abbas, grifos meus).

Mohamad chegou na cidade a convite daquele que agora o persegue. O interessante é que, em sua narrativa, esse conterrâneo de Mohamad parece se associar, mesmo que momentaneamente, com aquele que movia forte perseguição contra os libaneses que se encontravam em Paracatu: o prefeito Diogo Rodrigues Soares. Conforme se verá mais à frente, dono de uma importante casa comercial, ele sofria a concorrência direta dos comerciantes libaneses. Em diversas ocasiões, enviava os fiscais da prefeitura às lojas para ameaçar seus donos por supostas irregularidades. Em algumas ocasiões, chegou a enviar policiais, para fecharem as lojas dos imigrantes que as mantinham abertas além do horário normal de expediente comercial, seja depois das dezoito horas, ou aos finais de semana e feriados. Inclusive, Ali Atie, Mohamad Hassan Abou Abbas e Tamer Sammour passaram por encarceramento na cadeia local, por decisão do prefeito Diogo Soares. O que impressiona, neste caso, é que em dado momento, segundo narrativa de Mohamad, um desses comerciantes libaneses, conterrâneo de Mohamad, e que havia se

tornado um grande homem de negócios em Paracatu, se utilize desses recursos repressivos contra os membros da rede interpessoal da comunidade a que ele pertencia.

Por fim, o relato do senhor Mohamad também revela que as disputas entre membros da rede na esfera local poderiam acionar a participação de outros membros, engajando aqueles que estivessem posicionados nas esferas ‘superiores’ dessas redes, isto é, os estabelecidos nas cidades polo. Seja para defesa ou para vingança, as redes funcionavam como um espaço onde o poder e a capacidade de coerção dos membros do grupo poderiam ser disponibilizados tanto a favor daqueles imigrantes já estabelecidos quanto a favor dos recém-chegados. É o que observo no desfecho dessa história contada pelo senhor Mohamad.

O meu irmão de Uberaba, chateado com essas situações, uma vez me disse que *um patrício chamou dois fiscais de São Paulo para fiscalizar a loja desse conterrâneo que me perseguia aqui em Paracatu* (vieram de São Paulo porque a loja dele estava no nome de um dos seus irmãos que vivia naquela cidade). Eu fiquei sabendo disso tempos depois. O irmão desse libanês, que respondia pela sua loja, teve de pagar uma conta incalculável devido a essa fiscalização. *Isso o prejudicou muito.* (Mohamad Hassan Abou Abbas, grifos meus).

Portanto, é difícil estabelecer um lugar fixo para localizar aqueles que tivessem o poder de submeter outros membros da rede a determinadas coerções e constrangimentos. É essencial evitar os binarismos que localizam os imigrantes recém-chegados necessariamente como os alvos de condição indefesa daqueles que já estavam com seus empreendimentos comerciais consolidados. Por meio das redes, os mesmos mecanismos utilizados pelos imigrantes já estabelecidos para coagir e constranger os recém-chegados poderiam ser utilizados por estes para impor resistência, recuos e derrota aos primeiros. O poder não se localiza de forma hermética em uma das pontas da rede. Ao contrário, circula entre elas e pelo seu interior, conferindo-lhes uma complexidade não prevista pelos estudos que deixaram escapar sua natureza conflituosa.⁸¹

⁸¹ Neste caso, me apoio na concepção foucaultiana de poder, ou melhor, de poderes, que, conforme defendido pelo autor, circulam por lugares pouco conhecidos dos estudiosos que lhe eram contemporâneos: família, escolas, prisões, hospitais, hospícios, oficinas, fábricas enfim, em redes interpessoais construídas pelos imigrantes na diáspora. Para ele, “*os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social. Funcionam como uma rede de dispositivos ou mecanismos a que nada ou ninguém escapa, a que não existe exterior possível, limites ou fronteiras (...)* Não existe de um lado os que têm o poder e de outro aqueles que se encontram dele aliados. Rigorosamente falando, o poder não existe; existem sim práticas ou relações de poder.” (MACHADO, 1981, p. 191, grifo do autor).

Em outro processo, deparei-me com o caso do senhor Joseph Ibrahim Haddad, estabelecido na cidade de Brasília, que entrou na justiça com o pedido de falência de Hassan Mohamad Jamao, que vivia em Paracatu.⁸² Joseph Haddad se apresentava como credor de uma dívida líquida de Hassan que “*não pagava pontualmente suas obrigações*”. Obtive acesso ao processo em que Hassan Jamao pede a impugnação do pedido de falência. O processo começou a tramitar no final de 1969 e entrou para o ano de 1970.

No documento, Hassan explicou que Joseph Haddad havia ofertado a ele calças de “tercal” a NCr\$ 22,50 (vinte e dois Cruzeiros Novos e cinquenta centavos) a unidade, tendo combinado a compra de 36, totalizando NCr\$ 810,00 (oitocentos e dez cruzeiros novos). Então, em seu pedido de impugnação, Hassan Jamao acusa seu fornecedor de tentar ludibriar e de praticar um tipo de golpe que teria costume de aplicar em outras praças comerciais, como Patos de Minas e João Pinheiro.

O requerente, maliciosamente, trouxe a mercadoria de noite, pretextando ter de voltar de imediato para Brasília (D.F.), não possibilitando a conferência, para fins de recebimento... no dia imediato, o requerido percebeu a fraude e ilegalidade do requerente: fez entrega de calças de tecidos de algodão e mixto de algodão, juntando nota fiscal lesiva do fisco, no valor de NCr\$ 396,00 (trezentos e noventa e seis cruzeiros novos). (APMMOG, Ação Cível (1ª vara), Caixa AC – 25).

O processo foi favorável a Hassan Jamao. O que se observa neste caso? Embora, Joseph Haddad ocupasse uma posição privilegiada de fornecedor sediado em uma cidade polo do Brasil central, neste caso, Brasília, e ter acesso a uma rede de pequenas lojas espalhadas pelo interior, de pequenos imigrantes comerciantes, ‘disponíveis’ para consumir seus produtos, ele acabou derrotado na justiça. Se é verdade ou não que ele se utilizava de práticas pouco éticas para com seus clientes, não posso afirmar. De todo modo, os pequenos comerciantes imigrantes também utilizaram a justiça a seu favor, contra tentativas dos imigrantes varejistas, já estabelecidos, de lesarem seus interesses econômicos e comerciais. Nos casos aqui analisados, fica claro que as posições hierárquicas, portanto de poder, dentro da rede social construída na diáspora, não

⁸² Para mais informações, consultar o processo: APMMOG, Ação Cível (1ª vara), Caixa AC – 25.

amedrontaram e nem impediram a resistência dos imigrantes economicamente mais frágeis.

Esta questão do enfrentamento entre os imigrantes ainda não foi mapeada pelos estudos da diáspora sírio-libanesa. O fato de Oswaldo Truzzi afirmar que “*os grandes se fizeram sobre pequenos*” (TRUZZI, 2009, p. 69), frase repetida com certa frequência por outros estudiosos da imigração sírio-libanesa, pode colocar os “pequenos” como meros espectadores nesse processo ou como sujeitos passivos, meros receptáculos dos interesses dos “grandes”. Os processos judiciais em Paracatu mostram, se não o contrário, o fato desses sujeitos se levantarem constantemente contra o poder e interesses dos imigrantes que já haviam consolidado seus negócios no Brasil. Conforme revelei, faziam isso acionando outros membros da própria rede da qual faziam parte ou acionando as vias judiciais.

Também havia constrangimentos e resistências que se materializavam no campo dos costumes. O senhor José Nasar nasceu em Paracatu, mas estudou e trabalhou em Belo Horizonte. Seu convívio com os libaneses aconteceu na capital mineira. Em sua narrativa, em diversos momentos ele repetiu um provérbio que aprendeu com aqueles com quem havia convivido por lá. Ele disse: “*Entre os libaneses há um ditado assim: – Casa teu filho com a filha de teu vizinho. Isso para conhecer os costumes da família, não é? (...) ... eu tinha muitos clientes libaneses que queriam que eu me casasse com as filhas deles, mas eu já namorava a Aynes [esposa dele, descendente de italianos].*” (José Nasar).

No momento em que entrevistava o senhor José Nasar, sua esposa, Aynes Guilherme Nasar, acompanhava-o do seu lado. A depender do assunto, ela fazia algumas observações. Esse foi um dos momentos. Quando perguntei se os libaneses haviam ficado chateados com a sua decisão de casar com ela, enquanto ele procurou responder com uma certa naturalidade – “*ficaram porque eles queriam que eu casasse com alguma das libanesas, mas eu já estava namorando com ela [Aynes]*” – ela entrou, quase o interrompendo, entonando a voz: “*Foi barra pesada!*”. Os constrangimentos a que foram submetidos fez com que se afastassem da rede em Belo Horizonte, apesar de ter tido uma experiência de engajamento nas atividades semanais que aconteciam no Clube Libanês da cidade e de se beneficiar dos clientes libaneses em seu consultório odontológico. Esse afastamento se deu porque o grupo não aceitou sua decisão, nem mesmo a presença da senhora Aynes. No relato de ambos que reproduzo abaixo, os constrangimentos estão por toda parte.

Aynes Nasar: Tanto que *José acabou se afastando um pouco do Clube depois do casamento*. Eles continuaram com amizade com o José, mas *eu não fui muito bem aceita*. Aliás, nós nem íamos mais. Ficamos mais afastados da sociedade deles lá em Belo Horizonte. Eles *me tratavam bem, mas com uma diferença bem grande*.

José Nasar: Eles sempre diziam: – “Vai lá em casa! Passa lá! Para você fazer amizade com a fulana...”. *Muitas das minhas clientes perguntavam porque eu não me casava com a filha de “fulano”, que no caso era libanês também*, mas eu dizia que já estava namorando. Sempre dava uma desculpa. Sempre há um bairrismo. Você gosta de estar com os brasileiros, não é? Com todo mundo tem isso. (José Nasar e Aynes Nasar, grifos meus).

Portanto, percebe-se que as expectativas do grupo sobre as escolhas pessoais dos imigrantes ou de seus descendentes os submetiam a coações e tentativas de imposições em diversos aspectos da sua vida. Muitas vezes, a circulação de provérbios entre os membros das redes instrumentalizava os mais antigos com aquilo que precisavam para constranger os mais novos ao comportamento esperado deles enquanto membros participantes da rede. Mas isso não impedia os mais novos de romperem com a rede que, em dado momento, oferecesse o cerceamento de sua liberdade.

Esses relatos sobre a maneira como sujeitos se conduziam nessas redes por meio de vínculos e expectativas alimentadas pelo grupo sobre as decisões e comportamentos do indivíduo revelam a dimensão moral dessas comunidades diaspóricas no Brasil. Paulo G. Pinto, amparado nos estudos de Engseng Ho, chama atenção para o fato dessas comunidades se definirem “*a partir de laços genealógicos, morais e/ou culturais com uma ‘terra de origem’ imaginada ou vivenciada como compartilhada pelos seus membros.*” (PINTO, 2018, p. 61). Em diversos momentos, o imaginário social criado pelos membros da comunidade de imigrantes sobre a importância da família, os vínculos com Khiam, os costumes e as expectativas dos mais velhos com as escolhas e modos de vida dos mais novos, fazem a experiência diaspórica desses libaneses em Paracatu ser atravessada e, porque não dizer, definida, pela dimensão moral.

3.4) CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE OS TRÂNSITOS DIASPÓRICOS GERADOS PELAS REDES DE IMIGRAÇÃO EM PARACATU

Conforme se observa até aqui, as redes sociais foram essenciais por fomentar e alimentar o fenômeno diaspórico. Ao difundir e fazer circular informação, saberes e promover trocas culturais, materiais ou simbólicas, foram responsáveis por fazer de pequenas cidades, como Paracatu e Khiam, espaços transnacionais. Também dispunham de meios e instrumentos que lhes conferiam um caráter pedagógico, seja por meio de ações práticas, como o treinamento dos recém-chegados, ou teóricas, vinculadas à circulação de histórias e representações daquilo que seria o melhor para esses imigrantes.

Por meio das narrativas dos imigrantes em Paracatu, observei uma diferença entre as experiências que aqui foram construídas e a *narrativa mestra* (PINTO, 2010) elaborada pelos imigrantes dos centros paulistas – onde residiam parte dos intelectuais e escritores pioneiros, responsáveis pela construção da memória coletiva da comunidade. Para estes, a mascateação seria a *atividade meio* para se atingir a condição de empresário varejista ou industrial. Mas, em Paracatu, essa representação do grupo foi adaptada ao padrão econômico da região. Enquanto as cidades paulistas passavam por fortes transformações urbanas e o estado vivenciava um processo de industrialização bem peculiar em relação a outras regiões brasileiras, o noroeste de Minas Gerais continuava com suas atividades principais vinculadas ao meio rural. Isso explica o fato de, nesta região, os imigrantes e seus descendentes terem adaptado as memórias sobre os mascates pioneiros, transmitindo às novas gerações uma versão que reforçava a representação daqueles que, através de seus esforços e das vendas de porta em porta, de fazenda em fazenda, teriam se tornado grandes fazendeiros.

Também chamei atenção para questões omitidas daquilo que comumente foi escrito, e generalizado para todo país, pela literatura da diáspora sírio-libanesa no Brasil. De fato, a memória coletiva da comunidade árabe omitiu os conflitos no interior do grupo no contexto de sua inserção na sociedade brasileira, a partir da linguagem nacionalista da miscigenação e da democracia racial. A ausência desses relatos na literatura de modo geral é resultado de terem sido estrategicamente silenciados da memória coletiva da comunidade. E, de modo mais específico, tais conflitos também foram omitidos das narrativas memorialistas ou acadêmicas que buscaram descrever as redes formadas na diáspora a partir dos elementos constituintes da identidade nacional brasileira (equilíbrio, harmonia e hospitalidade), lastreados no pensamento social brasileiro da democracia racial. Árabes, fossem cristãos ou muçulmanos, conviveriam harmonicamente no Brasil.

Quando perguntava para os narradores libaneses em Paracatu como era a relação entre eles, nunca diziam que houvesse problemas. Mas com o passar do tempo, percebi, por exemplo, que alguns até hoje não se falam. Em momentos específicos, descobri que algumas dessas divergências e conflitos tem um aspecto transnacional, pois tem a origem em sua terra natal, em Khiam. Em dois momentos distintos ouvi a mesma frase: “*Na minha cidade, ninguém gosta da família desse meu conterrâneo. Ninguém gosta deles.*”. Ouvi essa frase de um libanês em Paracatu e também a ouvi de um narrador durante a pesquisa de campo em Khiam.

As divergências e os conflitos estão por toda a parte nas experiências e nas memórias individuais, mas, até certo ponto, ausentes na memória coletiva da comunidade. Para percebê-las, em certa medida é necessário deixarmos de escutar somente esse ‘lugar de registro e fala’ privilegiado dessa memória coletiva, isto é, a *grande narrativa da imigração árabe*, e passar a ouvir aqueles que estão dispersos, distantes dos grupos que tenderam a construir uma única memória, portanto hegemônica, para uma comunidade. Ao tomar esse caminho, em direção às memórias individuais, encontrei as narrativas que informam sobre essas vivências do dia a dia: constrangimentos, violências, conflitos, jogos de interesses, alianças não imaginadas, enfim, aquilo que também faz parte da vida, mas que por ora, se quis silenciado.

A violência e a resistência presentes nas relações entre os imigrantes em Paracatu colocam em xeque a narrativa romantizada com que foram descritas pelos intelectuais da comunidade no início do século XX. Mesmo ao se reconhecer o poder de coerção das redes sobre os projetos pessoais de seus membros, ainda assim observa-se as diversas formas de resistência desses imigrantes a esses projetos e interesses dos grupos que já haviam consolidado seus empreendimentos em terras brasileiras. Também chamei atenção para a *mobilidade* do poder que circulou nas redes e a forma como poderia ser acionado tanto pelos *grandes* quanto pelos *pequenos*, para se beneficiarem em seus projetos nas pequenas ou grandes cidades. As relações interpessoais das redes que se formavam na diáspora tinham uma natureza contraditória e profundamente ambivalente. Além de também contribuir para qualificar a diáspora em Paracatu pela dimensão moral.

CAPÍTULO 4

ESTRATÉGIAS DE INSERÇÃO E NEGOCIAÇÃO DA ETNICIDADE ÁRABE-LIBANESA EM PARACATU

Os libaneses que chegaram em Paracatu na segunda metade do século XX vieram sobretudo do sul do Líbano, mais especificamente da cidade de Kham. Chegaram em maior número no terceiro quartel do século XX, entre 1950 e 1975, estabelecendo-se em uma cidade, conforme apresentei na introdução deste trabalho, onde pequenos grupos familiares detinham o poder de organização social e política local. De tais grupos provinha a elite política e econômica paracatuense, que se revelou profundamente conservadora e racista em suas práticas sociais. A interação desses imigrantes árabes com a sociedade local engendrou uma série de questões que influenciaram e resultaram em formas diversas de construção, afirmação e negociação da etnicidade libanesa, fundamentalmente árabe-muçulmana, em Paracatu. A experiência desses muçulmanos, predominantemente xiitas, abre novas possibilidades para o estudo da diáspora desse grupo no Brasil.

Apresento aqui outras experiências diaspóricas, que em certa medida se chocam com o que alguns autores escreveram sobre a presença desses grupos em terras brasileiras. Afirmações de que os cristãos teriam emigrado em maior número *“porque, em geral, possuíam mentalidade mais progressista e eram menos apegados ao solo do que os muçulmanos”*, pelo fato de estes acreditarem *“que teriam mais dificuldades em seguir seus preceitos religiosos em uma terra distante onde seriam minoria”* (TRUZZI, 2009, p. 30), não se encaixam na experiência dos muçulmanos entrevistados por mim, durante minha pesquisa em Paracatu. Assim também como a recorrente descrição e representação pública que atribuem a eles, de que seriam, quando comparados ao conjunto dos imigrantes libaneses cristãos, supostamente mais isolacionistas que os demais (CRUZ, 2018, p. 131-132; KARAM, 2009, p. 52, 193; TRUZZI, 2009, p. 84). Tais narrativas optaram pelo viés comparativo, com destaque para as diferenças entre muçulmanos e cristãos e, não raras vezes, sob uma perspectiva assimilacionista, *“qual dos dois grupos mais se adaptaria à sociedade brasileira?”*, para representá-los no país.

Para John Tofik Karam, essa representação teria sido construída por meio das narrativas dos imigrantes árabes cristãos que negociavam sua aceitação na sociedade brasileira a partir de sua diferença em relação aos muçulmanos. Por isso, imigrantes

cristãos convenientemente ajudaram a construir a imagem do grupo como sendo mais isolados, dados aos casamentos endogâmicos que possibilitariam, então, que estes não se misturassem com pessoas de outras religiões (KARAM, 2009, p. 159-194). Ainda que o autor demonstre, a partir de sua pesquisa em São Paulo, que a maioria dos casamentos muçulmanos tenha se dado dentro do próprio grupo, não podemos transferir esse modelo para outros grupos formados no restante do país, sem levar em consideração as especificidades, particularidades e diferentes formas com que esses imigrantes na diáspora passaram a tecer relações no Brasil, a partir de suas heranças culturais, sobretudo a religiosa.

Ademais, em geral, essas narrativas produzidas sobre os árabes muçulmanos também foram construídas de forma a representá-los como um grupo homogêneo, desconsiderando suas particularidades e divisões internas, entre xiitas e sunitas, por exemplo, como se todos estivessem ‘naturalmente’ comprometidos em seguir prioritariamente as regras do Islã e se relacionassem da mesma forma com sua tradição religiosa.

Em tudo isso, sejam nas representações públicas ou acadêmicas, o que observo é a forte presença de uma versão brasileira do *orientalismo* a construir a forma como os muçulmanos são vistos no Brasil.⁸³ Segundo Edward Said, o orientalismo resulta numa polarização que limita “*o encontro humano entre culturas, tradições e sociedades diferentes*” (SAID, 2007, p. 80), de forma que por aqui, isso se consolidou na representação muito comum acerca da imagem do árabe turco-mascate. Essa figura foi largamente difundida, desde o início do século XX, sob as marcas do fanatismo religioso, fatalismo, apego irracional à tradição e por costumes exóticos, como a poligamia (PINTO, 2010, p. 80). Discuto, a seguir, sobre as estratégias empregadas por esse grupo de libaneses muçulmanos xiitas em Paracatu, no processo de negociação e inserção de sua presença na comunidade local.

4.1) A CIDADE SE TORNA O GRANDE BALCÃO DE NEGÓCIOS DA ETNICIDADE ÁRABE-LIBANESA

A cidade de Paracatu se tornou um grande balcão de negócios dos libaneses que aqui chegaram no século passado. Entre tecidos, armarinhos e brinquedos, o que estava

⁸³ Sobre o conceito de orientalismo, conferir nota 12.

sendo negociado de fato era sua inserção local e as fronteiras simbólicas que os constituiriam como diferentes em relação aos brasileiros, de forma geral, e aos paracatuenses, em particular. Nessa primeira parte do capítulo discuto as diferentes formas com que eles lidaram com o etnônimo turco, ora rejeitando, ora se apropriando e, em outros momentos, dando novos significados ao termo; revelo também como as crianças se utilizaram da culinária à seu favor nas escolas e como isso se tornou um importante capital simbólico empregado pelos libaneses para se promoverem com os pais de uma escola tradicional da cidade; a partir de referenciais morais e comportamentais, reflito sobre como esses imigrantes construíram as fronteiras identitárias que os distinguiram dos locais; como se utilizaram de uniões matrimoniais com mulheres locais para alcançarem maior reconhecimento social e como transformaram jogos, festas, leilões e bingos em arenas de comunicação, legitimação e integração identitária. Na segunda parte do capítulo farei uma reflexão específica sobre como eles negociaram sua etnicidade a partir do ambiente de suas lojas.

4.1.1) ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO À SOCIEDADE RACISTA E DE NEGOCIAÇÃO DO ETNÔNIMO *TURCO*

Assim como aconteceu com as grandes comunidades de libaneses de São Paulo, Rio de Janeiro e outras partes do Brasil, esses imigrantes sofreram em Paracatu consequências ao serem associados com a representação pública do que significava ser reconhecido como *turco* no Brasil. Isso os fizeram entrar no debate com a sociedade local, em primeiro lugar, para rejeitar esse etnônimo, depois, para negociar seus termos e ressignificar seus principais elementos constitutivos. Quando perguntei Ali Atie sobre ser chamado ainda hoje de *turco* pelos paracatuenses, ele explicou, em certo tom de indignação:

Aqui é o seguinte: pode ser um cara estudado ou pode ser ‘burro’, que te chamam sempre de *turco*. Eles perguntam: ‘De onde você é?’. Aí eu respondo: ‘Eu sou libanês e árabe’. Pouco tempo depois eles estão falando com outra pessoa: ‘Acabei de falar com um turco!’. Não sei, deve ser o costume. Até hoje. Até hoje! Eles falam turco, turco, turco (Ali Fayez Atie).

Aquilo que foi observado por Paulo G. Pinto no seu estudo com árabes no Rio de Janeiro também observei em Paracatu, por meio dos dizeres de Ali Atie: “*a pouca eficácia que tais ‘esclarecimentos’ tinham em diminuir a tensão étnica e a ansiedade cultural expressas nas representações sobre os imigrantes árabes levou estes a desenvolverem outras estratégias de negociação de sua presença na sociedade brasileira.*” (PINTO, 2010, p. 83). Entre essas mudanças de estratégias, resalto a preocupação com a mudança do nome, muito comum entre esses grupos de imigrantes, que já chegavam no Brasil com uma carga de representação negativa a recair sobre eles.

Abdul Al Saheb Abou Abbas, o irmão responsável por convidar o senhor Mohamad para deixar o Kuwait e vir para o Brasil, no ano de 1961, se identificava apenas como Roberto Saheb. Ibrahim Abou Abbas, o outro irmão, que chegou no ano de 1973, depois de passar dois anos em Paracatu (1974 a 1976), mudou-se para Rio Preto da Erva, uma cidade a menos de 100 quilômetros de Manaus. Como haviam poucos libaneses ali, passou a se identificar apenas pelo nome de Eduardo. Quando perguntei para ele o porquê da escolha do nome, ele disse que não se lembrava. Além da mudança ou substituição do primeiro nome, as tensões étnicas decorrentes desse encontro cultural e seus possíveis desconfortos resultaram, inclusive, na preocupação com a mudança do sobrenome, que poderia ser mal interpretado pelos nacionais. Era uma forma utilizada por alguns para minimizar a identificação de sua etnicidade (LESSER, 2001, p. 101).

Meu avô se chama João Nasar, mas no Líbano o seu sobrenome não era esse, Nasar, e sim Azar [ele pronuncia com ênfase no primeiro “a”, como se ele estivesse acentuado]. Eu não sei como se escreve João no árabe, mas José eu sei, é “Youssef” Nasar. Mas como aqui azar significa azar mesmo, infortúnio, ele colocou um “n” antes do sobrenome e meu pai fez a mesma coisa. Ele ficou conhecido como João Turco. (José Nasar).

A mudança do nome e, em alguns casos, do sobrenome, não evitava que fossem associados e identificados como *turcos*. Apesar do esforço empreendido pelo senhor João Azar para abrasileirar seus referentes nominais, ao final, acabou ficando conhecido na região simplesmente pelo nome de João Turco. Todo esforço desse libanês para esconder as marcas de sua etnicidade acabou, aparentemente, sendo em vão! A rejeição ao referente *turco* é narrada pela professora Rita de Cássia, que lembrou quando recebeu, na década de 1980, pais libaneses que vieram matricular seus filhos na escola.

Em relação à turma dos libaneses que veio aqui para Paracatu, na primeira reunião que tivemos com a família, eles já nos disseram que a única coisa que eles não admitiriam era serem chamados de *turcos*! Era um agravo [ênfaticamente Cássia] ser chamado de *turco* e nós não compreendíamos o porquê disso! Isso aconteceu entre 1983-1984. Eles não admitiam. E era uma luta porque ninguém conseguia falar “libanês”, para os meninos era muito difícil. Na verdade, na mentalidade dos paracatuenses, aqueles que vendiam produtos de ‘porta em porta’ eram considerados *turcos*. Estavam acostumados a usar a expressão *turco*, porque achavam que se referia aquele que era mascate. Naquela época, os libaneses percebiam que essa era uma expressão que os depreciava. Eu tinha um cuidado muito grande, melindroso, por isso, ia às turmas em que os filhos dos libaneses ficavam para explicar para as crianças que eles não eram brasileiros, que vinham de um país mais distante. Tinha muito cuidado e fazia tudo isso para a palavra *turco* não sair, não surgir ali, entre eles [risos]. Então eles explicavam para os colegas que não eram do Brasil. Achavam mais fácil dizer isso do que explicar que eram libaneses. (Rita de Cássia Lopes Rocha).

A rejeição ao significante *turco* era compreensível, e há várias explicações para isso, mas retomo a fala de Ali Atie como referência para ressaltar duas delas. Em primeiro lugar, o etnônimo se tornou o receptáculo a homogeneizar as particularidades e identidades plurais (turcos, sírios, libaneses, otomanos, palestinos, gregos, judeus) de um vasto grupo de imigrantes que tinham no comércio seu principal meio de sobrevivência no Brasil.

Eles chamavam [qualquer vendedor] de *turco*. Chamavam os libaneses, sírios, palestinos de *turcos*. Chamavam os gregos de *turcos*, os judeus de *turcos*, isto é, qualquer um daquela região do Oriente Médio era *turco* para eles. Bastava ter nariz grande e outras coisas que te chamavam de *turco* [risos]. Inclusive, os *turcos* nem são árabes. Eles são otomanos e nem falam a língua árabe. (Ali Fayeze Atie).

Ali Atie, neste momento, tentava explicar aquilo que para ele parecia ser óbvio, mas não para os paracatuenses. Sua fala é indicativa de alguém que luta para afirmar a particularidade de sua identidade e de quem tenta não ser confundido com outros grupos médio-orientais e alguns europeus: “*Inclusive, tinha gregos, judeus, libaneses, palestinos que também eram chamados de turcos. Tudo para eles eram turcos. Igual aqui, quando os paracatuenses chamam alguém de paraíba. Para eles, todo mundo que veio do Nordeste é ‘paraíba’. Paraíba é o Nordeste todo!*” (Ali Fayeze Atie), afirmou Ali,

novamente, com um certo tom de indignação. E, de novo, o recurso do esclarecimento é retomado pelo narrador, agora, lançando mão do expediente da comparação com uma realidade local para afirmar sua identidade (ser libanês) diante daquele universo identitário atribuído ao significante *turco*.

Um segundo motivo a explicar a rejeição ao etnônimo está no fato de a expressão ter se tornado um poderoso estereótipo, no imaginário brasileiro, associado a comerciantes gananciosos, dissimulados, que tinham olhos somente para a busca de lucro predatório (PINTO, 2010, p. 79). É possível observar o peso desses elementos pejorativos nas construções de anedotas e histórias populares que circularam pela cidade no momento de maior presença dos libaneses em Paracatu. Quando perguntei a Marcone Gama como os libaneses eram vistos pelos paracatuenses, ele respondeu da seguinte maneira:

Marcone: O *turco* era visto como um dos maiores comerciantes do mundo. Tanto é que existe um ditado, uma brincadeira chata que faziam com eles para saber qual a diferença entre o judeu e o *turco* (libanês). Para saber disso era só colocar a mãe dos dois para ser vendida. O judeu vendia a mãe e entregava, enquanto o *turco* vendia, mas não a entregava. Recebia o dinheiro, mas não entregava a mãe. Então, a definição do *turco* é essa, que vende até a mãe, mas não entrega, porém, se precisar, ele vende! Tudo para eles tem que vender, não tem nada de graça.

Alexandre: Então podemos dizer que o judeu era considerado uma pessoa mais séria e confiável?

Marcone: Mais sério que o *turco*. (Marcone da Silva Gama).

Esta anedota apresenta os elementos pejorativos apontados acima sobre as características do *turco* no Brasil: são gananciosos, dispostos a abrir mão da família caso isso lhe renda valores; são dissimulados, pois não entregam aquilo que foi vendido; e, buscam o lucro predatório, pois não teriam ‘coração’ nem valores éticos nos negócios. Além do mais, a anedota faz distinção entre dois importantes grupos (árabes e judeus), revelando a presença, em Paracatu, das tensões étnicas entre árabes e judeus decorrentes dos conflitos desencadeados pela criação do Estado de Israel em 1948, naquilo que mais tarde ficará conhecido como Questão Palestina.⁸⁴ A anedota coloca os dois grupos em questão num espectro hierárquico entre os brasileiros que tende a apresentar o judeu como um comerciante fiel e mais confiável e os árabes, libaneses, como seu oposto. Mesmo

⁸⁴ Sobre a Questão Palestina, conferir nota 13 e o próximo capítulo.

assim, ambos foram representados como comerciantes avarentos e inescrupulosos. A categoria *turco* se sobrepõe, em certo sentido, às diferenciações étnico-culturais.

Mas a forma como os libaneses se sentiam e, em algumas situações, continuam a se sentir diante de sua identificação com esse estereótipo, revela o peso emocional e o conteúdo racista dessas referências pejorativas que continuam a ser atribuídas a eles. Quando perguntei a Samar Khalil Abdallah como ela achava que eles eram vistos pelo paracatuenses, ela respondeu: “*Eles nos veem como miseráveis, maldosos, tão ‘fominhas’ que trabalham sábado e domingo; nos veem como aqueles que tem muito dinheiro e não gastam com nada, como aqueles em que suas casas não tem nada para comer, para não terem com que gastar.*” (Samar Khalil Abdallah). As tensões étnicas estavam por toda a parte, muitas vezes travestida de brincadeiras que revelam, essencialmente, a rejeição da sociedade aos libaneses que atuavam no comércio na região.

Marcone: Eles também tinham como costume buscar as possibilidades que surgiam de fazer comércio fora do espaço físico da loja, durante as festas religiosas, barraquinhas, romarias e a Festa da Lapa, que antigamente era uma semana inteira de festividades e continua até hoje. Enfim, onde tinha fluxo de pessoas, eles montavam suas bancas. Além disso, houve um caso engraçado. Certa vez, eles chegaram em Vazante e encontraram uma frase escrita no banheiro: “Coopere com a limpeza da cidade matando um *turco* por dia.”

Alexandre: Isso aconteceu de verdade ou é apenas uma história criada pelas pessoas?

Marcone: É sério! Estava escrito no banheiro. Mas isso aconteceu, pois, o povo gostava de brincar com eles, não é que os enxergavam como pessoas más. Na realidade, eles eram largados e não cuidavam da limpeza. (Marcone da Silva Gama).

Percebe-se por meio da criação dessas histórias e anedotas, de natureza aparentemente jocosa, a resistência da sociedade em aceitar a presença desse grupo de imigrantes na cidade. A rejeição circulava socialmente por meio desses instrumentos de comunicação, seja na linguagem verbal ou escrita, com conotações racistas. Mas alguns membros da comunidade em Paracatu transformaram essa carga simbólica negativa do estereótipo, resignificando o termo.

Em quase todas as narrativas apresentadas nesta pesquisa, os *turcos* libaneses são referenciados como uma *raça* diferente dos brasileiros. Jeffrey Lesser explicou que essa linguagem da raça, além de derivar de uma palavra fluida, podendo se referir a pessoas

(raça humana), sua identidade cultural, animais ou espécie, “*mostra uma preocupação visceral [dos brasileiros] em definir o ‘outro’.*” (LESSER, 2001, p. 25). Por meio da linguagem racial, paracatuenses naturalizaram em suas narrativas as supostas diferenças que delimitavam a etnicidade libanesa em relação a sociedade local, utilizando para isso, elementos relacionados fundamentalmente as práticas comerciais e as supostas características morais do grupo.

A convivência [com os libaneses, com quem a narradora conviveu] era um pouco difícil, não foi fácil, porque eles são um povo de muita guerra no país deles, mas também, os que ‘tira’ para serem bons, de coração honesto e trabalhador, são tudo isso aí! Muito honestos e trabalhadores. Por todo esse tempo de convivência que tive com ele [o patrão, Tamer Sammour], o que entendi foi o seguinte: eles têm o coração muito bom, mas pelo sangue forte que eles têm lá [no Líbano], *eles não conseguiam ser igual a gente, ao brasileiro.* Mas isso não quer dizer que ele era uma pessoa ruim. O que ele tinha era *uma raça diferente... O sangue de turco, de árabe, é o comércio.* Eles têm paixão pelo comércio. Algumas pessoas dizem: “*Eles são raça ruim, daquele país cheio de guerra!*”. Mas tem os que são diferentes. Eles são diferentes. Eles têm muito amor no coração (Tânia Pereira da Silva, grifos meus).

Quando ela reproduz a frase que ouviu de outrem – “*Eles são raça ruim, daquele país cheio de guerra*” –, temos aí um exemplo de como a linguagem racial é acionada pela sociedade receptora de forma a misturar categorias conceituais, tais como “*nação*” e “*etnicidade*” (LESSER, 2001, p. 29), com o fim de naturalizar e essencializar a diferença. A mesma linguagem também foi utilizada pelos libaneses para descreverem o comportamento, sobretudo dos grupos mais tradicionais da cidade, em relação aos estrangeiros que viveram e vivem na cidade.

Mohamad: As famílias de Paracatu, que controlavam a cidade, eram *todas racistas. Não gostavam de ninguém que fosse de fora da cidade.* Naquele tempo não havia estrangeiros na cidade. Só o povo de Paracatu. Como aqueles peixes que ficam dentro de uma piscina. Eles não conhecem mais ninguém. Só aquele povo que fica dentro de uma piscina. Não conhecem mais ninguém de fora. Nos chamavam de turcos. *O povo de Paracatu tinha nojo de turco. Naquele tempo eu sofri demais.* Mas hoje mudou. Chegaram muitas outras pessoas de fora que também vivem hoje na cidade. (Mohamad Hassan Abou Abbas, grifos meus).

É interessante pontuar uma diferença entre os narradores paulistas entrevistados por Oswaldo Truzzi e os que participaram desta pesquisa. O pesquisador observou que sírios e libaneses de São Paulo evitavam utilizar a palavra ‘preconceito’ para se referirem aos diversos favoritismos que os filhos das famílias tradicionais locais gozavam quando entravam em disputas com os árabes. Truzzi constatou que faziam isso porque “*preconceito era entendido como uma noção intrinsicamente associada à raça e, obviamente, à raça negra*” o que fez com que “*a fim de marcar a distinção, no geral os entrevistados compartilham uma predisposição coletiva que os faz preferir não usar esse termo*” e, em seu lugar, usar a palavra “*discriminação.*” (TRUZZI, 2009, p. 165-166).

Ao contrário do que Oswaldo Truzzi constatou, os libaneses em Paracatu e as pessoas que lhe eram próximas utilizaram abertamente a expressão *racismo* ou *preconceito* para qualificar as diversas formas de perseguição e desvantagens que lhes foram imputadas por essas famílias tradicionais da cidade. E, neste caso, o passado de uma sociedade escravocrata é rememorado pelos narradores para exemplificar como essas práticas foram atualizadas por essas famílias em seus relacionamentos com a população rural e com os estrangeiros.

Alexandre: Você fala isso porque aqui em Paracatu tinha esse costume de tratar as pessoas de forma diferente?

Tânia: Nossa! Demais! A diferença começa por aí: *a maioria das pessoas de Paracatu eram e ainda são racistas!* Não sei se você sabe disso, mas *Paracatu teve uma longa história de escravidão.* Então, a maioria das *pessoas mais tradicionais da cidade* eram pessoas covardes. *Pegavam meninos que moravam nas fazendas* dizendo que iam ajudar seus pais, colocando-os para estudarem na cidade, mas, na verdade, *faziam deles escravos em suas casas.* Ele [Tamer Sammour] sofreu muito preconceito da população de Paracatu. Quantas vezes eu escutei, e ele escutou, a pessoa que passava e comentava: “*Não vamos entrar nessa loja aqui, não! Essa loja é de turco*”. Ou, também diziam aqui dentro com os funcionários: “*Não! Pode fazer esse produto aqui mais barato porque trem de turco é barato*”. (Tânia Pereira da Silva, grifos meus).

Diante dessas experiências, torna-se difícil concordar com afirmações como aquela feita por André Gattaz de que “*a dispersão espacial, aliada a uma rápida integração à população brasileira, inclusive com alta taxa de casamentos inter-étnicos*” tenha feito com que “*desarmassem*”, no Brasil, o que ele chamou de “*espíritos racistas e anti-semitas.*” (GATTAZ, 2012, p. 90). O autor reproduz e amplifica o pensamento

social brasileiro da miscigenação e igualdade racial, que marcou profundamente as narrativas construídas pelos imigrantes pioneiros quando negociaram, no início do século XX, sua presença e aceitação no projeto nacional do Estado brasileiro.

Consonante ao que já mencionei, as narrativas desses imigrantes apagaram da memória coletiva do grupo os conflitos com a sociedade local, mas quando partimos para uma reflexão sobre essas memórias individuais, encontramos as marcas e feridas ainda abertas por esses conflitos. Os preconceitos e racismos estão por toda parte e, conforme revelarei mais à frente, manifestar-se-ão sob variadas formas e por meio de instrumentos utilizados pela oligarquia paracatuense para perseguir e tentar submeter os libaneses aos seus interesses. Definitivamente, esse *espírito racista* não foi desarmado nessas paragens mineiras. Mas como os libaneses lidaram com isso? Como negociaram sua inserção nessa sociedade tão racista e preconceituosa?

Tamer Sammour empreendeu um processo de ressignificação da categoria identitária *turco* por meio de sua apropriação jocosa, de forma a não a rejeitar, como faz Ali Atie, mas envolve-la com referenciais positivos.

Ele [Tamer Sammour] dizia: “Dinheiro é tudo igual, não tem diferença!”. Dizia isso para nós com os olhos bem “arregalados”, fixos na gente. Dizia: “Dinheiro de cliente é tudo igual. *E turco aqui precisa de dinheiro!* Porque sem dinheiro, como o *turco* [apontando o dedo para si mesmo] vai manter essa loja? Vai manter os funcionários? Porque o governo só sabe roubar de *turco!*” [risos]. Ele foi um exemplo de pessoa. Você tinha que ter conhecido ele (Tânia Pereira da Silva, grifos meus).

O desonesto e inescrupuloso passa a ser o governo, enquanto o *turco* seria agora um empreendedor responsável por gerar e manter emprego para os brasileiros. Para ele, isso somente seria possível pela superação das barreiras raciais vivenciadas em Paracatu. A apropriação jocosa da categoria é novamente mencionada por Tânia Silva, como segue.

Mas ele não levava aquilo à sério [os preconceitos dos paracatuenses com as mercadorias da loja]. Ele não respondia à altura do que ele ouvia. Ele falava: “Não! ‘*Turco véio*’ *aqui trabalha honestamente!* ‘*Turco véio*’ *também tem que ganhar o dele!*”. Ele sofreu muito preconceito. O povo acha que a mercadoria do *turco* é de baixa qualidade. Até hoje eu ainda ouço pessoas falarem isso aqui na porta. Nossos fornecedores são os mesmos que fornecem para várias outras

lojas da cidade. Sofro ainda hoje a cobrança do desconto, mas isso é bom. E sofro preconceito. *Eles levavam tudo na esportiva, nunca estressaram, mas sofreram.* Mas que eles deram um “banho” nos lojistas de Paracatu, isso eles deram! Foi um dos homens mais ricos dentro da cidade, que *começou como mascate, mas se tornou um grande empresário.* Quantos paracatuenses você conhece como ele? É um exemplo para muitos comerciantes e para o povo da cidade. (Tânia Pereira da Silva, grifos meus).

O estereótipo *turco* passou a ser mobilizado em torno da experiência de ascensão econômica e social alcançada por alguns membros da comunidade, tanto no Brasil quanto na cidade de Paracatu, conforme se viu acima, na narrativa de Tânia Silva. Essa forma jocosa de se referir a si mesmo foi transformada por Tamer em capital simbólico utilizado a seu favor para cativar e se aproximar dos clientes.

Entretanto, a despeito desse esforço empreendido por eles para ressignificarem o etnônimo, as tensões decorrentes da necessidade de diferenciação e afirmação identitária permanecem atuais, conforme se observa na experiência do senhor Mohamad Abou Abbas.

Alexandre: E as expressões? Como eles se referiam aos libaneses?

Mohamed: Falavam que *o turco era ladrão, que não valia nada.* Tem pouco tempo e *uma pessoa me chamou de turco, no banco,* sem motivo nenhum. Idosos tem preferência na fila do banco. Quando cheguei e me coloquei à sua frente, começou a me xingar, falar bravo: *Esses turcos!*. Isso aconteceu sem motivo algum. Eu o processei. Fomos ao Fórum, mas depois, retirei a queixa contra ele, pois ele me pediu desculpas. Tem pouco tempo. Isso aconteceu no ano passado. Graças a Deus todas *minhas filhas casaram com pessoas muito boas.* Cinara, Soraia e Samira. *Todas casaram com rapazes muito respeitáveis.* Pessoas muito boas. *São muito respeitados na cidade.* Tenho nada a reclamar (Mohamad Hassan Abou Abbas, grifos meus).

O senhor Mohamad Hassan Abou Abbas negocia sua inserção e aceitação na cidade a partir da união de suas filhas com pessoas *de respeito* dentro de uma sociedade flagrantemente racista e oligárquica. Ele não é o único. Samar Abdallah contou que ainda se depara com a rejeição e os preconceitos atribuídos a eles, mas que agora são manifestados sutilmente por alguns membros da sociedade paracatuense. Observo que mesmo depois de alcançarem o sucesso econômico, as tensões étnicas permanecem porque passaram a ocupar espaços sociais considerados como da elite da cidade.

Enquanto estava num famoso salão de beleza, foi interpelada por uma cliente que, coincidentemente, era irmã de um importante comerciante da cidade. O diálogo mantido com essa pessoa resultou em importante reflexão para o presente trabalho, expresso como segue.

Uma vez estava no salão para arrumar meu cabelo e uma irmã de um importante comerciante da cidade me perguntou: “*Você não é aquela turca da loja da avenida?*”. Bom, se ela já sabia, porque me perguntou? Então, ela me perguntou de novo: “*Porque vocês abrem a loja nos sábados, domingos e feriados?*”. Então respondi [a narradora reproduz sua resposta de forma bem irônica]: “*Simples, querida. É simples. Para você ter uma ideia, chego aqui no salão sem marcar horário e peço a cabelereira para arrumar meu cabelo. Como eu pago a ela até para pensar por mim, não chego aqui com nenhum corte definido. Deixo que ela mesma defina isso. E claro, não pergunto quanto vai custar o serviço, simplesmente peço para fazer o que precisa ser feito. No momento de acertar e fazer o pagamento, não faço como umas e outras que mandam pendurar na notinha e dividir em diversas prestações. Simplesmente pergunto quanto deu, abro minha carteira e conto minhas notas de cem reais e pago. É para isso que trabalho aos sábados e domingos. Mais alguma dúvida?*”. Depois disso ela calou. Isso é a pura verdade. Não tenho cartão de crédito. Meu cartão é de débito. Compro a bolsa que quiser. Tenho cinco filhos em escolas particulares, enfim. (Samar Khalil Abdallah, grifos meus).

A narrativa revela que, a despeito das apropriações e ressignificações pelas quais passou a categoria identitária que lhes era imputada a partir do significante *turco*, ou do sucesso econômico alcançado pelo grupo, as tensões étnicas permaneceram em Paracatu e se acirraram, a depender da situação, dos personagens envolvidos e da experiência pessoal dos libaneses. Neste caso, em mais um ato de ressignificação da expressão, a libanesa não nega a identidade que lhe é atribuída (ser *turca*), mas ressignifica seus referenciais identitários de forma a estabelecer princípios e valores que a diferenciariam das demais paracatuenses: uma *turca* dedicada e comprometida com seu trabalho, rica e autônoma. Ademais, assim como Mohamad, ela conclui sua fala apelando para o estudo dos filhos que, conforme demonstrado por Oswaldo Truzzi, serão percebidos como fundamentais na estratégia do grupo ao negociar sua aceitação e promoção entre os brasileiros (TRUZZI, 2009, p. 171).

Em outra circunstância, a professora Rita de Cássia mencionou uma experiência que aponta, mais uma vez, como uma imigrante libanesa na cidade ressignifica seus referenciais identitários.

Esses dias encontrei com ela [a libanesa] no supermercado. Olha como ela mudou a forma de pensar. Eu a cumprimentei e disse: – “*Oi Fulana! Que bom te ver!*”. Ela veio e me abraçou. Foi quando perguntei: – “*Ué, mas você está fazendo compras nesse supermercado? Você conhece o supermercado novo que chegou em Paracatu?*” [o supermercado em questão chegou anunciando preços de produtos muito mais baixos que a concorrência]. Daí ela respondeu: – “*Dão importa! Importa o que eu precisa! Preço não conta!*”. Olha só a mudança de paradigma que já está acontecendo. Antigamente tinha que procurar o preço mais barato para economizar, hoje ela já passou a ser brasileira, né?! [risos]. (Rita de Cássia Lopes Rocha).

Sendo assim, os elementos constitutivos do significante *turco* vão sendo ressignificados, deixando seu verniz pejorativo do libanês ambicioso, inescrupuloso, disposto a qualquer negócio em troca de retornos financeiros, para ganhar referenciais positivos, relacionados a pessoas comprometidas com o trabalho, dedicadas, bem-sucedidas e autônomas. Esse sucesso econômico teria proporcionado a membros do grupo a possibilidade de deixarem uma vida supostamente marcada pela frugalidade para o seu oposto: um viver incontinente, descomedido e, porque não dizer, de ostentação.

É necessário considerar a complexidade e, com o passar do tempo, a fluidez que a categoria identitária *turco* adquiriu, não somente no Brasil, mas especificamente em Paracatu. É fluida porque, como qualquer categoria identitária, é articulada num processo que é resultado das disputas entre sujeitos – que ora rejeitam, ora assumem e se apropriam, ora ressignificam, reivindicam e/ou negociam seus elementos constitutivos. É um processo que não costuma ser pacífico e, porque não dizer, caracteriza-se por profundas ambivalências. Um termo que outrora era sinônimo de pessoas gananciosas e inescrupulosas, que marcava a inserção periférica de estrangeiros comerciantes no Brasil, foi ressignificado segundo o imaginário construído pela própria comunidade libanesa, para referenciar as trajetórias de ascensão econômica e social alcançada pelo grupo no país (KARAM, 2009). Sendo assim, temos em Paracatu aqueles comerciantes locais, identificados como homens zelosos e dedicados aos negócios, que em certas circunstâncias serão também chamados de *turcos* pela população local.

Alexandre: Que tipo de pessoa é chamada de *turco* aqui em Paracatu?

Lói: Pessoas trabalhadores, que gostam de trabalhar e que trabalhavam até mais tarde. Os *turcos* são incansáveis, abrem 7 horas da manhã e vão até 20 horas, tranquilamente. Então, as pessoas que trabalham neste

nível em Paracatu são chamadas de *turcos*. O pessoal do supermercado gosta muito de me chamar de turco. Eles me gritam: “Ô Lói! Olha o *turquinho!*”. Eu sou uma das primeiras lojas a abrir em Paracatu, por volta de 7h30min já estou aberto e 18h30min estou aqui ainda, ou seja, são quase 12 horas diárias! Acho que tentaram dar o sentido pejorativo [para a expressão *turco*], mas ela voltou com o sentido bom, para qualificar uma pessoa trabalhadora e dedicada. (Aloísio Gomes Gonçalves).

Aloísio Gonçalves, conhecido por Lói, trabalha para o senhor Agostinho Filho, como gerente de uma rede de lojas espalhadas pela região próxima da cidade de Paracatu. Assim como Lói, o senhor Agostinho também é chamado de *filho de turco* pelos paracatuenses. Isso acontece por ser ele identificado como alguém que, pela dedicação ao trabalho, percorreu uma trajetória de ascensão econômica e social, assim como prescrito pela *narrativa mestra* para o conjunto de sírio-libaneses no Brasil (PINTO, 2010, p. 17).

Alexandre: E o senhor foi chamado de *turco*, correto?

Sr. Agostinho: Até hoje falam. Tem gente que fala que eu sou *filho de turco*. Se você for em São Paulo você ver o tanto que *turco* tem valor. Se você for na Rua Direita só tem *turco*. Quando você entra na loja deles até parece que vocês são amigos há muitos anos.

Alexandre: E o fato de compararem o senhor com eles? Tem um bom sentido?

Sr. Agostinho: É no bom sentido. Eu não tenho mancha na minha vida, nunca fiquei devendo, graças a Deus eu sou íntegro. Mas, como eu sou trabalhador, me chamam de *filho de turco*. Até que é bom ser chamado de *turco*.

Alexandre: O Lói também já foi chamado...

Sr. Agostinho: O Lói também é meio *turco*... (Agostinho Barbosa Filho).

Mas esse ainda não é um ponto pacificado dentro do grupo. Ali Atie manifesta uma certa indignação com os paracatuenses que insistiam em chamar de *turcos* as personalidades mais ricas entre os libaneses. Para expressar isso, ela lança mão de binarismos que são muito presentes em narrativas que tentam, por força dos estereótipos, essencializar as diferenças identitárias entre o *nós* (estrangeiros) e *eles* (paracatuenses), mas também entre os *turcos* (exóticos, socialmente desfavorecidos, pobres e rejeitados) e os libaneses ricos (integrados econômico e socialmente à sociedade brasileira). Para Ali Atie, portanto, não fazia muito sentido os paracatuenses continuarem a chamar seu tio,

Tamer Sammour, de *turco*, porque ele havia se tornado rico em Paracatu. Ele se utiliza do recurso comparativo para aproximar essa experiência de outras vividas por grupos também discriminados pelos paracatuenses, materializando oralmente a dificuldade que é a luta por se libertar das amarras pejorativas a eles atribuídas pela sociedade local. Retomo sua fala que já foi apresentada em capítulos anteriores.

Alexandre: E naquela época, como o senhor era visto pelos paracatuenses?

Ali: O estrangeiro é sempre bem vigiado e outras coisas. Eles têm ciúmes do estrangeiro aqui. *Meu tio era rico, mas eles continuavam falando turco, turco, quando se referiam a ele.* Eu não sei, acho que ou a língua deles está acostumada a falar somente a palavra *turco* ou eles são muito burros! Mas o pessoal daqui de Paracatu é gente boa. Não posso reclamar deles, não. Igual paraibano, baiano, pernambucano, maranhense quando vem para a cidade. Chegam aqui pobres, trabalham, produzem, ficam ricos, mas os paracatuenses continuam chamando eles de “pau de arara”, de “baiano”. As vezes eles falam da nossa mercadoria. Se referem a ela como *mercadoria de turco*. Qual o problema da *mercadoria do turco*? Nossas mercadorias são para servir os pobres, eu trabalho na área popular, então minha linha é de produtos populares. (...) *Inclusive, eles falam de turco, mas eu tenho cinco filhos com ensino superior.* Tenho quatro advogados, um fisioterapeuta. Minha nora é médica, a minha outra nora também era médica. Então, *o árabe gosta de estudar bastante, principalmente nós aqui do interior.* Até de Belo Horizonte, São Paulo, o árabe sempre gosta que o filho dele estude. *Eu falo de árabe, mas na verdade me refiro a nós, libaneses.* (Ali Favez Atie, grifos meus).

Essa indignação de Ali com os paracatuenses que continuavam a chamá-los de *turcos*, mesmo depois da ascensão econômica, parece aumentar com a revelação de que seus filhos estavam todos formados e eram doutores e, mesmo assim, continuavam a serem identificados pelo etnônimo pejorativo. Em sua perspectiva, libaneses ricos e estudados, isto é, que haviam galgado elevados patamares nas escalas econômico-sociais no Brasil, não poderiam ser confundidos com os *turcos* ‘ignorantes’ e ‘rejeitados’ do passado. Retomo Oswaldo Truzzi, pois sua reflexão ajuda a compreender a indignação de Ali ao explicar que, do ponto de vista sociológico, “*os filhos da colônia que abraçarão as profissões liberais ‘limparão o sangue’ da etnia, justamente porque passarão a exercer profissões de valor intrínseco mais universal, de saber mais legítimo, do que o comércio.*” (TRUZZI, 2009, p. 171).

Quando Samar Abdallah discutiu com a senhora que a perguntou no salão de beleza se ela era “*aquela turca da loja da avenida*”, ficou fortemente marcado em minha memória a afirmativa sobre sua condição econômica, a qual eu remarco aqui como segue: “*Não tenho cartão de crédito. Meu cartão é de débito. Compro a bolsa que quiser. Tenho cinco filhos em escolas particulares, enfim*”. Sua narrativa evidencia que, além de ‘limpar o sangue’, sua resposta trazia embutido o desejo de se distinguir e, por outro lado, de se aproximar da elite paracatuense, pois seus filhos estavam matriculados na mais antiga escola particular da cidade. O senhor Mohamad descreve o irmão de Tamer, para quem vendeu uma de suas lojas, a partir da ascensão profissional de seus filhos: “*Por exemplo, o irmão do Tamer aqui de Paracatu foi para Unai. Eu vendi minha loja para ele. Ele se chama Hassam. Uma de suas filhas se tornou médica, outra formou em engenharia, outra se tornou advogada, tem uma que é delegada.*” (Mohamad Hassan Abou Abbas). Essas narrativas apontam para a forma como a educação foi utilizada pelo grupo para se afirmar assertivamente na cidade. Estavam em curso, então, batalhas travadas no campo da educação.

4.1.2) NO COLÉGIO, A ESFIRRA TOMA O LUGAR DO PÃO DE QUEIJO

Para esse grupo de imigrantes libaneses em Paracatu, a escola se tornou uma importante *arena*⁸⁵ de trocas culturais. Um lugar especial para se lembrar e transmitir, para um público mais amplo, as memórias da diáspora que os narradores libaneses (pais) lembravam com seus filhos no espaço privado da casa. Mais do que meras informações, os filhos de libaneses tiveram a oportunidade transmitir conhecimentos e de influenciar seus colegas com os valores que traziam de suas casas.

Por várias vezes eu [coordenadora da escola] me deparava com *uma das filhas* [de um casal libanês] *sentada, em forma de círculo, com as outras crianças, contando as histórias que a mãe falava para ela.* O resultado disso foi que os colegas de sala tinham aula de geografia, de história, bons costumes, tudo “ao vivo”, sem ter saído do Brasil. As crianças têm uma capacidade incrível para sugar. Eu não tenho lembrança dessa família ou as crianças terem ido para o Líbano depois de terem chegado ao Brasil (se eles foram, isso aconteceu durante as férias), mas o que houve aqui foi uma boa aceitação e interação entre os alunos. Eles não

⁸⁵ Conceito utilizado por Paulo G. Pinto (2010) para descrever os espaços de comunicação, trocas (materiais e simbólicas), lutas e resistência onde árabes do Rio de Janeiro negociavam as fronteiras de sua etnicidade.

sofreram preconceito, muito pelo contrário, eles eram muito conversadores. (Rita de Cássia Lopes Rocha, grifos meus).

No entanto, ao contrário do que diz a professora/coordenadora, a experiência na escola não foi pacífica. Apesar de haver ações da equipe pedagógica com o intuito de mediar o processo de interação entre os libaneses que chegavam e os alunos da escola, ouvi relatos de *bullying*⁸⁶ entre eles. Perguntei para o pai de alguns deles se a adaptação na escola havia sido tranquila e obtive a seguinte colocação:

Foi, mas estavam *enchendo o saco* deles, pois os chamavam de *turcos*. Também estavam gozando deles por causa do nome. Tenho um filho que se chama Fuad e outro Fad. São gêmeos. Um é advogado e outro é fisioterapeuta. Chamavam ele na escola de “Fodo”. (Ali Fayez Atie).

Esse processo de interação entre os filhos de libaneses e seus colegas na escola foi complexo e ambivalente, pois ao mesmo tempo em que envolveu conflitos decorrentes dos estranhamentos de parte a parte, também proporcionou trocas culturais e possibilidades de circularidade de seus referenciais identitários. Por meio das crianças matriculadas na escola particular mais tradicional e antiga da cidade, elementos da cultura libanesa chegaram até algumas famílias da elite local. Apesar de em menor número, apenas 4 irmãos libaneses, ninguém saiu “ileso” dessa experiência, nem eles, nem os demais alunos paracatuenses, nem suas famílias, nem a escola.

O que era interessante também é que eles queriam introduzir o cardápio libanês na escola! Os meninos paracatuenses, nossos alunos, por exemplo, nunca tinham ouvido falar de esfirra (naquela época). Eles estranharam muito. Todos diziam assim: “*Nossa! Que coisa esquisita!*”. Enquanto todos traziam pão de queijo, rosca caseira e bolo para o lanche, as crianças libanesas traziam aquele pacote de carne amarradinho, que era a esfirra. E aí, as crianças achavam aquilo estranhíssimo, porque era como se os libaneses estivessem almoçando

⁸⁶ Segundo Francisco Porfírio, “*Bullying é uma palavra que se originou na língua inglesa. ‘Bully’ significa ‘valentão’, e o sufixo ‘ing’ representa uma ação contínua. A palavra bullying designa um quadro de agressões contínuas, repetitivas, com características de perseguição do agressor contra a vítima, não podendo caracterizar uma agressão isolada, resultante de uma briga. As agressões podem ser de ordem verbal, física e psicológica, comumente acontecendo as três ao mesmo tempo. As vítimas são intimidadas, expostas e ridicularizadas. São chamadas por apelidos vexatórios e sofrem variados quadros de agressão com base em suas características físicas, seus hábitos, sua sexualidade e sua maneira de ser*”. PORFÍRIO, Francisco. “Bullying”; *Brasil Escola*. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/bullying.htm>. Acesso em 05 de abril de 2020.

na escola na hora do recreio. *Devagarinho, eles foram trazendo umas esfirras menores, foram diminuindo o tamanho delas. Então, depois disso, eu tinha que ficar de olho neles, sobretudo na menorzinha, porque os outros passaram a experimentar a esfirra e gostaram. Se eu não cuidasse, ela ficava sem lanche, porque os meninos trocavam com ela pelo pão de queijo, pelo bolo.* Depois, ela começou a trazer outros lanches e, a partir daí, *foi um passo até que ela, ao perceber que as outras crianças estavam gostando, passasse a comercializar, a vender para os alunos e para suas mães, pois elas também começaram a gostar e a fazer encomendas. Essa era a filha caçula.* O comportamento de comerciante parecia estar no sangue! *A cultura libanesa chegou na escola através dos alimentos que as crianças traziam para o colégio.* (Rita de Cássia Lopes Rocha, grifos meus).

A narrativa de Cássia revela claramente a fragilidade das categorias assimilação e aculturação para refletir esses encontros culturais. Giralda Seyferth resume essa categoria analítica da seguinte forma: *“a assimilação é pensada como o processo pelo qual imigrantes ou outros grupos minoritários são absorvidos ou integrados num novo país.”* (SEYFERTH et al, 2007, p. 32). Essa expressão se funda na ideia de um domínio de determinada cultura hegemônica sobre a de grupos minoritários. No caso em questão, as influências são mútuas e em tudo fazem lembrar a ideia de circularidade proposta por Mikhail Bakhtin (1987), perspectiva presente nas reflexões de Ginzburg, no qual eu me apoio para interpretar que houve entre a cultura dominante da sociedade paracatuense e a cultura minoritária desses grupos de imigrantes *“um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo.”* (GINZBURG, 2006, p. 10). A influência dessas poucas crianças libanesas extrapolou os muros da escola.

A partir da narrativa acima, percebe-se que as esfirras se modificaram, diminuíram de tamanho, favoreceram, em algum momento, a modificação do cardápio da escola e foram utilizadas como moeda de troca, pois começou a competir com o símbolo identitário da culinária mineira: o pão de queijo. Foi assim que a escola se tornou um importante “balcão de negócios” para a libanesa caçula e seus pais, que começaram a ter de atender as encomendas que passaram a ser feitas do produto. Conforme reforçou a professora, *“a cultura libanesa chegou na escola através dos alimentos que as crianças traziam para o colégio”*. Nesse sentido, a escola foi sem sombra de dúvidas um lugar importante para a comunicação e a afirmação cultural dos libaneses em Paracatu. Enquanto os adultos libaneses sofriam com as resistências da sociedade à culinária árabe

na cidade⁸⁷, as crianças, a partir do ambiente escolar, faziam circular entre as famílias tradicionais de Paracatu seus produtos étnico-culturais, ou seja, receitas culinárias que começavam a se popularizar no Brasil no final da década de 1980 (KARAM, 2009, p. 208-215).

Por meio de sua culinária, os libaneses em Paracatu negociaram, pelo menos neste aspecto, sua bem-sucedida presença e aceitação por parte da sociedade, a ponto de o pão de queijo perder seu lugar de principal lanche escolar para a esfirra, pelo menos nas lancheiras dos alunos daquele colégio – mas creio ser isso o bastante para alguns mineiros mais aguerridos interpretarem aquilo como um verdadeiro sacrilégio! Essa experiência foi tão bem-sucedida que, mesmo depois de os alunos terem completado seus estudos, a mãe continuou a mediar sua relação com a professora da escola por meio da esfirra. Isso foi contado pela professora da seguinte forma:

Mas eu sei que hoje eles são vencedores! A última filha deles hoje já está fazendo Direito. Para quem chegou aqui sem falar absolutamente nada, já é uma grande vitória. E, quando encontro com a mãe na rua, ela diz: “Devo muito agradecer você”. Como quem diz: “Obrigada, você nos recebeu quando a gente mais precisava”. Eles não esquecem da gente. Não esquecem meu nome. De vez em quando a mãe me manda uma esfirra. (Rita de Cássia Lopes Rocha).

Portanto, os libaneses não somente se apropriaram e ressignificaram o etnônimo *turco* e os referenciais identitários que lhe constituíam, mas utilizaram o diploma como um instrumento para ‘limpar de seu sangue’ os referenciais pejorativos a eles associados. Também se utilizaram da culinária como meio de comunicação da etnicidade árabe na cidade. Concomitante a isso, entraram no debate com os paracatuenses para também delimitar e estabelecer as fronteiras e elementos simbólicos que constituirão a etnicidade de libaneses árabes-muçulmanos em relação aos locais. Para isso, se basearam em uma concepção identitária fundamentada em referenciais morais e comportamentais.

⁸⁷ Em Khiam, Ali Abou Abbas me contou que um dia, quando morava em Paracatu, colocou fígado cru na mesa e ofereceu para um colega. Ele tomou um susto e perguntou a Ali: “Ali, o que é isso? Você come carne de gente?”. Ali retrucou: “Você ficou doido?! Experimente e você me diz depois”. Depois que o colega experimentou, disse ele, passou a sempre comer fígado cru. Paulo G. Pinto explicou que a estranheza dos hábitos alimentares, como o consumo de carne crua, caso do quibe cru, levou as diferenças culturais entre brasileiros e árabes ao seu paroxismo, induzindo os nacionais a considerar os árabes antropófagos (PINTO, 2010, p. 80-81). Isso fez com que os *turcos* fossem associados, no interior do país, a canibais. Desta forma, “a comida marcava a posição externa ou periférica dos árabes na nação.” (KARAM, 2009, p. 204).

4.1.3) A CONSTRUÇÃO DE FRONTEIRAS IDENTITÁRIAS A PARTIR DE REFERENCIAIS MORAIS E COMPORTAMENTAIS

Tânia conta que ouvia de Tamer, com certa frequência, o seguinte comentário sobre os brasileiros: “*Ele dizia: ‘Brasileiro é o homem mais preguiçoso do mundo! Não trabalha no sábado nem no domingo e adora um feriado! Por isso que não fica rico!’*.”. A ascensão econômica seria, em sua perspectiva, o resultado da diferença de caráter entre os dois povos (brasileiros preguiçosos e libaneses dedicados), retomando assim a linguagem racial para demarcar as fronteiras identitárias entre os dois grupos. Os libaneses inverteram os termos para definir as identidades de ambos, reposicionando os elementos pejorativos do qualificativo *turco* como uma referência identitária brasileira.

Em Belo Horizonte eu participava do grupo de libaneses. Eles gostavam muito de cultivar a amizade entre eles e *detestavam a amizade dos brasileiros! Eles não gostam dos brasileiros*. Fora de brincadeira, eles achavam que os brasileiros não tinham cultura para casar com uma de suas filhas. O pensamento deles era: “*Casa tua filha com o filho do teu vizinho para não casar com o filho de brasileiro*”. Eles não tinham uma boa imagem do Brasil naquela ocasião. Na verdade, *o brasileiro até hoje não tem responsabilidade! São poucos. O brasileiro leva a vida no harém, não pensa no futuro, só pensa no dia de hoje. Brasileiro não é como americano, como libanês ou judeu... Os libaneses são todos trabalhadores! Guerreiros mesmo!* A minha clientela lá em Belo Horizonte era em sua maioria composta de libaneses. *Todos eram bem de vida. Não tinha nenhum que não fosse bem de vida. E honestos, trabalhadores honestos que não perdem hora de trabalho*, então são um exemplo. Eu admiro muito os libaneses, e *tenho orgulho de ser libanês*. Muito orgulho de ser filho de libanês. Porque *meu pai deixou comigo aquela energia de trabalhar, de ser honesto* e assim fiz minha vida. (...) Hoje a televisão fala muito do Paulo Maluf, mas acredito que metade de tudo que o acusam não é sua culpa! Porque aqui no Brasil é o seguinte, mexer com pobre dá essa “zebra”. Às vezes o sujeito quer fazer alguma coisa boa... até Jesus Cristo foi fazer algo bom e mataram ele! Então, político que for mexer com pobre pode dar azar. *Pobre você tem que dar serviço para eles*. Para fazer crescer as famílias eles são muito bons. As famílias são sempre numerosas, mas tem que trabalhar! (José Nasar, grifos meus).

A narrativa do senhor José Nasar é reveladora dessa inversão dos referenciais identitários promovida pelos libaneses, quando passam a ressignificar e negociar os termos de sua etnicidade e de sua presença em terras brasileiras. Além disso, também revela o quanto alguns deles assumem a posição social das antigas famílias tradicionais

da cidade, ao progredirem economicamente, reproduzindo seus valores oligárquicos e espelhando também seu comportamento racista. Na perspectiva de descendentes como o senhor José Nasar, a honestidade e a dedicação ao trabalho seriam referenciais identitários vinculados ao sangue, o que livraria o importante e reconhecidamente corrupto político paulista Paulo Maluf, de origem libanesa, de todas as acusações que pesavam sobre ele (KARAM, 2009, p. 88-92).

Conforme já destacado por alguns autores e pelas narrativas acima, a etnicidade desse grupo de imigrantes foi (re) construída no país por meio do viés econômico e moral. Em Paracatu não foi diferente. E isso ajuda a posicionar os comentários que Tamer Sammour tecia acerca das brasileiras para além de uma mera crítica pessoal.

Mas ele [Tamer] não era muito de falar do seu país. Mas uma coisa ele dizia: que *no país dele as mulheres eram muito recatadas, que não eram “raparigas” como as brasileiras*. Ele dizia: *“As mulheres brasileiras tudo rapariga, tudo vulgar, jura pra Deus, parece umas prostitutas”*. Ele dizia isso espantado. Ele dizia que mulher pura era do país dele, que só mostravam o rosto. Ele dizia: *“Povo meu, da raça minha, é tudo gente honesta, povo meu não rouba, e mulher da minha raça é tudo direita, porque as mulheres brasileiras não são direitas.”* (Tânia da Silva Pereira, grifos meus).

A crítica de Tamer às brasileiras era uma forma de desqualificar toda uma sociedade, ajudando a reforçar os laços identitários dos libaneses a partir da construção de uma suposta diferença moral/racial. Para isso, ele retomou a ideia de *raça* para naturalizar tais estereótipos. Portanto, ao mesmo tempo em que os libaneses em Paracatu negociaram os termos de sua presença e aceitação na sociedade, também construíram as fronteiras identitárias que distinguiam a etnicidade árabe-libanesa da cultura local. Novamente, chamo atenção para a maneira como as imaginações sociais criadas pelos imigrantes em Paracatu permitem a leitura do fenômeno diaspórico na cidade pela dimensão moral (PINTO, 2018).

Os paracatuenses seguiram caminho parecido àquele tomado pelos libaneses. Usaram a prática de alguns libaneses de fazerem xingamentos e falarem palavras obscenas publicamente para, por meio disso, ressaltarem as diferenças morais e comportamentais entre eles. Por isso, não é incomum que alguns dos narradores da cidade relatem que os xingamentos dos imigrantes fossem feitos na língua árabe.

A gente quase não entendia [o que eles diziam]. Ele [Tamer Sammour] acostumou a me xingar de filho da puta, falava: “*Ô filho da puta! Vamos trabalhar!*”. Também tinha uma outra expressão. Ele dizia: “*Jacho!*” [*Jahesh*], que significava animal e “*alandino*” [*yelandino*], “filho da puta” na língua deles.⁸⁸ Tudo isso ele ia me ensinando e quando ele foi desenvolvendo o português me chamava de *Arifreid*. Só me chamava xingando. Eu largava ele 100 vezes por semana de tanta exigência que havia, daí ele pegava no outro dia, chegava nesse rancho de palha e falava: “*Ô filho da puta, se você não trabalhar dentro de loja não vou conseguir tocar o comércio! Tem um monte de rapariga que só serve de cozinheira! Não sabem trabalhar!*” (Alfredo José Luiz).

Com frequência os entrevistados reproduziram algumas das palavras obscenas que os libaneses empregavam em árabe, pois dentro dessa perspectiva, assentada em discursos que versam sobre as diferenças biológicas entre as *raças* e os vários imaginários sociais daí decorrentes, a língua supõe e reforça uma distinção de caráter. As línguas seriam assim, tão distintas quanto seus usuários, de forma que “*suas mentes, suas culturas, seus potenciais e até seus corpos – seriam diferentes de modo similar.*” (SAID, 2007, p. 314). Isso explica o fato de os paracatuenses sempre associarem a língua árabe aos xingamentos, como se isso fosse indicativo de seu caráter e moralidade. Segundo essa perspectiva, os brasileiros e libaneses estariam separados por um fosso fundamentado nas diferenças culturais acerca de sua *raça*, língua e, portanto, moralidade, com essas três dimensões intrinsecamente interligadas.

4.1.4) O CASAMENTO COMO FORMA DE INTEGRAÇÃO E RECONHECIMENTO SOCIAL E AS DIFERENTES FORMAS DE SE RELACIONAR COM A TRADIÇÃO RELIGIOSA

É interessante ressaltar que apesar de os libaneses demarcarem as diferenças entre eles e a sociedade local a partir das distinções morais relativas ao universo feminino dos dois países, de todos os casais que se formaram na diáspora em todos esses anos, encontrei apenas um que teria seguido o padrão da *endogamia diaspórica* esperada para grupos de muçulmanos como esses que pesquiso em Paracatu (KARAM, 2009, p. 184). André

⁸⁸ Apesar de o senhor Alfredo José Luiz traduzir “*alandino*” [*yelandino*] como “filho da puta”, seu real significado é “*que Deus amaldiçoe sua religião*”. Isso revela que as tensões étnicas e religiosas entre os muçulmanos e católicos em Paracatu também se manifestavam no campo da linguagem, quando os primeiros, sem que católicos soubessem, desferiam críticas à sua religião por meio do idioma árabe.

Gattaz informa que “os primeiros imigrantes muçulmanos, na falta de noivas de mesma prática religiosa acabaram por casar-se com brasileiras ou árabes católicas, criando seus filhos nesta última religião devido à ausência de mesquitas no Brasil.” (GATTAZ, 2012, p. 140). Ele parte do pressuposto de que os muçulmanos concebiam o casamento precipuamente como meio de transmissão da conduta religiosa aos descendentes. Mas desde muito cedo, os casamentos se davam na cidade por uma questão prática: era uma forma de negociarem sua aceitação e integração à sociedade local, de buscarem um maior reconhecimento na esfera pública e de romperem com a representação de que fossem um grupo de imigrantes isolados.

Mesmo entre os muçulmanos em Paracatu, havia uma regra não escrita de comportamento para os solteiros que chegavam na cidade. Sobre isso, disse Ali Atie: “A primeira coisa que te falavam quando você chegava aqui era para arranjar uma namorada para ela te ensinar [a língua local].” (Ali Fayez Atie). Seria, para eles, uma forma mais ‘eficiente’ de aprenderem e, ao mesmo tempo, negociarem sua aceitação entre os locais. Alguns, como Bassam Kanso, se notabilizaram nessa área, conforme ele me falou quando nos encontramos no Líbano: “Não passou uma noite que eu tenha dormido sozinho. Todos os dias eu tinha uma namorada. Acho que umas quinhentas mil... [do tempo em que viveu no Brasil]. Não é que eu as procurava. Elas me procuravam.”. Ao se dizer “procurado” pelas mulheres, Bassam reforça o estereótipo pejorativo que os libaneses imputavam às mulheres brasileiras (mulheres ‘fáceis’), ao mesmo tempo em que evidencia sua aceitação por parte dos (das) locais. O casamento era uma forma de se socializar e ressignificar a representação de que os libaneses muçulmanos fossem um povo isolado.

O senhor Mohamad me contou que, em determinado momento de sua vida em Paracatu, teve a oportunidade de visitar o Líbano. Depois dessa viagem, conheceu a Dona Lourdes no Brasil, na cidade de Unaí, e se casou com ela. Foi aí que perguntei a ele se, ao ir para seu país e ter visitado sua terra natal, não teria tido a vontade de casar com uma libanesa. O diálogo abaixo apresenta uma expressividade reflexiva, a partir da qual o entrevistado dá indícios sobre a delicadeza da questão levantada.

Mohamad: É o destino da gente. Eu ficava lá em Unaí sozinho, você não conhece a língua, a cidade, não conhece ninguém... [Um pequeno silêncio que eu “quebrei” com um “entendi!”] Então apareceu ela e eu

casei. [Mais um silêncio e então percebi que deveria fazer novamente uma pergunta].

Alexandre: *Como o senhor a conheceu?*

Mohamad: [Mais um pequeno silêncio] Eu tinha a loja em Unaí, uma amiga que sempre passava [por lá], uma vez me disse que tinha uma colega que queria namorar comigo. *Foi aí que nos conhecemos e nos casamos.*

Alexandre: Em que igreja? Na católica? O senhor não é muçulmano?

Mohamad: *Sim. Na igreja católica. Eu respeito. Não há problemas. Eu continuo sendo muçulmano.* Quando as senhoras iam lá em casa rezar o terço eu sentava na sala e ficava junto com elas, sempre com muito respeito.

Alexandre: O casamento na igreja católica foi tranquilo?

Mohamad: *Tranquilo não foi não, mas eu respeito.* (Mohamad Hassan Abou Abbas, grifos meus).

A narrativa do senhor Mohamad revela que esses arranjos matrimoniais não conseguiam eliminar as tensões étnico-religiosas que aparentemente buscavam suplantar. Ao casar com uma católica, Mohamad dá sinais de estar integrado à sociedade e, usando a linguagem do respeito, referenciada pela ideologia nacionalista da democracia racial, ele pode, com mais liberdade, se afirmar como um muçulmano diante de uma sociedade local ainda desconfiada das religiões orientais.

Por fim, também almejaram com esses arranjos um maior reconhecimento na esfera pública local. Não sem motivos, aconteciam também casamentos de libaneses com membros de famílias tradicionais em Paracatu e na região. O sobrenome Neiva pertencia a uma dessas importantes famílias da cidade. Quando perguntei sobre a presença de libaneses em tempos mais antigos de Paracatu, o senhor José Nasar esclareceu: *“Aqui em Paracatu tinha outro libanês, que se chamava João Guerra, ele casou com uma senhora da família Neiva. O doutor Romualdo Neiva era filho de João Guerra.”*. Ao se referir à esposa do Tamer, o senhor Ermecílio explicou que ela pertencia à *“família patense”* (da cidade de Patos de Minas): *“Tinha muito libanês naquela cidade. Ela era filha de família patense, não tem nada de libanês. Era casada com o Tamer e o irmão mais velho do Tamer era casado com a irmã da Dona Geralda.”* (Ermecílio da Cunha Chaves). Sobre essa prática, o senhor Joaquim Campos afirmou:

De início, Paracatu sempre recebeu libaneses, e eram muito bem acolhidos na cidade, porque eles possuem um trânsito, uma maneira

especial de se comunicar com o paracatuense e, por isso, *ficavam amigos das famílias de Paracatu. Havia uma interação total entre eles, que estavam chegando, e as famílias da cidade, inclusive a minha, que é a família Neiva.* Então, através disso, desde criança eu já os conhecia. Dentre os libaneses que estabeleciam aqui, os primeiros que eu conheci foram na rua Goiás. Eu tenho 82 anos e só tinha 7 anos de idade, quer dizer, fazem mais ou menos 75 anos, e eles já estavam estabelecidos aqui na rua Goiás. Jacó, Jorge... que são nomes comuns dos libaneses. Meus avós tinham uma fazenda aqui perto, chamada Chácara, hoje, dentro da cidade. E eles iam para lá, *visitavam e se comunicavam de uma forma que fazia parte das famílias paracatuenses. Não formava um quisto racial, um núcleo separado.* Havia uma comunicação e eles tinham amizades, conhecimento e valorização. *Eles eram muito valorizados pela família paracatuense. Eram acolhidos e tinham essa condição de não haver um cerceamento ou isolamento deles (...)* Belo Horizonte tem muitos clubes, principalmente japoneses, pois eles se isolam da comunidade brasileira, criando a sua própria. *O que não ocorreu com os libaneses em Paracatu, pois integraram na comunidade paracatuense, não havendo necessidade de construir um clube próprio* (Joaquim Álvares Silva Campos, grifos meus).

No ponto de vista do senhor Joaquim Campos, o resultado desses arranjos matrimoniais bem-sucedidos na cidade colaborou para que estivessem integrados à sociedade local, rompendo a fama de isolamento que recaía sobre outras comunidades de imigrantes do país. O fato de a comunidade não ter edificado mesquitas e construídos clubes na cidade seria resultado, dentro do seu ponto de vista, desse entrosamento do grupo com a sociedade local. Mas não posso deixar de ressaltar as ambivalências desses complexos processos de negociação e construção da etnicidade árabe-libanesa em Paracatu. Conforme se viu anteriormente, ao mesmo tempo em que tiveram de lidar com a severa rejeição por parte da oligarquia paracatuense, eles conseguiram também se aproximar desses segmentos sociais por meio desses arranjos matrimoniais.

As ambivalências não cessam por aí. Enquanto muitos os viam comunicativos, integrados à vida social em Paracatu, outros, apesar de reconhecerem a proximidade dos libaneses com determinadas camadas da população, ainda reproduziam uma representação de que fossem pessoas, até certo ponto, isoladas: *“Sim, até hoje são [muito queridos pelos paracatuenses]. Eles não são muito sociáveis, você não vê turcos em festas ou em clubes, mas são muito gente boa, ajudam muito a cidade, atraem movimento vendem para os pobres”*, afirmou Agostinho Filho. Certamente essa percepção sobre *“não ser muito sociável”* se deve, em parte, pela vida de alguns dos muçulmanos inteiramente dedicada ao comércio. Conforme revelado por Oswaldo Truzzi, em seus estudos sobre muçulmanos em São Paulo:

O relacionamento com membros de fora da comunidade islâmica é marcado, sobretudo, pelos contatos exigidos pelos negócios, na esfera das relações comerciais, tanto entre empresas quanto no interior da própria firma, quando esta adquire certo porte, exigindo o recrutamento de funcionários além do trabalho familiar. (...) Assim, a sociabilidade dos indivíduos é quase exclusivamente dependente do círculo familiar e das relações da família com a colônia muçulmana. (TRUZZI, 2009, p. 301).

Não há o que negar na experiência narrada acima pelo referido pesquisador, já que também foi observada por mim entre alguns comerciantes muçulmanos em Paracatu. Mas, além disso, na medida em que entrevistei aqueles que retornaram para Kham, encontrei outras histórias que escapam aos quadros referenciais prescritos pela *grande narrativa da imigração árabe no Brasil*⁸⁹ ao descrever a história desses muçulmanos no país. Vejamos o seguinte apontamento sobre o grupo feito por André Gattaz.

Entre os imigrantes muçulmanos, além da *preservação de tradições culturais*, nota-se no espaço familiar uma *forte preocupação com a manutenção da identidade religiosa*. Parte destes imigrantes, assim, *esforça-se seriamente para transmitir a religião aos filhos*, pois percebe que se não o fizer, o entorno cristão os levará a abandonar o islamismo – o que vem ocorrendo com os filhos daqueles que negligenciaram a educação islâmica (...) Outro aspecto importante a se considerar sobre a vida islâmica no Brasil é a questão da família, pois é *em seu âmbito que se dá a verdadeira direção à fé do muçulmano no Brasil*. Também aqui se podem apontar dois opostos – o *abandono quase total da religião islâmica* em prol da católica, e a *manutenção fervorosa dos hábitos muçulmanos*. O primeiro caso ocorreu sobretudo nas primeiras décadas do século XX, quando os imigrantes muçulmanos não tinham onde professar sua fé e preferiram criar seus filhos na religião católica para que estes não perdessem a espiritualidade. (GATTAZ, 2012, p. 109, 137-138, grifos meus).

Mais uma vez é interessante observar que essas asseverações sobre a vida dos muçulmanos no Brasil parecem sempre partir do princípio de que a totalidade do grupo seja necessariamente comprometida com as práticas e tradições religiosas estabelecidas pelo Islã. Não são. A única libanesa que veio do Líbano casada com um imigrante que já se encontrava na cidade não repetiu o caminho de algumas dessas mulheres imigrantes,

⁸⁹ Sobre a definição do que estou chamando de *grande narrativa da imigração árabe no Brasil*, conferir nota 46 e Capítulo 2.

que vinham motivadas pela necessidade de “*transmitir a religião aos filhos*” porque seria no seio da família que se daria “*a verdadeira direção à fé do muçulmano no Brasil*”. Quando perguntei a Samar sobre a instrução religiosa das crianças, ela respondeu:

Eu preferi deixá-los fora do fanatismo. Eles sabem rezar em árabe, mas eu digo: “*Nem profeta Maomé nem Jesus, somente Deus*”. Não existe Deus? Então para que profeta Maomé? Para que Jesus? E Deus não está na mesquita. Não está na igreja. Ensinei meus filhos ter *linha direta* com Deus. Foi assim que ensinei a eles. (Samar Khalil Abdallah).

Neste caso, apesar da instrução religiosa, fica clara sua disposição em criticar as principais tradições religiosas dos dois países. André Gattaz parece não supor possibilidades plurais para descrever as experiências dos muçulmanos no Brasil, quando associadas à sua religiosidade, ou abandonam totalmente a fé ou mantêm fervorosamente seus hábitos. Os adjetivos utilizados para descrever seu relacionamento com o Islã tendem a reforçar a ideia de fervor e intensidade: “*forte preocupação com a manutenção da identidade religiosa*”, “*esforça-se seriamente para transmitir a religião aos filhos*”. Neste universo parece não haver espaço para o muçulmano que não nutre tanto interesse pela religião. E quando isso é mencionado nessas narrativas, a falta de interesse e o abandono da religião aconteceria a partir da experiência na diáspora, quase como um resultado de sua integração com a cultura local. Ao escovar essa história a *contrapelo*, conforme perspectiva de história benjaminiana, em Khiam, encontrei outros elementos encobertos por essa grande narrativa.

Muitos dos que vieram para Paracatu não se importavam com a vida religiosa – ou não lhe davam o devido peso que se esperaria ver entre eles. Quando cheguei no Líbano e desci para Khiam, cidade em que predominam muçulmanos xiitas, conforme se verá no próximo capítulo, perguntei para Ali Abbas como foi viver em uma cidade como Paracatu, profundamente católica. Ele respondeu: “*Naquela época, eu nem sabia o que era ser muçulmano. Eu não me importava. Ser muçulmano, judeu, cristão... não sabia de nada!*”. Da mesma forma, respondeu Bassam Kanso, também em Khiam, quando perguntei sobre sua experiência no Brasil: “*Eu não era um muçulmano muito praticante. Então, no Brasil, eu tomava cerveja, whisky, mas aqui eu não tomo essas bebidas.*”.

Quando questionei Samar Abdallah sobre sua religião, ela explicou: “*Sou muçumana xiita, mas não sou praticante. Minhas irmãs são religiosas. Usam o véu para*

cobrir os cabelos e são praticantes. Eu não sou religiosa, minhas irmãs são todas. Meu esposo também é muçulmano, mas não é praticante”. O ponto em comum na experiência desses sujeitos da diáspora é o fato de que esse comportamento de pouco interesse pelas práticas religiosas não é resultado de uma experiência de integração ou assimilação desses imigrantes à sociedade e à cultura brasileiras, mas da própria pluralidade de formas com que cada sujeito tem de se relacionar com sua tradição religiosa no seu país de origem. A experiência de Ali Abbas, durante a viagem de navio na vinda para o Brasil já é, em grande medida, esclarecedora, pois informa sobre experiências e perspectivas plurais.

Em 1968, retornei para o Brasil em um grande navio. Quando chegamos em Gênova, na Itália, havia uma grande festa dentro do navio porque era sua primeira viagem para o Brasil. O navio era muito lindo. Foram 24 dias até chegar no Brasil. *Lá dentro eu fiz uma festa, um baile. Eu não trabalhei no navio. Eu simplesmente era a diversão do navio. As pessoas se divertiam tanto que elas me davam dinheiro. No final da viagem eu estava com 6 mil dólares no bolso!* Eu ia dormir seis horas da manhã. Ele tinha seis andares. Tinha elevador. Cada andar correspondia a uma classe. Eu entrava em todas as classes. Os líderes [do navio] diziam que eu tinha liberdade para ir onde eu quisesse. Tinha uma orquestra árabe da Síria que estava tocando no navio. Ficamos amigos. *A gente movimentava as pistas de dança: espanhóis, brasileiros, portugueses, italianos... todos se divertiam. Eu pedia para a orquestra tocar música árabe. As televisões espalhadas no navio divulgavam tudo que a gente fazia.* Era só começarmos e em cinco minutos não havia lugar para quem queria participar. E vinham pessoas de todas as classes. Primeira, segunda, terceira classe, não importava. Todos queriam participar. *Eles ficavam tão alegres e satisfeitos que vinham agradecer e me dar algum dinheiro.* Foi assim que cheguei ao final dessa viagem com 6 mil dólares no bolso! *Mas o que eu queria mesmo era divertir!* (Ali Abou Abbas, grifos meus).

Segundo a afirmação de André Gattaz, reproduzida anteriormente, pode-se imaginar que o comportamento desse muçulmano xiita no navio, ao vir para o Brasil, resultou no abandono completo do Islã enquanto prática e crença, já que não se mostrava um xiita “fervoroso”. Mas não. Ali continuou se apresentando, como o faz até hoje, como um *shi’a*, um muçulmano xiita que faz suas orações rotineiramente, apesar de não frequentar as mesquitas. De novo: pensamentos fundamentados na perspectiva de determinado orientalismo brasileiro, veiculados tanto em narrativas acadêmicas quanto na imagem pública que se faz dos muçulmanos, não concebem os árabes e o Islã fora da mesquita ou da dimensão do fanatismo religioso.

Talvez essa concepção tenha levado a literatura sobre eles a enfatizar os casos de “*inveterada paixão de parcelas expressivas da colônia por jogos de azar*” (TRUZZI, 2009, p. 35) e tantos outros que “*deixaram-se levar por vícios tais como o jogo e a bebida, que absorveram todas as suas economias.*” (KNOWLTON, 1960, p. 139). Em Khiam, Ali Abbas joga gamão todos os dias de manhã com amigos da vizinhança. A experiência parece ser comum entre alguns deles. O jogo acontece no alpendre de sua casa que fica em frente à principal mesquita da cidade.

Com tudo isso pretendo ressaltar a necessidade de se ampliar a reflexão acerca da inserção desses imigrantes na sociedade para além dos rígidos papéis que se espera deles enquanto seguidores do Islã.

4.1.5) JOGOS, FESTAS, LEILÕES, BINGOS: ARENAS DE COMUNICAÇÃO, LEGITIMAÇÃO E INTEGRAÇÃO IDENTITÁRIA

Jogos e festas também serão praticados por alguns deles, sobretudo pelos mais jovens, tanto para comunicarem seus referenciais identitários, quanto como elementos de legitimação e integração de sua presença entre os brasileiros e, mais particularmente, entre os paracatuenses. Essa estratégia já havia sido mencionada por Rodrigo Ayupe Bueno da Cruz, ao estudar a experiência dos imigrantes libaneses em Juiz de Fora: “*a prática de jogos era mais um canal de interação entre os imigrantes árabes e os brasileiros, tornando-se muito importante para a inserção desses indivíduos na sociedade brasileira.*” (CRUZ, 2018, p. 64). Ao mesmo tempo em que o senhor Mohamad reclama dos jogos e bebidas de seu irmão, reconhecia o forte entrosamento que ele matinha com as pessoas das cidades por onde passava.

Comecei a trabalhar com meu irmão, Abdul, conhecido pelo nome de Roberto, em Unai. Meu irmão era muito perdido. Ele bebia e jogava (...) tinha muita facilidade em fazer amizades. Quando chegava em uma cidade, fazia amizade com o juiz, promotor, delegado, prefeito. Em São Paulo, quando ele adoeceu do fígado, porque ele bebia demais, todos os dias tinham pessoas visitando meu irmão em sua casa, fossem brasileiros, muçulmanos, católicos ou *palestinos*. Todas as pessoas respeitavam ele demais. Todos da minha família são muito respeitados. (Mohamad Hassan Abou Abbas).

A narrativa do senhor Mohamad nos sugere que seu irmão Roberto também se utilizava dessas práticas para interação com as diversas etnias e pessoas de religiões diferentes, como brasileiros, muçulmanos, católicos ou palestinos. Os jogos contribuíam para eliminar as tensões étnico-religiosas decorrentes de sua presença numa sociedade profundamente católica, que via com desconfiança os árabes-muçulmanos a sua volta. Mesmo assim, enquanto as tensões diminuía fora da família, os jogos suscitavam conflitos internos. Tânia Silva nos contou que Tamer Sammour, com recorrência, manifestava insatisfação com o sobrinho que havia trazido de Khiam para morar com eles em Paracatu, pois *“ele saía para jogar sinuca e não falava para onde estava indo. E voltava muito tarde. Nisso, Tamer ficava bravo com Dona Geralda. Eles cuidavam de quatro sobrinhos que trouxeram do Líbano, devido à situação muito difícil do país.”*

Em Khiam, Ali Abbas explicou que seus dois irmãos, Mohamad e Abdul (Roberto) eram muito diferentes. Disse ele: *“Muito diferente! Roberto tinha loja, mas não ficava preso a loja. Mohamad brigava com ele por causa disso [risos].”*. Mais à frente, Ali disse que Mohamad não sabia *“o que era viver”*, justamente por se dedicar exclusivamente as atividades comerciais em sua loja, ao contrário dele e de Roberto, que bebiam, jogavam e participavam das festas nas cidades por onde passavam. Essas experiências nos indicam que havia dentro de uma mesma família ou da comunidade, não somente um conflito de gerações, como também de modos diferentes de se posicionar diante das tradições religiosas e expectativas distintas acerca da vida na diáspora. Ali Abbas, que disse não ligar para religiões, ressaltou que todos gostam dele no Brasil. Disse que os que ficaram no país não pensavam em outra coisa a não ser trabalhar e ganhar dinheiro. Em determinado momento, ele afirmou: *“Eu ser contra isso! Isso não é viver!”*. Foi nesse momento que contou de suas aventuras com os amigos pelas cachoeiras e nas viagens que fez pelo Brasil.

Mohamad abriu uma loja para mim. Deixou a loja cheia de mercadorias e nunca me pediu um tostão sequer em troca disso. O Mohamad não me largava. Ele gosta muito de mim. *Comecei a ganhar dinheiro. Mas não ligava para isso. Deixei tudo lá em Paracatu e saí! Deixei tudo! Fiquei com 10 mil cruzeiros. Eu queria conhecer Porto Alegre. Então, peguei um ônibus de Paracatu para São Paulo e depois um para Porto Alegre. Fiquei na cidade por um mês, em um hotel. Conheci a filha do dono do hotel. Eles gostaram tanto de mim que não me cobraram nada por aquela hospedagem. Quando fui embora, seu pai sentiu minha falta. Todos queriam que eu voltasse. Quando estava lá, me disseram que Curitiba era uma cidade muito boa e muito bonita. Então, fui para lá*

em seguida e fiquei ali por 15 dias. Depois me indicaram uma cidade mais ao sul do Brasil. Falaram muito bem dela. Então, desci para conhece-la também, em Santa Catarina. Fiquei lá uns 20 dias. A verdade é que eu era um jovem de uns 17 anos sem juízo [risos]. Juízo eu não tinha. Eu queria era carnaval, dançar, ir para as festas... [risos]. Eu não era como o Mohamad, que foi para o Brasil para trabalhar, ganhar dinheiro, ficar pensando nisso todos os dias. Não queria isso para mim! (Ali Abou Abbas, grifos meus).

De fato, estamos diante de um choque de expectativas diaspóricas que, em parte, está relacionado a uma diferença geracional. Digo em parte porque, apesar de Ali Abbas ser mais novo que seu irmão Mohamad, novo em idade e na experiência diaspórica, esse não era o caso do Roberto, seu outro irmão, que também seguia um estilo de vida mais próximo do que Ali Abbas esperava levar. Pessoas assim negociavam de outras formas sua inserção na sociedade, a partir de eventos sociais ‘profanos’: seja na participação de jogos, de festas ou nos encontros organizados por amigos. Talvez por isso tenham sido tão criticados pela *narrativa mestra* (PINTO, 2010) e identificados pejorativamente como pessoas que se davam a “*todo tipo de vício*” ou por serem “*fanfarrões*” sem responsabilidade, ou ainda chamados de *burros* dentro da própria comunidade, como me revelou, no Líbano, Bassam Kanso.

Isso ocorria justamente por não corresponderem às expectativas da comunidade que esperava que seus pares se dedicassem integralmente ao trabalho. Ali Abbas definitivamente não seguia esse padrão. Ali Atie adotou em parte essa expectativa. E Bassam Kanso, assim como Ali Abbas, também não o atendia. Eles utilizaram as festas como espaço privilegiado para negociar sua presença entre os paracatuenses.

Essas narrativas e experiências apontam para o fato de que a diáspora que analiso não é só um universo de relações práticas, mas também um universo moral. Há aqueles membros que são excluídos das redes familiares formadas na diáspora, outros julgados e ainda, aqueles que são censurados, por atenderem ou não as expectativas valorativas imaginadas para aquela comunidade. Para Paulo G. Pinto, essas comunidades se compreendem “*conectadas através de laços culturais, genealógicos e/ou religiosos que permitem sua permanência e coesão no tempo e no espaço*” (PINTO, 2018, p. 65). Assim devem ser analisados o lugar dos jogos e das festas dentro da comunidade. O jogo na perspectiva da diáspora deve ser observado como espaço moral. Como atividade social é aceitável e generalizado e, como modo de vida, condenado. É por meio dessa perspectiva

que também deve ser observado o envolvimento desses imigrantes libaneses, muçulmanos xiitas, com as festas, leilões e bingos, conforme se verá a seguir.

As festas eram *arenas comunitárias* (PINTO, 2010, p. 153) que, além de recepcionar parte dos imigrantes, também proporcionavam a eles a possibilidade de negociarem, uns mais, outros menos, sua inserção e aceitação localmente em Paracatu. Essas arenas comunitárias proporcionavam trocas culturais mais intensas, seja por meio do comércio feito nessas ocasiões, com a venda de mercadorias, trocas, barganha, ou pela possibilidade de participarem e revelarem mais ativamente sua bem-sucedida inserção e interação com a comunidade local (PINTO, 2010, p. 154).

Ali Atie disse o seguinte sobre o início de sua experiência em Paracatu: *“Também cheguei a morar na Pensão ‘Pé de Pato’. A noite a gente saía para se divertir. Participava de carnaval. Antigamente aqui em Paracatu, todo mundo conhecia todo mundo, era uma cidade muito pequena. Não é como hoje, ninguém conhece mais todo mundo.”*. E, depois, ele voltou a dizer: *“Naquela época não era como hoje que se você abrir [a loja até mais tarde] corre o risco de ser assaltado. Tinha mais segurança. Eu ia no Cabaré Estrela, do outro lado da rodovia, e voltava de madrugada, três, quatro horas da manhã e ninguém te enchia o saco. Era mais tranquilo.”*.

Na experiência de Ali Atie, chamo atenção para duas questões. Primeiro, o fato de Ali, um muçulmano xiita, pouco depois de chegar ao Brasil, já estar participando de uma festa tão *profana*, segundo o sentido religioso atribuído ao que seria uma “festa da carne”, como o Carnaval e, segundo, seu entrosamento com pessoas da cidade. Quando o questionei sobre quem o acompanhava nesses momentos, ele respondeu:

Na época eu estava *bem entrosado com pessoas daqui, tinha colegas libaneses e brasileiros. Nós saíamos juntos. E eu nunca fui religioso, nem mesmo na minha época de juventude no Líbano. E eu dançava conforme a música. [Neste momento Ali cita um provérbio em árabe e traduz a frase a seguir]. Um popular no meio dos roceiros, vira roceiro.* (Ali Fayez Atie, grifos meus).

Paulo G. Pinto esclareceu que esses imigrantes eram pressionados a aderir à religiosidade católica, por ter ela os elementos fundamentais de legitimação da presença e integração dessas comunidades na sociedade brasileira (PINTO, 2010, p. 108). Entretanto, observo que em Paracatu, na ‘impossibilidade’ de se aderir ao catolicismo,

mesmo que por parte de muçulmanos não praticantes, o grupo se utilizou das festividades, confraternizações e outras formas de entretenimento para se posicionarem assertivamente e comunicarem sua ‘bem-sucedida integração’ à sociedade paracatuense. Bassam Kanso, em Khiam, deu-me alguns detalhes de como aconteciam essas interações nesses eventos festivos, muitos deles ligados ao calendário católico, que envolviam a comunidade local.

Bassam: Uma vez, Mohamad me levou para vender roupas no carro [em uma festividade religiosa, portanto católica, em Paracatu]. Ficamos três dias fora. Mas um desses dias deixei Mohamad e *fui para a festa dançar*, porque uma menina tinha me convidado. Quando Mohamad foi atrás de mim, *estava no meio de um leilão*. Uma galinha estava sendo leiloadada por um cruzeiro. Eu gritei que dava dois! Então, outra pessoa deu mais. Eu fui aumentando o valor até que gritei que pagaria mil cruzeiros naquela galinha. Seu valor real deveria ser apenas um ou dois cruzeiros naquela época. Quando Mohamad se aproximou, *ouviu as pessoas gritando meu nome: “Bassam! Bassam! Bassam!”*. Quando ele ficou sabendo que eu tinha dado mil cruzeiros naquela galinha, ele ficou doido! Eu estava com o irmão da Lourdes, esposa do meu tio Mohamad. *Eu gostava das festas. Eu danço muito bem. Aprendi samba, capoeira, lambada, tudo muito bem.* (Bassam Houssein Kanso, grifos meus).

Bassam conseguiu o feito de ser ovacionado pelas pessoas presentes naquele momento da festa. Eventos como esses eram importantes porque, por meio deles, Bassam comunicava aos locais seu reconhecimento e disposição para interação com os elementos culturais daquele lugar. Além disso, também revelava que se apropriava desses referenciais a partir da prática da dança e da participação do leilão. Ele legitimava sua presença na sociedade paracatuense por meio dessas situações sociais e, conforme viu-se anteriormente, pelos relacionamentos afetivos estabelecidos com as mulheres locais.

Ibrahim Abou Abbas, tio de Bassam, morou em Paracatu entre 1974 e 1976. Neste último ano saiu da cidade em direção a Manaus onde ficou por alguns meses até se estabelecer definitivamente numa pequena cidade vizinha, Rio Preto da Eva, a menos de oitenta quilômetros da capital. Não havia libaneses ali, nem mesquita, então, apesar de ser muçulmano, passou a frequentar um templo católico cuja construção não tinha sido finalizada. Ibrahim me contou que ver aquele templo inacabado o incomodou. Então, nos períodos que antecederiam as festividades do calendário religioso da cidade, tomou a decisão de sair visitando os comerciantes locais com o objetivo de conseguir a oferta de produtos para a realização de bingos beneficentes para concluir a construção da igreja. Ele liderou vários bingos que, segundo contou, eram verdadeiras festas. Algumas pessoas

que ganhavam os produtos chegavam a devolvê-lo para que fossem novamente oferecidos em novas rodadas.

O senhor Ibrahim mencionou, em alguns momentos de nossas conversas, a existência de fotografias desses eventos. Observei que, neste caso, elas funcionavam como estímulo à sua narrativa verbal. Ao mostrá-las, ele reconstrói essa história.

FOTO 30: À esquerda, o senhor Ibrahim fala ao microfone. FOTO 31: À direita, ele, ao centro, segurando alguns produtos que eram leiloados para arrecadar fundos para o término da construção do templo católico de Rio Preto da Eva.



Arquivo pessoal do senhor Ibrahim Abou Abbas.

FOTO 32: À esquerda, o senhor Ibrahim posa para foto ao lado do arcebispo (ele está de camisa branca e calça preta) no dia da consagração do templo católico em Rio Preto da Eva. FOTO 33: À direita, eles no interior do templo.



Arquivo pessoal do senhor Ibrahim Abou Abbas.

A forma como Ibrahim negociou sua inserção e aceitação em Rio Preto da Eva esteve diretamente associada às práticas de entretenimento em eventos sociais inseridos dentro do calendário religioso local. E apesar de participar da missa, nunca escondeu da comunidade o fato de ser um muçulmano. Fato que, segundo ele, foi registrado na fala do arcebispo que visitou a igreja, depois de concluída a obra, para batizá-la. Segundo Ibrahim, na presença da sociedade local e de autoridades, o arcebispo teria dito: *“O que me surpreendeu nisso tudo foi ter descoberto que o maior cristão de Rio Preto da Eva não é um católico, mas sim, um muçulmano!”*. Ibrahim dava sinais práticos e claros de sua inserção na cultura local, ao mesmo tempo em que afirmava sua identidade religiosa de origem, constituindo assim, referenciais identitários que se revelam essencialmente diaspóricos.

Mas enquanto uns negociavam sua presença desta forma, outros aproveitavam esses eventos festivos vinculados ao calendário religioso para negociarem em termos de trocas econômicas firmadas com a população local/rural.

Aqui, na nossa região, há muitas festas: Festa da Lapa, Andrequicé, tem romaria em vários lugares. E ele não perdia nenhuma delas. Nessas datas festivas, ele pegava a mercadoria da loja, dois, três funcionários que era da confiança dele, colocava dentro de uma Kombi e partia para os lugares onde aconteciam essas festas. Ficava o tempo todo vendendo. Eles não se divertiam nesses lugares. Ele chegava aqui com galinha, porco, ovo... tudo dentro da Kombi. *Trocava mercadoria por outras coisas para quem não tinha dinheiro*. E tudo que ele fez foi com sabedoria, pois *ele não deixava o cliente sem mercadoria*. Ele voltava com o bolso cheio de dinheiro. Dona Geralda chegava a reclamar com o tanto daqueles animais, mas ele dizia: *“Geralda, povo queria mercadoria, mas não tinha dinheiro, então, troquei mercadoria com o que povo tinha com eles”* [risos]. Quando ele adquiriu uma fazenda, passou a levar tudo isso para lá. Até cabrito ele trazia, eles gostam, têm muito apreço por cabritos. *Isso era sabedoria, porque ele deixava as pessoas satisfeitas*. (Tânia da Silva Pereira, grifos meus).

Essa experiência de Tamer era muito comum entre os comerciantes libaneses: *“Se eu ouvia falar de festas que aconteciam na região, na zona rural, eu levava minhas mercadorias para serem vendidas. Sempre levava para uma cidade chamada Uruana. Se faziam festas em Buritis, eu também ia para vender meus produtos”*, afirmou o senhor Mohamad Hassan Abou Abbas. O senhor Nasar contou que seu pai fazia o mesmo. Colocava os produtos em cima do carro de boi e levava para serem vendidos nas festas

que aconteciam nas fazendas e cidades vizinhas: “*Chegando lá, armavam a tenda que chamavam de ‘Boutiquim’. Cachaça, rapadura, toucinho, chapéu, bolacha, biscoito, tecido, todos os produtos que meu pai já vendia na loja. Eu e meus irmãos íamos no carro de boi. Vendíamos durante o dia e a noite.*” (José Nasar).

Enfim, as festas permitiam aos libaneses, por um lado, expressarem seu pertencimento e aceitação do universo cultural dos brasileiros/paracatuenses, e, por outro, ofereciam a eles uma arena para comunicar sua identidade à sociedade local. Conforme explicitarei, é necessário ressaltar que esse processo não se desenvolveu de forma pacífica e unívoca. Resistências haviam em ambas as partes. Algumas delas, circulando em forma de comentários envoltos a tons jocosos e racistas – como aquela frase escrita no banheiro público da cidade de Vazante durante a Festa da Lapa: “*Coopere com a limpeza da cidade matando um turco por dia*” – que revelavam claramente a tensão étnica que permanecia nesses espaços, decorrentes do estranhamento cultural entre os imigrantes e a sociedade local.

4.1.6) CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE AS ESTRATÉGIAS DE INSERÇÃO E NEGOCIAÇÃO DA ETNICIDADE LIBANESA EM PARACATU

Portanto, o que revelei aqui foi a transformação da cidade, por parte dos libaneses, num grande *balcão de negócios* onde negociaram sua presença e organizaram a construção de uma etnicidade árabe-libanesa num complexo processo marcado por apropriações, ressignificações, rejeições e ambiguidades. Entraram no embate contra os estereótipos que veiculavam determinadas representações pejorativas e jocosas acerca do que seria o *turco* no Brasil e, para isso, chamei atenção para os vários caminhos e estratégias escolhidos por eles para esse fim.

Enquanto alguns mudaram seus nomes árabes, como os parentes do senhor José Nasar, outros mantiveram e se posicionaram publicamente por meio deles, como a família de Ali Atie. Alguns fizeram uma apropriação jocosa do etnônimo *turco*, transformando a expressão num capital simbólico para se aproximar dos clientes, outros rejeitaram terminantemente a expressão, havendo quem o ressignificasse pela inversão dos referenciais identitários. Além disso, também observei que a expressão, depois dessa ressignificação, foi apropriada por paracatuenses que passaram a ser identificados como

tais, a depender da situação e dos personagens, tudo isso poderia acontecer por ação de uma única pessoa.

Também observei outras formas de negociação de sua presença em Paracatu. No colégio, os pais e suas crianças fizeram circular entre as famílias tradicionais da cidade seus produtos culturais por meio da culinária libanesa. A maioria desses muçulmanos interpretou o casamento como via para negociar sua aceitação e integração à sociedade local, para obter maior reconhecimento na esfera pública e para romper com a representação pública de que fossem propensos naturalmente ao isolamento étnico-religioso. Alguns, para diminuir as tensões étnicas com a comunidade, utilizaram-se de jogos, festas e outras formas de entretenimento tanto para comunicarem seus referenciais identitários, quanto como elemento de legitimação e de integração de sua presença entre os paracatuenses, num complexo processo que envolvia conflitos internos, entre os próprios libaneses.

Quanto à afirmação de suas diferenças e à construção de sua etnicidade, expliquei que os libaneses estabeleceram as fronteiras que os diferenciavam dos paracatuenses a partir de uma concepção identitária baseada em referenciais morais e comportamentais, numa inversão de conteúdos identitários – os brasileiros seriam preguiçosos, desonestos e, como consequência, pobres, enquanto os libaneses, dedicados, honestos e, como resultado disso, bem-sucedidos. Ao longo desse emaranhado processo, revelei o quanto o etnônimo *turco* se configurou fluido e complexo, o quanto esse processo de construção da etnicidade árabe-libanesa em Paracatu foi ao mesmo tempo consensual, conflituoso, sincrético e ambivalente.

Além disso, chamei atenção para a necessidade de a imigração dos muçulmanos em Paracatu ser estudada a partir da sua dimensão moral. Atender às expectativas dos membros estabelecidos da comunidade se tornavam essencial para aceitação, rejeição ou exclusão dos membros mais novos. As imaginações diaspóricas fundamentada nesses laços familiares e morais foram definidores do fenômeno diaspórico vivenciado pelos muçulmanos xiitas em Paracatu. Ainda assim, as narrativas aqui expostas me proporcionou observar as múltiplas formas com que esses sujeitos lidaram e lidam com suas tradições religiosas. A seguir, refletirei mais especificamente sobre a forma como o grupo se utilizou do espaço de suas lojas para negociarem sua presença, resistirem aos ataques da elite local e, ao mesmo tempo, afirmarem sua etnicidade na cidade de Paracatu.

4.2) A LOJA COMO TRINCHEIRAS ETNOCULTURAIS E ARENAS DE DISPUTAS NA DIÁSPORA

Depois de refletir sobre as diversas formas como os libaneses negociaram sua presença na cidade e se afirmaram diante dos paracatuenses, estabelecendo seus referenciais identitários e particularidades culturais, teço agora considerações sobre essa questão com o foco na construção da loja como o principal lugar, dentro do espaço urbano, de expressão de sua etnicidade em Paracatu. Utilizo o conceito de *arena*⁹⁰, largamente empregado por Paulo G. Pinto (2010) em seus estudos sobre a comunidade de imigrantes sírio-libaneses no Rio de Janeiro, para pensar a loja como uma *arena diaspórica* que articula redes extensas de trocas, materiais e simbólicas, e afetos.

Eu as denomino *trincheiras etnoculturais* por serem constituídas em espaços étnicos em um ambiente que se mostrava flagrantemente avesso a presença desses imigrantes. A partir das lojas, eles: (1) travaram várias lutas contra os poderes e elites econômicas locais na disputa por espaços (físicos, econômicos, sociais e imaginários) em Paracatu; (2) constituíram-nas como arenas mediadoras de conexões supralocais e transnacionais que lhes permitiam comunicarem e afirmarem publicamente seus principais referenciais culturais (idioma, saberes, símbolos e práticas socioculturais), retirando-os do ambiente da intimidade cultural; (3) construíram os limites e fronteiras identitárias que os distinguiam dos locais, ao afirmarem e comunicarem sua etnicidade árabe-libanesa-muçulmana para os locais; (3) organizaram poderosos suportes de memória da diáspora que reproduziam em Paracatu práticas e imaginários que remetiam ao universo cultural do sul do Líbano e, (4) na ausência dos clubes, instituições religiosas, associações comunitárias, a loja nessas circunstâncias (numa cidade de interior, sem uma comunidade expressiva de imigrantes) assumiu grande parte do papel que, em cidades maiores, foi exercido por essas instituições mencionadas, concedendo a esses imigrantes libaneses muçulmanos a oportunidade de reproduzir em terra estrangeira os modos de viver e a cultura de seu país de origem; e, por fim, (5) enquanto os pioneiros fizeram desses ambientes espaços de rememoração de sua terra natal e da vida na diáspora, os descendentes (esposa, filhos) transformaram essas trincheiras em lugares de memórias, onde batalhas foram travadas contra o esquecimento para garantir a perpetuação da memória da diáspora empreendida por seus pais.

⁹⁰ Sobre o conceito de Arena, conferir nota 85.

4.2.1) AS LOJAS COMO ARENAS MEDIADORAS DE TROCAS CULTURAIS E CONEXÕES TRANSNACIONAIS

A partir das experiências dos sujeitos entrevistados por mim, durante minha pesquisa, posso afirmar que as lojas podem ser interpretadas como arenas mediadoras de conexões transnacionais, onde foi, e ainda é possível, proporcionar intensas trocas culturais entre o Líbano/Khiam e Paracatu, pois permitiu aos imigrantes e seus descendentes construir um lugar de expressão de tradições culturais que remetia ao país de origem. Além disso, proporcionava as condições físicas e financeiras a estes, para trazerem os parentes que haviam ficado no Líbano, garantindo a continuidade do fluxo diaspórico. Assim que chegavam, os parentes eram treinados no espaço da loja, aprendendo não somente a partir do convívio com os estabelecidos, mas também com os funcionários (paracatuenses) e clientes.

Trabalhei por muito tempo com o Tamer. Mas na verdade *comecei o trabalho com os irmãos mais velhos dele que vieram antes dele*. Não me lembro o nome deles agora. Mas só de serviços dentro da loja foram 50 anos ao todo. *O Tamer foi o último a chegar entre seus irmãos, era muito mais novo. Foram os irmãos dele que o trouxeram. (...) Os irmãos mais velhos, que já estavam aqui em Paracatu, iam trazendo os mais novos*. Então, iam chegando na cidade. Como já estava trabalhando, *ia ajudando aqueles que chegavam*. (Ermeclício da Cunha Chaves, grifos meus).

Nessas “*arenas de mediação cultural*” (PINTO, 2010, p. 67), os novatos adquiriam a compreensão inicial da língua, os saberes e práticas necessárias para sua adaptação e os primeiros passos em direção à inserção na nova sociedade. Conforme se observa na narrativa do senhor Ermeclício Chaves, os irmãos mais velhos financiavam a vinda dos mais novos e outros parentes. Eles aprendiam as lições ensinadas diretamente pelos parentes ou pelos funcionários experientes que eram chamados a fazer o treinamento dos novatos. Alfredo Luiz nos confirma essa prática:

Alfredo: O Ali “cabeção” já era o novato, sobrinho deles. Chegou depois. Mesmo com Ali eu trabalhei com mala na mão. Ele me chamava de *Arifreid*. Trabalhei vendendo roupa na rua.

Alexandre: O senhor que ensinava os que chegavam?

Alfredo: Isso. O Tamer me liberou para vender roupa com ele.

Alexandre: Então, ele aprendeu com o senhor?

Alfredo: Praticamente todos, até o Tamer desenvolveu mais comigo e com o seu Ermecílio. Conversa com o seu Ermecílio para confirmar o que estou falando. (Alfredo José Luiz).

Por isso, a diáspora libanesa em Paracatu tem em si uma dimensão pedagógica, de forma que os que chegavam iam sendo introduzidos na sociedade a partir do que lhes era transmitido no interior da loja pelo contato com os funcionários paracatuenses e com os imigrantes já estabelecidos. Os patrões libaneses, por outro lado, não abriam mão de ensinar e controlar o padrão de atendimento dos clientes em suas lojas. A diferença do atendimento e a forma como isso representava um choque para a cultura comercial da cidade explica porque muitos, conforme explicou Tânia Silva, não conseguiram trabalhar por muito tempo nesses estabelecimentos.

O funcionário chegava no primeiro dia, ficava meio tímido, com um pouco de receio pela fama que ele [Tamer Sammour, o patrão] tinha de bravo. Você não podia ficar sentado na loja. Tinha que ficar em pé, na frente da loja, como um soldado. Se entrasse um cliente tinha que correr e atender. *Ele ensinava que tinha que aprender a atender dois, três, quatro, cinco, dez clientes ao mesmo tempo. Ele dizia: “Enquanto você está atendendo um, os ouvidos têm que estar em outro, ‘desgraça’!* [conforme explicado, essa era a forma jocosa como ele se referia aos funcionários mais próximos]. *Porque se você não segura o dinheiro dele aqui, o outro [dono de loja] lá da frente pega!”*. Então, muitos que passaram por aqui, homens e mulheres, trabalhavam o primeiro dia até meio dia, chegavam na dona Geralda [esposa de Tamer] e pediam conta. (Tânia da Silva Pereira, grifo meu).

A loja era uma verdadeira arena pedagógica na diáspora que proporcionava aos dois mundos trocas de seus principais elementos e referenciais culturais: língua, saberes e práticas. No interior daquele ambiente acontecia uma intensa experiência de hibridismos culturais, de forma que todos eram transformados a partir desse processo. Tânia, funcionária de Tamer, reproduz tantos provérbios e ensinamentos de seu antigo patrão que me senti impelido a questioná-la se ela não passou a ser um pouco ‘libanesa’ depois dessas décadas de contato com Tamer Sammour na loja. Ela respondeu:

Não me sinto não, mas eu *peguei muito o jeito deles. O jeito de trabalhar, de falar, pensar...* às vezes eu penso muito longe, não porque eu seja ambiciosa, mas porque *ele sempre dizia para a gente assim: “A gente não pode enxergar só em volta do nariz! Você tem que ter malícia!”*. Se a gente tem malícia, a gente descobre muita coisa, descobre o bom e descobre aquilo que é ruim, e aprende a ter mais visão da vida. Então, *eu aprendi muito com eles! Eles, para mim, foram uma escola. No que eu fui vivendo, fui aprendendo com eles. Conviver com eles é uma escola dura, mas vale a pena.* (Tânia da Silva Pereira, grifos meus).

O adjetivo utilizado por Tânia para descrever a convivência com os libaneses – “*conviver com eles é uma escola dura*” – revela que as trocas estabelecidas no interior das lojas não foram capazes de eliminar as tensões étnicas decorrentes desse encontro. Visivelmente sua vida está marcada pelos resultados desse encontro. Tanto os paracatuenses transmitiam aos libaneses algumas de suas referências culturais, como os libaneses marcavam igualmente os paracatuenses com muitos dos seus elementos identitários, num movimento caracterizado por tensões. Os próprios funcionários introduziam os imigrantes que chegavam no universo linguístico local, a partir do ensino de expressões jocosas e, até, palavras de baixo calão.

Eu aprendia com os funcionários da loja do meu tio, onde eu também trabalhava. O mais engraçado, é que eles me enganavam e faziam brincadeira comigo. Um dia eu estava atendendo a cliente e um dos “vacaiados” da loja falou para dizer uma frase a ela. Eu disse. Depois meu tio me mandou pedir desculpas para ela, porque, na verdade, em vez de perguntar a ela “o que você deseja?”, eu tinha mandado ela “tomar no cu” [risos]. Ela foi reclamar para meu tio na mesma hora, por isso ele me mandou pedir desculpas. O otário [do funcionário] estava caçoando de mim. (Ali Fayez Atie, grifos meus).

O interior das lojas se constituía em espaços de mediação cultural onde os funcionários ofereciam aos recém-chegados sua primeira oportunidade para compreender alguns dos referenciais culturais locais. Não raras vezes, essa sociabilidade e interação se dava por meio de pregações de peças jocosas, como essa mencionada por Ali Atie. Conforme se pode observar, um dos primeiros contatos com o universo cultural da língua se dava pelo ensino de palavrões e xingamentos. Isso acontecia porque a loja proporcionava aos libaneses um ambiente para utilização do árabe, largamente

empregado por eles nesses espaços como um veículo de comunicação e afirmação de sua etnicidade árabe em Paracatu.

O emprego do árabe nas conversas entre os imigrantes era muito comum, a ponto de alguns narradores falarem de um certo desconforto, por não entenderem o conteúdo dessas conversas. Mas a forma de diminuir essas tensões étnico-culturais com a população local foi justamente o ensino de palavrões e xingamentos na língua árabe para os funcionários e conhecidos próximos. Isso introduzia o elemento da brincadeira e amenizava a desconfiança gerada pelo não entendimento da língua estrangeira. Vale destacar que isso funcionava como uma troca de elementos linguísticos entre os dois mundos, criando maior aproximação.

Alexandre: Eles têm a fama de falar muito alto e de xingar, não é?

Marcone: Tem. Inclusive eles ensinaram para nós, funcionários, vários palavrões para a gente brincar com os clientes, convidando-os para que entrassem na loja. Era uma forma brincalhona de chamar os clientes. Por exemplo: “*jácho*” [*jahesh*], que significa jacú, bobo, estúpido. Então eles falavam: “*Jácho*, vem aqui! Chegou uma calça nova!”. Outro palavrão era “*hameiuque*” [*maniuk*], que significava “viado”. Era dentro da fala e no ritmo deles que a gente tinha que trabalhar, eles não aceitavam a gente ficar parado. (Marcone da Silva Gama).

A língua foi utilizada para comunicar e afirmar a etnicidade libanesa (empregada predominantemente entre eles para esse fim), mas também para diminuir as tensões étnico-culturais decorrentes do estranhamento entre imigrantes e paracatuenses. Outras práticas também foram utilizadas no sentido de diminuir as tensões decorrentes desse encontro cultural. Os nomes das lojas foram cuidadosamente selecionados com o fim de aproximar o grupo da sociedade local, evitando-se, com raras exceções, nomes que funcionassem como marcadores étnicos: Casa da Sogra, Casa Botafogo, Casa Combate, Tamer Tecidos, Casa São Paulo, Paris Modas, Gigante de Paracatu. Esses nomes foram dados por Tamer Sammour aos seus estabelecimentos, em Paracatu e em Unai.

Algumas dessas lojas foram vendidas a conterrâneos, mas estes mantiveram as identificações. O nome Casa Combate foi escolhido para transmitir a proposta de Tamer de combater os preços de qualquer outra loja da cidade.⁹¹ Casa Saramandaia foi dado por ele a uma de suas lojas porque à época uma novela de mesmo nome fazia grande sucesso

⁹¹ Sobre o nome Casa Combate, conferir nota 77.

na televisão. Assim, vê-se que nenhum desses nomes fazia qualquer referência a etnicidade árabe-libanesa, nas lojas estabelecidas em Paracatu na segunda metade do século XX, aspecto que começou a mudar no início do século XXI.

Além de usarem a linguagem e selecionarem os nomes das lojas como meios para diminuir as tensões étnicas geradas a partir da presença do grupo na cidade, eles também se utilizaram da culinária nacional e práticas culturais de sua região de origem, como via para comunicarem sua integração e aceitação da cultura nacional/local. “*O Tamer*”, contou-me Tânia, “*ria, brincava, cortava melancia em cima do balcão e oferecia para os clientes. Se chegasse dez clientes, oferecia para os dez. Cortava os pedaços e dava para cada um. Oferecia água.*”. Quando estivemos em Khiam vimos que essa é uma prática muito comum entre eles: oferecer frutas para um hóspede, visita ou para um desconhecido, como forma de boas-vindas e de acolhimento.

Mas o filho de Tamer, mais tarde, quando abriu uma loja na mesma avenida em que ficava a loja do pai, elevou a prática ao paroxismo, chegando ao ponto de fazer churrasco em frente da loja e oferecer para quem passasse por aquele passeio: “*O dia que ele ‘cismava’, ele fazia churrasco na frente do passeio. Ele comprava melancia, partia e dava para o povo que passava na rua. Eles adoram melancia, pepino, ovo com alface.*” (Tânia da Silva Pereira). Para quê clubes, quando você pode fazer da sua loja a instituição de lazer por excelência? Quando ela pode ser o lugar para comunicar à população local sua aceitação aos seus referenciais culturais locais?

Quando chegamos em Khiam, na primeira vez que saímos com Ali Abou Abbas ele nos anunciou que nos levaria naquele dia para comer churrasco. “*Hoje vamos comer churrasco!*”, disse ele com um sorriso no rosto como quem procurava nos agradar e, ao mesmo tempo, aproveitar a presença de brasileiros para rememorar os tempos em que viveu no Brasil. E, de fato, pediu para que seu amigo, Mohamad Samra, dono de um restaurante, preparasse para nós churrasco de carne de carneiro. Para eles, o churrasco é uma prática cultural associada ao nosso país. Ao oferecer churrasco na porta da loja para clientes e transeuntes, o filho de Tamer comunicava aos paracatuenses sua aceitação e integração à cultura local. Portanto, essas arenas de sociabilidade e de mediação cultural não se limitavam ao espaço interno da loja, mas incluíam o espaço público à sua volta.

A partir delas, os libaneses negociaram constantemente sua presença em Paracatu, ora dando sinais de que se apropriavam dos referenciais da cultura nacional/local, ora compartilhando e transmitindo alguns de seus elementos identitários com os locais, como

palavras árabes e manifestações de afetividade, de forma a diminuir as tensões étnicas decorrentes desse encontro cultural. Mas também faziam das lojas as arenas de afirmação de sua etnicidade, num movimento que aparenta ser contraditório e ambivalente, bem característico de uma experiência diaspórica: por um lado, os marcadores étnicos são evitados, mas, por outro, são definitivamente afirmados e comunicados de maneira assertiva.

4.2.2) A CONSTRUÇÃO DAS LOJAS COMO ESPAÇOS ÉTNICOS DIASPÓRICOS

Por meio de suas lojas, os libaneses em Paracatu também construíram os limites e fronteiras identitárias que os distinguiam da população local. Elas se tornaram *arenas identitárias étnico-religiosas* (PINTO, 2010, p. 130), pois permitiram uma constante afirmação de alguns de seus referenciais religiosos e a elaboração de diferentes estratégias de negociação da inserção e visibilidade da comunidade árabe-libanesa na sociedade paracatuense.

Conforme revelei na primeira parte deste capítulo, apesar de a maioria dos muçulmanos xiitas em Paracatu não nutrirem uma identificação estreita com a prática religiosa do Islã, isso não resultou em um abandono da religião. As diversas formas como cada um se relacionava com suas tradições religiosas se traduziu numa grande variedade de concepções acerca do Islã e de modos de associação com seus ritos e práticas doutrinárias. Mesmo entre os mais céticos e os que se diziam menos interessados em suas práticas, encontramos nessas lojas *sinais diacríticos* reveladores dos vínculos ainda mantidos com a religião.

Para Fredrik Barth, esses sinais “*constituem as características diacríticas que as pessoas buscam e exibem para mostrar sua identidade; trata-se frequentemente de características tais como vestimenta, língua, forma das casas ou estilo geral de vida.*” (BARTH, 2000, p. 32). A exposição pública desses elementos exprime o desejo de se mostrar diferente, em etnia e na religiosidade, numa sociedade profunda e tradicionalmente católica. As lojas proporcionavam aos libaneses muçulmanos em Paracatu além da oportunidade, a proteção e segurança para publicizarem alguns de seus referenciais religiosos. Nas fotografias a seguir, observa-se alguns desses sinais em duas lojas de libaneses em Paracatu.

FOTO 34: Ali Atie no balcão de sua loja. Logo acima de sua cabeça, à direita, um verso do Corão envolto a arabescos dourados. FOTO 35: O diacrítico em destaque.



Alexandre Gama (25/09/2017).

Ali Fayez Atie se identifica como muçulmano, mas em diversos momentos em nossas conversas deixou claro não ser um fervoroso praticante. Apesar disso, faz questão de manter exposto em sua loja um dos sinais diacríticos que exhibe sua identidade religiosa.

FOTO 36: Foto de uma cópia de um provérbio árabe que ficava em cima da mesa do escritório da loja do senhor Tamer Sammour. FOTO 37: Quadro com o título de Cidadania Honorária e diacrítico em forma de brasão, nas cores da bandeira do Líbano.



Alexandre Gama (27/10/2016).

A foto à direita corresponde à parede do escritório da loja Tamer Tecidos. Logo acima do quadro com o título de Cidadania Honorária que ele recebeu da Câmara de Vereadores de Paracatu no ano de 1999, se encontra um diacrítico que comunica os referenciais étnico-identitários de Tamer. Em forma de um brasão, com as cores da bandeira do Líbano e o destaque no centro ocupado pela imagem do cedro do Líbano, ele tem na parte vermelha superior uma inscrição em árabe (difícil perceber na imagem) e na parte vermelha inferior, escrito o sobrenome de Tamer em branco: Sammour

Na foto, é interessante perceber o lugar em que foi colocado o diacrítico que remetia a identidade étnico-nacional de Tamer Sammour e o quadro onde se encontra o título de cidadania honorária que ele recebeu da Câmara dos Vereadores de Paracatu. Este último, abaixo do primeiro. Mesmo sendo reconhecido como um cidadão paracatuense, os referenciais da loja continuam a indicar, mesmo depois de seu falecimento, que sua identidade étnico-nacional, árabe-libanesa, continuava acima da nacional (brasileira).

Além disso, apesar de Paracatu não ter espaços públicos como mesquitas ou associações comunitárias, as lojas ofereciam a eles a oportunidade de comunicarem a existência dessa rede de pessoas que alimentavam, em comum, suas identidades religiosas. Faziam isso não somente por meio desses sinais e símbolos, mas também por meio de algumas práticas. Não obstante a sociedade paracatuense ver a vida religiosa dos muçulmanos com bastante desconfiança, alguns dos sujeitos que entrevistei manifestavam seus referenciais religiosos e praticavam alguns de seus rituais no ambiente da loja, a despeito da maioria, que faziam suas orações no ambiente privado da casa. Tânia mencionou essas práticas ao explicar as diferenças religiosas entre a religião católica e o Islã de Tamer:

Eles têm as crenças deles. Eles não leem a Bíblia igual a gente lê. Eles seguem Alá. *Ele lia o Alcorão. Ele tinha umas bolinhas que ele ficava passando aqui na loja, como se estivesse rezando o terço.* Ele acreditava em Deus, no Deus que foi criador de tudo e que sabe de tudo. (Tânia Pereira da Silva, grifos meus).

As “*bolinhas*” utilizadas por Tamer “*como se estivesse rezando o terço*” era o *masbaha*, similar ao rosário, utilizado habitualmente pelos muçulmanos para dirigir suas orações à Deus e para também servir como um sinal público do compromisso religioso do muçulmano com o Islã. O compromisso de Tamer com sua religião era publicizado

abertamente para seus clientes. A loja funcionava, portanto, como uma arena de afirmação da identidade étnico-religiosa numa sociedade predominantemente católica. Na ausência de mesquitas, elas proporcionaram a alguns deles a possibilidade de tirarem suas práticas do confinamento do ambiente privado.

Além disso, a configuração e disposição dos móveis, prateleiras, objetos e produtos dentro e fora da loja faziam com que elas se constituíssem em importantes *lugares de memória*⁹² e espaços de afirmação da identidade étnico-libanesa em Paracatu. As narrativas a seguir revelam isso. O processo da vinda do senhor Mohamad para o Brasil atrasou mais do que o previsto, por isso, houve um desencontro e seu irmão, Roberto Saheb, que foi busca-lo em Santos, desistiu de esperar, tendo ele então retornando para Unai. Quando o senhor Mohamad chegou, não foi recebido por ninguém. Em função disso, é interessante notar em sua experiência o modo como ele expressa a identificação de outros libaneses em São Paulo.

Por isso, quando cheguei em Santos meu irmão já não me esperava e eu não tinha nenhum contato na cidade. Olhei em redor e, como não falava a língua e não conhecia ninguém, fiquei perdido! A pessoa fica perdida nessas condições! Fiquei até as 11 horas da noite sozinho, perdido no porto da cidade de Santos. Eu vi um cara que falava minha língua, árabe, ele era palestino. Eu disse a ele: *“Moço, eu cheguei aqui, não conheço ninguém, ninguém veio me receber!”*. E eu perguntei para onde ele estava indo, assim ele disse que ia para São Paulo, então eu falei: *“Me faça um favor? Me leva com você, porque eu estou perdido!”*. Ele tinha ido receber o cunhado dele, então alugou um taxi e me levou com ele para o hotel Renner.

Levantei cedo e fui para a rua, que antigamente se chamava rua Bajé, hoje seu nome mudou. Saí para a rua perguntando para todo mundo que eu encontrava: *“Você conhece algum libanês?”*. Mas ninguém entendia o que eu estava falando! Mas depois *passou um homem e me mostrou com os dedos uma loja na esquina*. Ele me falava algo, mas eu também não entendia! *Cheguei lá e vi a loja com as roupas lá fora. Você sabe como é, esses libaneses colocam as roupas lá fora, para fora da loja. Então eu entendi. Já entrei na loja falando: “Bom dia, bom dia. Cheguei do Líbano hoje e não conheço ninguém”*. Tinha um conterrâneo meu que tinha loja na outra rua, então, o dono da loja onde eu estava olhou para mim e perguntou: *“Você não é o irmão do Roberto Saheb?”* (Mohamad Hassan Abou Abbas, grifos meus).

⁹² Pierre Nora afirma que os lugares de memória são lugares 1) materiais; 2) simbólicos e 3) funcionais (NORA, 1993, p. 21). Para o autor, essa necessidade por estabelecer lugares de memórias decorre de uma reação ao desaparecimento da memória tradicional. Uma vez que isso ocorre, afirma ele, *“nós nos sentimos obrigados a acumular religiosamente vestígios, testemunhos, documentos, imagens, discursos, sinais visíveis do que foi, como se esse dossiê cada vez mais prolífero devesse se tornar prova em não se sabe que tribunal da história.”* (NORA, 1993, p. 15).

O possível brasileiro que tentou ajudar o senhor Mohamad assim o fez o associando à “*loja da esquina*”, que Mohamad logo identificou como uma loja “*de libaneses*”: “*Você sabe como é*” disse ele, “*esses libaneses colocam as roupas lá fora, para fora da loja. Então eu entendi. Já entrei na loja falando...*”. Os libaneses organizavam suas lojas e a exposição dos produtos vendidos em grande medida tomando por base os signos e objetos que evocavam e remetiam às suas tradições culturais, particularmente os *suks*, mercados tradicionais muito comuns no Líbano. E isso desencadeou uma série de problemas com a oligarquia paracatuense, conforme se verá mais adiante.

O Tamer perguntava o que que a gente ia fazer, pois o prefeito não queria que colocasse as mercadorias na rua, mas o *turco* queria vender na rua de todo jeito. Assim, continuamos da mesma forma com as bancas na rua. Tinha os bancos de pau, tudo feito de madeira. Naquela época era sutiã, biquíni, chinelo, tudo nós colocávamos na rua. (Alfredo José Luiz).

As tensões étnico-culturais decorrentes desse estranhamento geraram uma série de narrativas que começaram a circular na cidade, pelos quais esses lugares eram caracterizados como *sujos* e *desorganizados*. Quando Sílvio de Oliveira nos relatou as críticas às edificações erigidas pelos libaneses, ele disse que as pessoas comentavam que “*as coisas deles eram muito bagunçadas*”. Então perguntei a ele o que eles queriam dizer por *bagunçadas*. Ele respondeu: “*As lojas. Colocavam as coisas nas portas das lojas, as roupas e produtos ficavam empilhadas de qualquer maneira. Eles vendiam mais para pessoal da roça.*” (Sílvio Caldeira de Oliveira). Tais comentários se revestem com camadas de preconceitos, ora resultantes do estranhamento cultural dos paracatuenses com os libaneses, ora dos paracatuenses citadinos para com a população rural que compunha grande parte dos clientes dessas lojas.

Conforme os narradores lembraram, os cidadãos que moravam e trabalhavam no centro da cidade se representavam a partir dos signos da ordem, limpeza e asseio, enquanto construía uma imagem dos estrangeiros e dos grupos rurais como seu oposto. Essas narrativas desvelam tensões locais entre dois universos culturais – mundo urbano/oligárquico *versus* mundo rural –, cuja oposição passou a ser articulada para

diferenciar também o universo brasileiro/paracatuense e o árabe/libanês, criando outros conflitos e tensionamentos entre os moradores de Paracatu.

Com o dinheiro que Tamer conseguiu mascateando na rua, ele alugou um ponto e abriu uma loja. *Mas a loja, naquele tempo, era uma verdadeira confusão, porque naquele início eles não tinham organização.* Hoje eles já têm, mas no início não tinham. As bancas de madeira eram muito bagunçadas, mas *era o modo dele*, o jeito dele trabalhar e ganhar dinheiro... A loja dele era muito humilde. Nela tinha botina, bota de borracha, vendia peneira, penico, espada, boneca de plástico, bola “dente de leite”, capa de chuva, e era assim, aquela confusão. (...) *A primeira loja era mais bagunçada, depois foi melhorando. Mas ele ficava contrariado porque não gostava que nós arrumássemos a loja dele! Não gostava que a gente colocasse as mercadorias bonitinhas em seus lugares.* Ele dizia que o povo ia encontrar os produtos se eles ficassem daquele jeito, espalhados pela loja. Daí, às vezes a gente tinha que falar assim: *“Não Tamer, a gente tem que dar uma arrumada nessa mercadoria! Está tudo virando saldo!”*. Usávamos essa expressão [saldo] quando a mercadoria estava ficando feia e, por isso, não seria mais vendável. Mesmo assim, ele dizia: *“Deixa desse jeito! É assim que povo gosta!”*. Ele vendia muito, ganhava muito dinheiro. (Tânia Pereira da Silva).

A narrativa de Tânia revela que as tensões também aconteciam no interior das lojas, entre os funcionários e o proprietário libanês. Além disso, também informa que, o que era percebido como *bagunçado* pelos paracatuenses fazia parte de uma ação consciente e intencional por parte de Tamer. Quando conversei com um dos filhos do senhor Mohamad em sua loja, ele me disse que seu pai não aceitava ninguém mexer ou mudar de lugar balcões de roupas, prateleiras e manequins. *“Somente o meu pai faz isso!”*, disse Yasser Mohamad Hassan Abou Abbas.

Percebi que a disposição dos produtos e mercadorias nesses lugares está para além de uma mera estratégia comercial, mas que é resultado de um arranjo cultural e identitário. Apesar dessas narrativas fundadas em preconceitos resultantes das tensões culturais provocados por esse encontro cultural, observa-se que havia uma estratégia traçada pelos libaneses para, por um lado, alcançar as camadas sociais que haviam se tornado seus clientes e, por outro, reproduzir em suas lojas as referências culturais de um genuíno *suk* libanês. Quando visitei alguns desses *suks* tradicionais no Líbano, observei uma íntima semelhança com as lojas libanesas em Paracatu.

FOTO 38: À esquerda, a Casa Botafogo em Paracatu ainda mantém até hoje a exposição de produtos na frente da loja. FOTO 39: O interior da loja.



Alexandre Gama (25/09/2017).

Nestas imagens, observa-se a forma como ainda nos dias atuais Ali Atie continua a expor seus produtos na frente e no interior da loja. Isso é feito de diversas formas e em diversos lugares: suspensos pelas paredes, em estantes, em várias estruturas preparadas para sustentar os cabides, em caixas empilhadas no chão da loja, etc. Apesar de hoje encontrarmos a mesma forma de exposição em outras lojas em Paracatu, foram eles que introduziram esse *modus* de organizar a exposição dos produtos no interior e na fachada de suas lojas.

FOTO 40: Foto de lojas no tradicional *suks* de Sidon (*Saida*). Os produtos ocupam uma significativa parte do passeio, conforme ouvimos nos relatos feitos pelos paracatuenses sobre as lojas dos libaneses na cidade.



Alexandre Gama (11/09/2019).

Alguns dos entrevistados chegaram a dizer que a forma como os libaneses dispunham os produtos na frente da loja chegava a ocupar todo o passeio usado pelos pedestres, prejudicando seu livre trânsito por esses lugares da cidade. Para Sílvio de Oliveira foi exatamente isso que fez com que o prefeito enviasse fiscais para reprimir essa prática nesses estabelecimentos: *“O que queria era tirar a bagunça que eles faziam no comércio, pois eles colocavam mercadoria no passeio, nos lugares onde os pedestres passavam e não tinha jeito de andar.”*. Enquanto visitei os *suks* tradicionais de Tiro e Sidon no sul do Líbano, essas narrativas dos paracatuenses sobre essas lojas dos libaneses do passado recente de Paracatu foram lembradas por mim, dada a semelhança entre esses estabelecimentos comerciais.

Portanto, as lojas dos libaneses em Paracatu podem ser interpretadas como lugares de memórias que evocavam as representações de um dos elementos identitários daquele país, ou seja, os *suks* libaneses. A disposição das prateleiras, a organização dos produtos, os caixotes de madeira e as caixas de papelão no chão com produtos à mostra não estavam dispostos de forma gratuita, não estavam ali por uma “falta de organização”. Ao contrário, estavam dispostos dessa forma como um reflexo da expressão cultural daqueles imigrantes, materializado nos modos de espacialização dos produtos, de diálogo e de comercialização. Eles remetem aos modos de viver dos imigrantes em seu país de origem.

As lojas foram organizadas de forma a se tornar uma poderosa referência identitária do grupo, na diáspora, pois transformaram-se em espaço de negociação da presença libanesa em solo estrangeiro, a partir dos quais foram deixadas marcas dessa etnicidade em Paracatu. Esse foi um dos motivos para que seus concorrentes comerciais empreendessem uma série de perseguições contra a comunidade libanesa da cidade. Perseguições que fizeram esses imigrantes transformarem suas lojas em verdadeiras *trincheiras etnoculturais*.

4.2.3) AS LOJAS COMO LUGAR DE AFIRMAÇÃO CULTURAL, RESISTÊNCIA E ENFRENTAMENTO À CULTURA CARRANCISTA LOCAL

As famílias que comandavam o comércio no centro de Paracatu eram por demais conservadoras. Suas técnicas de comércio se consolidaram ao longo das gerações, de modo que havia pouca inovação e, por isso, pouca renovação em termos de clientela e consumidores. O comércio local estava marcado pelas clivagens sociais próprias de uma

cidade que, por meio de alguns comportamentos, atualizavam as práticas racistas de uma sociedade outrora escravocrata.⁹³ Para Clark Knowlton, essas técnicas de comércio conservadoras enfrentadas pelos libaneses abrangiam também critérios de precificação dos produtos, “*estabelecidos por um sistema de regateio entre o freguês e o negociante*”, com margens de lucro muito altas para o comerciante, falta de facilidade de crédito e ausência de uma disposição de se aplicar os lucros com vistas a se expandir o negócio (KNOWLTON, 1960, p. 154).

Contra isso, os libaneses introduziram na cidade outras estratégias de venda, que envolveu as seguintes práticas: “*popularizaram a venda a prestações, liquidações, consultas às preferências do consumidor, e desenvolveram um mercado maciço por meio de preços baixos e escoamento rápido do estoque.*” (KNOWLTON, 1960, p. 154). Tânia Silva e tantos outros relataram a introdução da prática do desconto em Paracatu a partir dos comerciantes libaneses e suas estratégias para conquistar os clientes em suas lojas.

Tinha que ter desconto de toda forma. O cliente entrou, tem que ter desconto. Ele dizia: “*Se você não souber dar o desconto me chama que eu dou! Porque o desconto atrai o cliente para voltar outras vezes*”. Essa era uma meta que ele usava para atrair os clientes. Era onde ele sabia arrancar o dinheiro do povo [risos]. Já entre os lojistas de Paracatu, não havia esse costume. Entre eles, o produto custava tanto, era tanto. Cara ruim, tipo um general. O Tamer ria, brincava, cortava melancia em cima do balcão e oferecia para os clientes. Se chegasse 10 clientes, oferecia para os 10. Cortava os pedaços e dava para cada um. Oferecia água. (Tânia Pereira da Silva).

Uma das formas utilizadas para fidelizar os consumidores era trata-los como pessoas próximas, como amigos, sempre com sorrisos na face. Motivo pelo qual o senhor Alfredo conta que “*o povo gostava muito deles, pois eram muito brincalhões. Tinha gente que vinha de longe para vê-los.*”. O senhor Agostinho, também empresário que fez sua vida em Paracatu, disse adotar o *sistema de turco* em sua loja: sorrir para os clientes.

Sr. Agostinho: A propósito, eu gosto de funcionários que vem dos *turcos*, pois eles são educados. Eu tenho em minha loja o *sistema de turco*, pois os funcionários meus têm que mostrar o denteinho, tem de sorrir.

⁹³ Sobre as características de Paracatu e da configuração social racista da cidade, conferir reflexão feita na introdução deste trabalho.

Alexandre: Nas lojas deles o funcionário é treinado a agir assim?

Sr. Agostinho: Eu trabalhei para *turco*! Eles ensinam para os funcionários: “*Tem que sorrir para o freguês! Se sua mãe morrer, não venha trabalhar!, pois você tem de sorrir!*”.

Alexandre: Eles falam assim?

Sr. Agostinho: Sim, falam que tem que sorrir para o freguês. São muito inteligentes, eu aprendi muito com os *turcos*, a ser simpático, gentil e educado. Graças a Deus eu tenho espontaneidade e não preciso forçar para sorrir ou para brincar com os outros. Eu não tenho tristeza, mas eles também não. Entra na loja do Cabeção [Ali Fayez Atie] para você ver, já foi lá? (Agostinho Barbosa Filho).

A abertura de lojas populares em áreas centrais da cidade e esse *sistema de turco*, que visava receber bem e proporcionar satisfação ao cliente, dando-lhe uma importância que não estava acostumado a ter, transformaram o modo como camadas da sociedade passaram a fazer uso de determinados espaços públicos, outrora controlados exclusivamente por algumas famílias em Paracatu. Os libaneses conseguiram imprimir essa modificação no modo como os cidadãos de baixa renda de bairros e moradores de zona rurais se apropriaram das zonas mais centrais da cidade, porque se tornaram populares entre esses grupos sociais.

Alexandre: Me disseram que quando eles chegaram e montaram as lojas físicas, isso gerou muito desconforto entre os comerciantes locais.

Cássia: Isso! *As lojas [dos “turcos”] se popularizaram. Não existia loja que recebesse gente do povo no centro da cidade [antes da chegada deles]. A principal [loja que existia] ficava no centro de Paracatu e vendia tecidos chiquérrimos. Outra loja vendia tecidos muito bons e calçados. E tinha uma terceira loja que vendia roupa somente de homem, terno completo. Quando eles, [imigrantes] chegaram e montaram suas lojas, você conseguia comprar o lençol avulso. Nas outras lojas, você somente conseguia comprar os kits. Eles popularizaram o comércio em Paracatu abrindo suas lojas para todos e oferecendo todo tipo de produtos. Você não entrava na loja deles sem sair, pelo menos, com um lingerie na mão. Nunca! Porque eles te convenciam a comprar pelo preço (argumentando que era mais barato do que em qualquer outra loja da cidade). Se o produto não fosse bom, não interessava. Não existia garantia. Quantas vezes você comprava a camiseta, levava para casa e depois de lavar ela entortava toda! Mas o preço era tão bom que valia a pena usar duas, três vezes e depois descartá-la. Por isso, mesmo assim, as pessoas ainda retornavam. Se você for lá hoje querendo um capacete e ele não tiver, ele vai falar assim: - “Segunda-feira cê pode vir, capacete tá aqui.”. Na segunda-feira é certeza. Se você for lá vai encontrar seu capacete. No comércio dele, eles visam o que o cliente precisa. Eles são muito fáceis para fazerem negócio. Se você estiver passando na porta da loja, ele te pára*

no passeio para dizer: “*Túdo barata está aqui, entre bra você ver!*”. Como você não entra?! [risos]. Eles são muito bons de negócio. *Você entra não porque precisa, mas por considerar a forma como estão te tratando. Você se considera importante.* (Rita de Cássia Lopes Rocha, grifos meus).⁹⁴

Algumas regiões do centro de Paracatu tinham suas poucas lojas controladas por algumas famílias tradicionais da cidade. Nessas áreas era vedada, não abertamente, a presença de pessoas de baixa renda. Para atrair esses novos consumidores, além do *sistema de turco*, os libaneses tiveram de ressignificar a forma depreciativa em relação a como os paracatuenses viam a *mercadoria de turco*, termo indicativo da rejeição que a sociedade nutria por eles. Por um lado, utilizaram uma agressiva política de preços, exemplificado no relato acima. Mas além disso, os próprios funcionários ressignificavam a qualidade dos produtos ao anunciá-los para os transeuntes na frente da loja.

Quando perguntei ao senhor Alfredo como ele atraía os clientes, ele explicou que “*falava para as pessoas [que estavam passando na rua] que haviam ‘calças de turco’, que eram muito baratas, que vieram diretamente de São Paulo para Paracatu*”. Passaram a tirar proveito da fama que ganharam ao buscarem os produtos de suas lojas em cidades como São Paulo. Isso exercia significativo efeito positivo no imaginário que as pessoas do interior tinham acerca dessas grandes cidades brasileiras, vistas como modernas e industrializadas. Aparentemente, isso parece ter sido bem-sucedido, mas quanto mais se ouve os narradores, mais se percebe o quanto essas experiências diaspóricas são efetivamente situacionais, plurais e complexas.

Outra técnica que diferenciava os libaneses estava no modo de treinamento dos funcionários. Eles deixavam claro que estavam sobre esses contratados a responsabilidade de convencer o cliente a levar os produtos e, não somente isso, como também atrair o cliente para o interior da loja, uma vez que havia na cidade uma resistência às *lojas dos turcos*. Para esses comerciantes estrangeiros, “*não é o freguês quem compra, mas sim o funcionário que faz o cliente comprar*”:

⁹⁴ A forma como Cássia Rocha reproduz a fala dos libaneses revela as tensões étnicas e os modos como os grupos definiam suas fronteiras identitárias. Em certo tom jocoso, ela destaca a dificuldade desses imigrantes em distinguir o masculino do feminino e em pronunciar determinadas palavras: “*As letras p e v não existem no alfabeto árabe e o g é pronunciado como c: borta por porta, balavra por palavra, fitória por vitória.*” (TRUZZI, 2009, p. 90).

Então, eles davam o primeiro emprego por causa do perfil da pessoa. Quanto mais a pessoa conversava, mais chance ela tinha de ter o primeiro emprego com eles. Qualquer um que chegasse lá pedindo emprego e se tivesse vaga eles contratavam. Mas isso era apenas por dois ou três dias, pois se a pessoa não apresentasse serviço dentro do perfil que eles queriam era despedido. Eles gostavam e gostam de pessoas que falam e que vão atrás do freguês, ou seja, para eles não é o freguês quem compra, mas sim o funcionário que faz o cliente comprar. Por isso, eles querem que cerquem o cliente na rua para trazê-lo para dentro da loja e vender qualquer mercadoria. Às vezes a pessoa está sem vontade nenhuma de comprar e o funcionário tem que despertar essa vontade no cliente. Esse é o desafio que eles impunham para o funcionário. (Marcone da Silva Gama).

A adoção de “*ideais liberais do esforço e do trabalho individuais e da livre-iniciativa no campo econômico*” que marcou a tão bem-sucedida inserção da comunidade sírio-libaneses em São Paulo, uma cidade que se desenvolvia mais vigorosamente segundo padrões da ordem capitalista (TRUZZI, 2009, p. 280-281), ao ser reproduzida em Paracatu, gerou uma série de conflitos com a oligarquia local, pois ela ainda permanecia muito apegada a práticas comerciais demasiadamente conservadoras. Isso fez com que Murilo Meihy afirmasse que “*antes de qualquer argumentação embasada em sentimentos nacionalistas ou questões ‘raciais’, a motivação inicial dos raivosos discursos contra os imigrantes libaneses era pautada na perda cada vez maior da freguesia.*” (MEIHY, 2016, p. 176).

A concorrência foi, de fato, impactante para a elite local. Ali Atie fez referência ao seu tio como uma das pessoas que mais se enriqueceu em Paracatu. Sua loja chegou a ser tão grande que mantinha 11 portas abertas para receber os clientes. O que levou outro paracatuense a afirmar que “*eles praticamente comandavam o comércio de Paracatu, pois havia poucas lojas.*” (Sílvio Caldeira de Oliveira). Sua presença trouxe “*quebra de tabus*” e mudanças para o que Tânia chamou de “*ritualzinho da cidade*”.

Sim, ele [Tamer Sammour] *quebrou muitos tabus no comércio. Havia aquele ritualzinho na cidade: abre o comércio 8 horas, para pro almoço e depois fecha às 18 horas, pontualmente. Acredito que muitos se envergonharam disso e passaram a acompanhá-los na maneira deles lidarem com essas questões. Mas isso também porque os lojistas perceberam que o crescimento deles estava sendo muito maior que os dos comerciantes da cidade. Então, passaram pouco a pouco a acompanhá-los para não ficarem para trás. (Tânia Pereira da Silva, grifos meus).*

O comércio local seguia seu próprio ritual, que o senhor Ermecílio Chaves denominou de um *sistema carrancista antigo*: um “alto comércio” controlado por algumas famílias, com rígidas regras sobre dias e horários de abertura das lojas e algumas práticas reconhecidamente preconceituosas – censura voltadas para pessoas com determinada “*cor de pele e tipo de cabelo*”. Os libaneses entraram em choque com a elite local porque estavam introduzindo outras práticas comerciais que promoviam profundas mudanças, desafiando e colocando em xeque a *cultura carrancista* da cidade. Essa outra cultura envolvia um tratamento diferenciado para o cliente, com vistas a sua fidelização na loja e o tratamento igualitário para qualquer um que entrasse na loja, quebrando assim, a espinha dorsal das práticas tradicionais da elite paracatuense, que passou a lutar para manter o controle do comércio na cidade.

Do nome da loja à espacialização dos produtos, tudo passava pela dimensão da luta, afirmação cultural e posicionamento econômico e social perante a sociedade local. Não foi diferente com a escolha dos funcionários. Lembro que o senhor Ermecílio Chaves acompanhou por quase meio século Tamer Sammour, um dos mais bem-sucedidos libaneses de Paracatu. É considerado por muitos entrevistados como o “braço direito” de Tamer. Da mesma forma, o senhor Alfredo Luiz. O primeiro, preto, o segundo, branco de olhos verdes. Tamer não abriu mão dos dois para trabalhar com ele dentro da loja. O senhor Alfredo contou que “*largava ele 100 vezes por semana de tanta exigência que fazia, daí ele o procurava em sua casa e falava: ‘Ó filho da puta, se você não trabalhar dentro de loja não vou conseguir tocar o comércio! Tem um monte de rapariga que só serve de cozinheira! Não sabem trabalhar!’*”. Depois de constantes e sucessivas insistências, e de aproveitar para negociar melhores retornos financeiros, o senhor Alfredo cedia e voltava a trabalhar com Tamer. Esses dois senhores foram fundamentais para a estratégia deste libanês em negociar e construir os termos de sua inserção e posicionamento numa cidade onde seus concorrentes mantinham práticas publicamente racistas em seus estabelecimentos comerciais.

Interessante notar que, em geral, a literatura acadêmica atribui o ‘sucesso’ desses imigrantes praticamente ao seu desempenho como *self-made man*, como fruto exclusivo de seu empenho e esforço individual. Ela desconsidera em suas narrativas a importância dessas ‘alianças’ feitas com membros da sociedade local, que acompanharam esses imigrantes ao longo de sua trajetória de vida. Talvez essa não tenha sido a realidade da

comunidade árabe nas grandes capitais, mas certamente teve seu peso no interior, pois personagens como o senhor Ermecílio e o senhor Alfredo ficaram responsáveis por mediar a relação dos imigrantes com a população local. Por isso, Tamer parecia não estar disposto a abrir mão de ambos. Enfatizei a identificação da cor desses funcionários (um branco e outro preto), pois Tamer se aproveitará do imaginário nacional da democracia racial para fazer de seus funcionários o espelho de uma loja que recebia todas as pessoas, sem qualquer preconceito. Essa era uma forma de contestar publicamente a sociedade oligárquica e racista contra a qual ele estava, literalmente, combatendo.

Ermecílio: *O sistema do povo de Paracatu comparado ao sistema do libanês é completamente diferente. Eles são gente que parece que estudam e formam para o comércio. Já o comerciante de Paracatu era aquele povo antigo que tinha dinheiro, que tinha estabelecido e ficava mandando num sistema de carrancismo antigo. Um tempo depois as coisas foram mudando.*

Alexandre: E as lojas de Paracatu daquela época? Tinham preconceito com os clientes que nelas entravam?

Ermecílio: Tinham preconceito e grande! Ainda mais entre *aquelas famílias que tinham muito dinheiro*. Na época, a pessoa que era bem de vida *não olhava para o pequeno, e ficavam olhando, por exemplo, para a cor de pele e o cabelo*. Por isso, havia um preconceito horroroso.

Alexandre: E nas lojas dos libaneses?

Ermecílio: Não [havia preconceito], recebiam todo tipo de pessoa. *Para eles, todo mundo era igual*. Se tivesse dinheiro para comprar e pagar, pronto! Já estava bom! (Ermecílio da Cunha Chaves, grifos meus).

Tamer Sammour não escondia de seus funcionários que estava abertamente em guerra contra esse “*sistema racista*” da elite local. *Casa Combate* foi o nome de sua mais famosa loja. Segundo Tânia da Silva, o objetivo do nome era passar uma imagem de que a loja combatia qualquer preço das concorrentes da cidade – uma mensagem que procurava atingir, ao mesmo tempo, clientes e concorrentes. Ele se posicionou de forma aguerrida diante da sociedade paracatuense. Por outro lado, o nome também manifesta um outro tipo de combate, qual seja, a negação da ordem social racista e política local.

Tamer treinava seus funcionários para tirarem proveito dessa situação. Em torno de sua fala, observa-se o peso que o imaginário de uma sociedade brasileira miscigenada e do discurso nacional da igualdade racial tinham na forma como ele conduzia seu estabelecimento comercial.

Essa era a história do povo de Paracatu. Porém, *os libaneses não eram e não são racistas, isso me chamou muito atenção no meu patrão* [Tamer Sammour]. Ele dizia para nós, funcionários: “Cliente entrou na loja, *cliente é tudo igual!*”. Para ele podia ser *preto, branco, ruivo, “concho”* [manco], *podia ser, como ele mesmo dizia: “caolho”* [isto é, enxergar com um único olho], todo mundo era igual. (Tânia Pereira da Silva, grifos meus).

Na narrativa acima, observo que Tamer, além de efetivamente se apropriar da narrativa nacional da igualdade racial no seio de uma sociedade oligárquica e racista, empregou-a como estratégia de enfrentamento e como prática de diferenciação de sua loja em relação às demais da cidade.

O fato de aparentemente não se pautarem por preconceitos e racismos em suas práticas comerciais, conforme registrado nas narrativas presentes nessa tese, será sempre um ponto ressaltado pela maioria dos narradores desta pesquisa, numa referência à oposição ao *carrancismo racista* de parte da elite paracatuense.

Isso também foi mencionado por Marcone Gama, que ressaltou a preocupação da elite comercial da cidade, *“preconceituosos demais”*, com o *“poder de inserção deles entre as camadas sociais mais baixas da cidade. Os turcos entendiam que era o povão que mais movimentava o comércio.”* O senhor Ermecílio explicou que essas novas práticas comerciais introduzidas por eles e o modo de se posicionarem desencadearam as perseguições que sofreram na cidade.

Teve perseguição contra eles, o comércio que eles faziam se tornou muito grande. *Eles atendiam muito bem e viviam para o trabalho. Eram muito dedicados.* Não tinham horário e, por isso, veio a perseguição dos próprios comerciantes da cidade. Eles chegavam e se estabeleciam. *Quebravam o sistema dos comerciantes e começavam a crescer mais do que aqueles que eram da própria cidade. O comércio deles se tornava maior do que o dos comerciantes de Paracatu. Mas isso porque eles são muito inteligentes no comércio, a tendência deles era entrar no comércio da cidade e vender para quem quer que seja.* (Ermecílio da Silva Chaves, grifos meus).

As perseguições vieram mais intensamente depois que um grande comerciante da cidade assumiu a prefeitura, Diogo Soares Rodrigues, numa gestão municipal que durou de 1971 a 1973. Conhecido como *Diogão Setenta*, o prefeito chegou a mandar prender os

três principais comerciantes libaneses de Paracatu: Tamer Sammour, Mohamad Abbas e Ali Atie. A principal questão que se colocava era a forma como dispunham seus produtos na frente da loja e sua abertura em dias e horários fora do estabelecido pela legislação municipal.

Alexandre: Eu fiquei sabendo que o pessoal da prefeitura os perseguiu com a fiscalização. Isso é verdade?

Alfredo: Em 1970, o prefeito daqui era o “Diogão Setenta”. O Tamer perguntava o que que a gente ia fazer, pois *o prefeito não queria que colocasse as mercadorias na rua, mas o turco queria vender na rua de todo jeito. Assim, continuamos da mesma forma com as bancas na rua. Tinha os bancos de pau, tudo feito de madeira. Naquela época era sutiã, biquíni, chinelo, tudo nós colocávamos na rua.*

Alexandre: Aqui em Paracatu não era costume de o comércio fazer isso, certo?

Alfredo: Não. Os comerciantes paracatuenses não agiam assim não. Também não havia quase nenhum comércio nessa época.

Alexandre: Mas o prefeito Diogo já tinha loja?

Alfredo: Tinha.

Alexandre: E na época havia disputa entre eles?

Alfredo: Tinha disputa, pois a concorrência deles era demais. *As lojas dos turcos pareciam um formigueiro, cheio de gente comprando.*

Alexandre: Então o senhor acha que o prefeito o perseguiu?

Alfredo: Perseguiu! Inclusive, o Diogo prendeu o Tamer. O advogado dele era o Dr. Joaquim Campos. O Diogão mandou prender o *turco*. Foram encontra-lo lá na fazenda dele. Tinha um cadeião onde hoje é a Caixa Econômica Federal, e ele gritava: “Freid, *pelo amor de Deus, vai atrás de Joaquim Campos para soltar turco, turco está arrancando capim com a mão na cadeia!*”. Ele dizia que estavam colocando ele para arrancar capim com a mão na cadeia.

Alexandre: Colocaram mesmo para arrancar?

Alfredo: Colocaram. O delegado da época era o Doutor Amauri. (Alfredo José Luiz, grifos meus).

O advogado de Tamer Sammour, Dr. Joaquim Campos, disse que eles dormiram na prisão naquele dia. Quando perguntei novamente o motivo, ele explicou que se tratava de uma “*concorrência comercial*”. E acrescentou que não se tratou somente da prisão, mas do sequestro ilegal das mercadorias dos libaneses.

Dr. Joaquim Campos: O prefeito era comerciante. E Tamer abria aos domingos e feriados. E a lei municipal proibia essa abertura. *O prefeito, por diversas vezes, quis impedi-lo de abrir, mas ele resistia e abria.* Assim sendo, *o prefeito providenciou, sem a cobertura judicial, um caminhão da prefeitura. Foram na loja dele, pegaram todas as mercadorias, encheram o caminhão e sumiram para um lugar desconhecido.* E prenderam o Tamer Sammour. Então eu entrei na justiça e obriguei o prefeito a devolver todas as mercadorias lá na loja. *No dia de receber a mercadoria ele preparou uma festa com foguetes e outras coisas para receber a mercadoria que tinha sido usurpado.*

Alexandre: E a prefeitura devolveu?

Dr. Joaquim Campos: Devolveu, pois, o juiz mandou. (Joaquim Álvares Silva Campos, grifos meus).

Havia uma estratégia de defesa dos comerciantes da cidade diante da concorrência daqueles que não eram de Paracatu, fossem eles de outras cidades do país ou estrangeiros como os libaneses. Para Aloísio Gonçalves, *“ele [o prefeito] estava tentando defender os seus amigos. Antigamente, uma cidade pequena igual Paracatu tinha muito protecionismo, havia grupos fechados de comerciantes para tentar se proteger, talvez até por falta de informação.”*. Agostinho Filho que também era considerado um *outsider*⁹⁵, pois vinha de uma cidade vizinha de Paracatu, mantinha uma loja aberta na cidade e proximidade com os libaneses. Para dividir os custos do combustível, eles desciam juntos para fazerem compras em São Paulo. Ele também tinha o costume de abrir a loja às seis da manhã e fechar às dez da noite, por isso, também recebia a *“visita”* dos fiscais, mas conforme ele mesmo diz abaixo, ele *“os enfrentava”*!

Sr. Agostinho: Eu enfrentei uma dureza muito grande, pois minha família morava em João Pinheiro tomando conta de uma loja de picolé. Nessa época, eu dormia dentro da loja aqui em Paracatu. Abria as 6 horas da manhã e ia até mais tarde, depois do horário estabelecido. Sábado eu ficava até 18 horas. *A polícia aparecia algumas vezes para me mandar fechar as portas da loja, mas eu não fechava. Acontecia comigo, com o Mohamed, com o Tamer... eles são turcos, eu sou brasileiro. Aliás, o Mohamed e o Tamer chegaram até a serem presos, mas eu não! Eu pegava o “pau de fumo” e falava que não ia fechar, pois estava com freguês dentro da loja. Você sabe que não se pode fechar a loja com freguês comprando, né?!*

Alexandre: Então, o senhor chegou a enfrentar a polícia.

Sr. Agostinho: Enfrentei os policiais.

Alexandre: Eram policiais ou fiscais?

⁹⁵ Sobre esta categoria sociológica, conferir discussão feita na introdução deste trabalho.

Sr. Agostinho: Os fiscais da prefeitura e a polícia mandavam fechar. Era uma lei municipal que já deve ter acabado.

Alexandre: Por que o senhor acha que os policiais prenderam os *turcos* e não prenderam o senhor?

Sr. Agostinho: *Porque eu engrossava.* Os *turcos*, tadinhos, são um povo trabalhador, lutador, que não são bem vistos pela fiscalização, são vistos como sonegadores de impostos, mas não sei se é verdade. Ainda existem *turcos* aqui, como o Mohamed. Ele é muito gente boa, uma gracinha, gosto demais dele. (Agostinho Barbosa Filho, grifos meus).

Apesar de as perseguições se destinarem a todos os que descumpriam as regras comerciais da cidade, observo que a resistência do senhor Agostinho Filho não implicava em medidas mais drásticas contra sua pessoa, como aquela que levou os libaneses à prisão, ou contra suas mercadorias, como aquela que resultou no sequestro dos produtos da loja de Tamer. Isso expõe uma diferença proeminente entre o tipo de perseguição empreendida contra comerciantes brasileiros não naturais de Paracatu e aqueles que fossem estrangeiros. Estes são, com recorrência, percebidos sob o prisma daqueles que ocupam “o outro lado da lei” (BHABHA, 2013, p. 281), o que ajuda a compreender a fala do senhor Agostinho: “Os *turcos*, *tadinhos*, são um povo trabalhador, lutador, que não são bem vistos pela fiscalização, são vistos como sonegadores de impostos, mas não sei se é verdade”. Imigrantes que, mesmo naturalizados, conforme era o caso, continuavam a serem vistos sobre o prisma da desconfiança e da ilegalidade.

Além disso, ainda observo o quanto o discurso de modernização e melhoria de uma cidade se assenta sobre projetos conservadores e discriminatórios chancelados pelo primado de pseudo-neutralidade das leis.

Isto também sugere, implicitamente, que a *linguagem dos direitos e deveres*, tão central ao mito moderno de um povo, *deve ser questionada com base no estatuto legal e cultural anômalo e discriminatório atribuído às populações migrantes, diaspóricas e refugiadas*. Inevitavelmente, elas se encontram nas fronteiras entre culturas e nações, muitas vezes do outro lado da lei. (BHABHA, 2013, p. 281, grifos meus).

A forma como a lei, o arcabouço jurídico e estrutura política foram usadas contra os imigrantes em Paracatu é surpreendente, evidenciando que a questão está para além de um desejo estritamente legal de se fazer com que cumprissem a lei na cidade. Dois

exemplos deixaram isso claro. No primeiro, Tamer Sammour, na gestão que antecede o governo do prefeito Diogo Soares Rodrigues, na administração do Prefeito Walter Silva Neiva (1967 a 1971), adquiriu um terreno que a prefeitura estava vendendo na avenida que se tornaria, logo depois, uma das principais da cidade. Foi neste terreno que ele construiu sua principal loja: a Casa Combate. Entretanto, quando Diogo Soares Rodrigues assumiu, ele acionou a assessoria jurídica da prefeitura para anular a venda do lote. Questionei essa situação para o advogado de Tamer, o Dr. Joaquim Campos. Ele explicou:

Havia um imóvel, no início da Avenida, que se chamava travessa Nova República, perto daquela rua lateral que vai para a praça Juquita Vargas. Existia um lote onde atualmente está a Casa Combate. Ali tinha uma construção que pertencia a empresa responsável pelo fornecimento de energia para a cidade. Mas perdeu o sentido quando veio a hidrelétrica e a propriedade do prédio, por parte da prefeitura, ficou sem necessidade. Por isso que o prefeito decidiu vendê-lo. Foi aí que surgiu o problema. Esse imóvel foi vendido para o Tamer durante o mandato de Walter da Silva Neiva, que era o prefeito da época. Depois que houve a troca de prefeitos, e o novo assumiu, Diogo Soares, importante comerciante da cidade, este moveu uma ação para anular a venda, mas não chegaram a isso, pois não tinha nenhum direito de anulação. Até hoje é da família do Tamer. (Joaquim Álvares Silva Campos).

Portanto, havia um claro objetivo de se utilizar a estrutura política e o arcabouço jurídico para prejudicar Tamer Sammour. Outra situação ocorreu com o senhor Mohamad Abbas e exemplifica bem como a elite de Paracatu se utilizava desse poder político e legal para perseguir e constranger os imigrantes. Na narrativa abaixo, observo que os libaneses, mesmo já naturalizados e com acesso à justiça, ainda se enxergavam como “*estrangeiros sem direitos*”, tidos como “*animais*” sem valor para uma sociedade racista e preconceituosa.

Em pouco tempo que tinha ficado aqui em Paracatu eu consegui adquirir duas fazendas, um supermercado e três lojas. A fazenda que eu tinha aqui se localizava no Morro do Ouro. Meu vizinho, chamado Romeu, *um dia entrou em minhas terras e ‘cortou’ minha fazenda ao meio dizendo que aquele pedaço de terra pertencia à fazenda do pai dele*. Diante disso, eu procurei o Dr. Joaquim Campos, o único advogado da cidade, e expliquei para ele. Daí ele foi à delegacia e abriu uma denúncia contra o Romeu. O delegado o intimou a comparecer na delegacia e, na ocasião, disse a ele: “*Essa terra não é terra de índio, ela tem dono. Se você colocar o pé nela novamente eu te coloco na cadeia*”.

Mas quem estava por trás de tudo isso não era o Romeu, era o irmão dele, chamado *Dedé*. *Este tinha um compadre que era tenente ou coronel, não sei ao certo, lá em Belo Horizonte [capital do Estado]. Vou explicar. Naquele tempo só haviam dois partidos políticos no Brasil, o PSD e a UDN. Se a UDN ganhasse, os políticos do partido tiravam toda a autoridade da cidade, o delegado, a polícia, tudo, para colocarem no lugar aqueles que os apoiassem. Aqui, o tenente compadre do Dedé tirou o delegado de Paracatu, e aquele que chegou já sabia do problema. Situação muito difícil. Esse povo de Paracatu, naquele tempo, era muito racista. Não gostava da gente que era de fora. Eles não respeitavam as pessoas que eram de fora.*

Voltei para Unaí, e deixei meu concunhado cuidando da fazenda. Esse pessoal foi lá e cortou o arame, soltou o gado que se espalhou pelo Morro do Ouro. Nessa época ainda não existia a mineradora RPM, hoje Kinross. Esse Dedé foi lá e ameaçou meu concunhado. Quando ele me relatou o ocorrido, *pensei: “Pela justiça não estou conseguindo resolver nada, então eu mesmo vou resolver. Vou na fazenda e lá, ou esse homem me mata ou eu mato ele!”*. Nunca pensei isso na minha vida, mas nessa situação foi o que pensei. *Era uma afronta o que faziam comigo. Não era respeitado!* Comprei um revólver e fui lá consertar a cerca. Eu estava armado. Se o Dedé fosse lá mexer comigo eu daria um tiro nele. Fiquei umas duas horas parado, esperando. Foi aí que pensei: *“Fiz coisa errada! Se mato ele, vou apodrecer na cadeia, e se ele me mata, morre um ‘cachorro!’”*. *Isso porque eu não valia nada para aquela gente. Pela lei daqui da cidade, eu não era ninguém.* O partido dele, a UDN, havia ganhado as eleições, por isso, se ele me matasse a polícia não ia fazer nada. Foi aí que resolvi vender a fazenda. Ofereci para Agostinho, da Jovem Lar, ele tinha uma loja aonde hoje fica a Casa Botafogo, do Ali. Ele ficou encantado com a fazenda e a adquiriu, pagando em parcelas mensais o valor que tínhamos estipulado. Vendi sem nenhum documento, mas baseado na palavra e na confiança. Nós éramos amigos. Vendi a fazenda e voltei para Unaí. (Mohamad Hassan Abou Abbas, grifos meus).

A experiência do senhor Mohamad explicita a forma como a estrutura política e jurídica era utilizada de forma desfavorável para esses imigrantes, flagrantemente desconsiderados como cidadãos com direitos, apesar de já naturalizados. Sua narrativa revela como o tratamento destinado a comerciante não-paracatuense, mas brasileiro, como o senhor Agostinho Filho, e a um estrangeiro, como o senhor Mohamad, eram claramente diferentes. Agostinho adquire a propriedade do senhor Mohamad e os problemas com a vizinhança cessam.

Desta forma, assumindo a posição desse comerciante não-paracatuense, mas brasileiro, o senhor Agostinho se colocará como mediador das causas de todos eles (brasileiros não-paracatuenses e libaneses) e se utilizará de instituições em que o prefeito também participava para fazer delas arenas de mediação para suas causas e lutas. O

prefeito era presidente do *Lions Clube* de Paracatu. Agostinho fez dessa instituição uma arena de intercessão entre essas minorias de comerciantes *outsiders* e o grupo político que mantinha o controle da cidade. Conforme se verá a seguir, essa arena criou um importante canal de diálogo entre os comerciantes não-paracatuenses, as elites e as autoridades políticas da cidade.

No Lions eu pude conversar com ele [prefeito Diogo Soares], falando que em Patos de Minas eu havia trabalhado com *turcos*. Desde criança convivia com eles. Quando passava na porta de suas lojas, eles colocavam calcinhas e cuecas na minha cabeça e diziam: “*Entra, freguês! Entra, freguês!*”, me convidando para entrar em suas lojas para comprar. Veja, eu criança e eles me tratando como um freguês deles. Eu falava com o Diogo: “*Você tem que deixar a gente trabalhar e ir atrás de quem não trabalha!*”. Com isso, ele disse: “*Você sabe que é isso mesmo?!*”. Com isso, ele se convenceu e virou um dos meus melhores amigos na cidade. Ele me deu o título de cidadão paracatuense, e foi um dos discursos mais bonitos que eu já ouvi, me elogiando. (Agostinho Barbosa Filho).

Mas a loja dos libaneses se tornou alvo certo, porque representava uma concorrência direta ao estabelecimento comercial do prefeito: “[A loja do prefeito] *era uma loja bem mista, que vendia toca-discos, roupas, entre outras coisas. Era bem variada. Os turcos também traziam os produtos que tinham na loja do Diogo, como tecidos, roupas, entre outras coisas.*” (Aloísio Gomes Gonçalves). Quando o senhor Mohamad Abbas explicou que comprou madeira e arame para fazer uma cerca para proteger a entrada da sua loja, enquanto a mantinha aberta em horários não convencionais, a imagem que se forma é de uma trincheira, para além das arenas de diálogo e luta. Essas lojas materializam esses lugares de onde esses sujeitos resistiram às investidas aparentemente político-legais contra seus estabelecimentos.

Eu tinha uma loja, embaixo de onde fica o Banco do Brasil, chamada Casa São Paulo. *Comprei madeira e arame para fazer uma espécie de cerca para proteger a entrada da loja durante os períodos da noite em que eu mantinha as portas da loja abertas, para que as pessoas que passassem pudessem ver as mercadorias que tínhamos lá dentro.* Depois de uma determinada hora, eu descia as portas e fechava definitivamente meu estabelecimento. No domingo nós também não fechávamos. Abríamos a loja e *fazíamos a exposição das mercadorias no chão para que o povo que estivesse passando pudesse ver.* (Mohamad Hassan Abou Abbas, grifos meus).

Refiro-me às lojas como *trincheiras etnoculturais* de onde os libaneses resistiam e se afirmavam diante de poderes que os perseguiram, porque interpreto essas experiências de encontro entre duas tradições comerciais e culturais num contexto de conflitos, quando os sujeitos dessas disputas passaram a expor mais concretamente limites antes ainda velados ou não definidos claramente. Um claro resultado das disputas que se davam pelos espaços físicos, sociais e imaginários da cidade. Nesses tensionamentos, ocorreram avanços e recuos sobre um terreno de cultura e tradição, “*concebido enquanto campo de batalha*” e as culturas, “*concebidas não como ‘formas de vida’, mas como ‘formas de luta’*” que surgem constantemente nos pontos de intersecção onde culturas se entrecruzam.” (HALL, 2013, p. 287-288).

As denomino espaços *etnoculturais diaspóricos* porque, conforme expliquei, são posicionadas como arenas mediadoras de conexões supralocais e transnacionais que permitiam aos imigrantes comunicarem e afirmarem publicamente seus principais referenciais culturais (idioma, saberes, símbolos e práticas socioculturais), retirando-os do ambiente da intimidade cultural. Além disso, são organizadas de forma a reproduzir o universo dos tradicionais mercados encontrados no sul do Líbano. As lojas forneciam a esses imigrantes a oportunidade de reproduzir em terra estrangeira os modos de viver e a cultura de seu país de origem. Portanto, assim como Hall, não compreendo a cultura e a tradição como “formas de vida”, mas como “formas de luta”.

Todos esses aspectos da constituição das lojas libanesas em Paracatu passam por essa dimensão da luta. Quando a elite político-econômica de Paracatu se utiliza de instrumentos legais e fiscais para tentar submeter os imigrantes aos seus ditames comerciais/culturais, e estes resistem, observo na essência desse processo as lutas culturais de que fala Stuart Hall, que surgem nesses espaços de intersecção onde o universo cultural dos libaneses se choca com o dos paracatuenses. Para Ermecílio, “*isso se transformou quase em uma guerra civil*”, pois eles resistiram a essa tentativa de submetê-los por meio das leis, fiscais e polícia (Ermecílio da Cunha Chaves, 2017).

Tânia Chaves contou que aos sábados, após o almoço, quando os fiscais chegavam, Tamer fechava a loja, mas depois que iam embora, abria novamente. Havia estratégias para resistir. “*Ele usou da seguinte estratégia: Ele deixava a porta que dava para a residência aberta e atendia os clientes por lá [ele tinha um apartamento no piso superior da loja]. Quando o prefeito descobriu, já veio com a polícia.*” (Tânia Pereira da

Silva). Mohamad Abbas contou que os próprios comerciantes paracatuenses chamavam os fiscais para suas lojas, porque “*eles não gostavam que nós colocássemos as mercadorias na frente da loja para os clientes verem.*”. Com a mudança do prefeito, a situação amenizou, afirmou Tânia, mas não cessou, pois havia um outro elemento a compor esse campo de batalha: a dimensão religiosa.

Como a religiosidade católica era um poderoso “*elemento de legitimação da presença e da integração dos imigrantes na sociedade brasileira*” (PINTO, 2010, p. 108), a cada feriado católico que os libaneses muçulmanos mantinham as portas de suas lojas abertas, passavam uma clara mensagem, na perspectiva dos paracatuenses, de sua resistência em aceitar e se integrar à sociedade local – apesar de em diversas outras circunstâncias terem sinalizado uma integração local. Isso aumentava ainda mais as tensões étnicas decorrente dessa situação. Perguntei a Tânia se Tamer respeitava os feriados católicos e protestantes:

Ele não aceitava isso não. *Ele dizia que Deus não criou “feriado de santo fulano, santo ciclano...”, dizia que isso não existe, que isso é invenção do homem. O único feriado que ele não abria era o da Sexta-Feira da Paixão porque dizia que era muito importante para os cristãos, porque nele lembram a morte de Jesus.* Nesse dia ele não abria. (Tânia Pereira da Silva, grifo meu).

Entre os narradores que entrevistei, houve unanimidade relativamente ao fato de que os libaneses não abriam no feriado da Sexta-feira da Paixão: “*O único feriado que não abro é Sexta-feira da Paixão, em respeito ao país, por respeito aos católicos. A Sexta-feira da Paixão é um dia muito triste para os católicos, tenho que respeitar. Mas nos outros feriados eu abro.*” (Mohamad Hassan Abou Abbas). Sílvio confirma: “*O único dia que eles fechavam era na Sexta-feira da Paixão. Era o único dia que eles respeitavam. Fora isso, não respeitavam dia nenhum desses feriados.*” (Sílvio Caldeira de Oliveira).

Essa questão me chamou a atenção, mas parti do pressuposto de que, de fato, estivessem eles sensibilizados com o tema da Paixão, isto é, a crucificação de Jesus e sua morte no Calvário. Dada a sensibilidade provocada pelo momento em que os católicos se mobilizavam em função da memória da morte de sua principal referência religiosa, seria “prudente” e “respeitoso” que os muçulmanos demonstrassem um pouco de empatia nessas circunstâncias e acompanhassem os comerciantes locais no fechamento de suas

lojas. Entretanto, quando cheguei no Líbano, compreendi que essa atitude está mais relacionada às memórias e tradições religiosas dos muçulmanos xiitas, do que propriamente de um respeito de imigrantes na diáspora à cultura local.

Em minha experiência naquele país, pude observar o período em que os xiitas celebravam a *Ashura*, a comemoração do martírio do neto do Profeta Maomé, Hussein ibn Ali, que aconteceu como consequência de uma disputa entre os seguidores do Profeta sobre quem deveria assumir a liderança dos muçulmanos depois de sua morte. Enquanto uma maioria defendia que a liderança deveria ser assumida pelo braço direito do Profeta, Abu Bakr, o que de fato aconteceu, uma minoria defendia que o sucessor deveria vir diretamente da linhagem sanguínea de Maomé. Mais à frente, o líder deste grupo, Hussein ibn Ali, liderou uma rebelião contra o primeiro grupo.⁹⁶ O profeta Hussein foi abandonado pelos seus principais seguidores, decapitado, e seu acampamento, incluído aí as mulheres e crianças, massacrado (DEMANT, 2014, p. 40).

Anualmente, por dez dias, os xiitas, que se consideram seguidores do profeta Hussein, rememoram a história das lutas do profeta e desse massacre, em um dos mais fortes e impactantes marcos religiosos a mobilizar os xiitas de todo o Oriente Médio. Durante esse período, as pessoas priorizam vestimentas pretas (referência ao luto), jejuns de diversas naturezas (alguns tipos de alimentos, bebidas), abstinências de algumas práticas (cortar cabelo, fazer a barba, ouvir música), ações de caridade (doação de sangue), enfim, por toda parte observei, sobretudo naquelas áreas de maior concentração de xiitas, os símbolos do luto e sofrimento em memória do profeta Hussein e de seu acampamento.

No Líbano, todas as vezes que os xiitas tentavam explicar o que era a *Ashura*, sempre perguntavam qual a minha religião. Depois que respondia ser cristão, eles explicavam que o que sentíamos pela morte de Jesus era o mesmo que sentiam pelo massacre de Hussein e seus seguidores. Eles fazem uma leitura de proximidade entre a morte *injusta* de Jesus por parte dos judeus e a morte igualmente *injusta* de Hussein por parte de seus opositores, liderados por Yazid, o líder que, fora da linhagem sanguínea do Profeta Maomé, assumiria o governo sobre os fiéis do Islã naquele momento.

⁹⁶ Essas questões relacionadas à história do Islã, do xiismo e da *Ashura*, serão abordadas com mais detalhes nos próximos capítulos.

Seja a *Ashura* entre os muçulmanos xiitas ou a Semana Santa, dentro da qual é celebrada a Sexta-feira da Paixão entre os católicos, as duas experiências religiosas têm seus rituais igualmente marcados por preparações que envolvem procissões, jejuns, abstinências, caridade e orações. Portanto, ao vivenciar essa experiência em Khiam, ampliei a possibilidade de compreender a relação de respeito dos muçulmanos xiitas em Paracatu com a Sexta-feira da Paixão. Esse dia os remetia às memórias da celebração da *Ashura* em sua cidade natal.

Todo o ritual que envolvia a lembrança daquele sofrimento em Paracatu despertava no grupo uma identificação que culminava na empatia dos xiitas pelos católicos na cidade. Assim, é possível compreender o sentido das palavras do senhor Mohamad, mencionada anteriormente, em que o único feriado que não abria sua loja era o da Sexta-feira da Paixão “*em respeito ao país, por respeito aos católicos. A Sexta-feira da Paixão é um dia muito triste para os católicos, tenho que respeitar. Mas nos outros feriados eu abro.*” (Mohamad Hassan Abou Abbas). O sentimento de dor e tristeza aproximou os xiitas dos católicos em Paracatu. Mas o mesmo não podemos dizer em relação a eles e os evangélicos – afinal de contas, a Reforma Protestante não celebrava a morte de ninguém, nem mesmo de Lutero!

A partir de suas *trancheiras*, estabelecidas ao longo da principal avenida comercial de Paracatu, os muçulmanos resistem em fechar suas lojas durante os outros feriados católicos. E aquilo que foi inicialmente percebido como uma não aceitação e rejeição à sua integração local, vai ser utilizado pelos próprios comerciantes católicos como ponto de apoio para resistência a um outro grupo religioso que se despontava no cenário político de Paracatu: os evangélicos. Liderados pelo pastor Paulo Ribeiro, o grupo religioso conseguiu aprovar na Câmara de Vereadores mais um dia para compor o rol dos feriados religiosos municipais: o dia 31 de outubro, para se comemorar a Reforma Protestante. Nas palavras de Sílvio de Oliveira, isso desencadeou “*outro reboliço*” na cidade! Com toda certeza os libaneses xiitas resistiriam e não aceitariam fechar suas lojas nesse dia, mas dessa vez, não ficaram sozinhos. Ao lado deles se encontravam agora os católicos e demais comerciantes que já vinham questionando a quantidade de feriados religiosos em Paracatu.

Sílvio: O prefeito da época era Arquimedes e o vereador que propôs a lei de feriado municipal para o dia 31 de outubro, para comemorar o dia

da Reforma, foi o pastor e vereador Paulo Ribeiro. Até hoje se referem ao feriado como “o feriado do pastor Paulo Ribeiro”. Em várias cidades tem, mas não é um feriado nacional. *Aí, quando criaram esse feriado municipal, acabaram esbarrando nos turcos novamente, porque eles não tinham dia para fechar. Então, não deu outra: os turcos abriram suas lojas, e outros comerciantes acompanharam eles dessa vez. Aí, como reação, desceram os fiscais da prefeitura e a polícia fechando as lojas. Isso deu um reboiço na cidade que... Senhora d’Abadia! Deu um reboiço feio aqui!*

Alexandre: E eles aceitaram fechar?

Sílvio: Eles não aceitaram fechar de jeito nenhum! Eles enfrentavam. E, quando veio aquela lei municipal que estabelecia que o comércio da cidade deveria fechar meio-dia aos sábados, deu outro reboiço feio para eles, pois não aceitavam. Queriam trabalhar. Para eles não tinha diversão, era só trabalhar. (Sílvio Caldeira de Oliveira, grifo meu).

Soldados em trincheiras podem resistir por anos, num campo de batalha que envolve negociações estratégicas e bastante persistência. Além disso, num ambiente desses, as negociações ainda podem resultar na transformação de antigos adversários em potenciais aliados. Foi isso que assistimos acontecer em Paracatu por meio dos caminhos tomados pelos libaneses para negociar os termos de sua presença na sociedade. Eles não somente se apropriaram de determinadas referências da cultura local como também imprimiram mudanças significativas na cidade, ainda que estivessem numa condição de minoria e não tivessem poder político como tinha a elite local. *“Muita gente em Paracatu aprendeu a comprar com ele [Tamer], a atender com ele, aprendeu que qualquer pessoa pode entrar no comércio. Ele dizia que para Deus todo mundo é igual, então tinha que atender todo mundo muito bem, para o cliente ficar feliz e voltar”*, afirmou Tânia ao falar do legado de seu patrão.

Depois de um tempo, a forma como os libaneses organizavam os produtos na porta das lojas, como os *suks* do Líbano, se popularizou entre alguns comerciantes que passaram a espelhá-los: *“Eles tentaram muitas vezes tirar, mas os turcos eram muito teimosos e começaram a colocar. Resistiram de tal forma que em sequência, os próprios comerciantes da cidade também começaram, com o passar do tempo, a colocar produtos na frente das lojas.”* (Aloísio Gomes Gonçalves). Os libaneses imprimiram na cultura da cidade o que Stuart Hall chamou de *estética diaspórica*, de forma que as trocas decorrentes desse encontro resultaram numa cultura irremediavelmente híbrida e *“impura”* (HALL, 2013, p. 37).

4.2.4) AS LOJAS COMO PODEROSOS SUPORTES DE MEMÓRIAS DA DIÁSPORA

Descrevo as lojas como *trincheiras etnoculturais* também porque se tornaram espaços para a construção de uma memória na/da diáspora, onde os narradores entrevistados por mim rememoravam suas trajetórias e os percalços experimentados numa vida vivida longe da terra natal. E ao rememorar, tanto se afirmavam como sujeitos na diáspora quanto resistiam travando batalhas no campo da memória, contra o esquecimento. Antes de começar a contar sua experiência de trabalho na Arábia Saudita, o senhor Mohamad recebeu-me para a entrevista com as seguintes palavras: “*Ainda ontem estava aqui na loja lembrando de algumas histórias e contando para minha filha. Meu pai morava na Arábia Saudita e minha mãe no Líbano...*”. Assim, ficam expressos modos de se rememorar e (re) construir representações sobre o país de origem, sobre os demais lugares por onde passaram e, ao mesmo tempo em que faziam isso, atualizavam suas histórias e seu passado a partir dessas experiências de rememoração (NUNES, 2005).

Tamer também fazia o mesmo no ambiente da loja. Perguntei a Tânia se havia momentos específicos em que ele separava para narrar suas histórias, mas ela respondeu: “*Ele nunca reunia todo mundo, ele escolhia algumas pessoas com quem tinha mais proximidade. Quando ele estava mais calmo, mais tranquilo, a gente se aproximava dele e, de repente, ele começava a contar uma história. Não era nada planejado. Acontecia de forma espontânea.*”. A loja, portanto, funcionava como esse espaço por excelência para a construção e atualização das memórias da diáspora.

Mais recentemente, os libaneses e, sobretudo, seus descendentes, tem feito intervenções nas fachadas das lojas como forma de inscrever no espaço urbano de Paracatu as marcas de suas experiências diaspóricas. Enquanto na segunda metade do século passado esses personagens procuraram manter as placas de seus estabelecimentos distantes de seus referenciais étnicos, no finalzinho desse período e início do século XXI percebi um movimento que seguiu direção oposta: elas foram transformadas em poderosos suportes de suas memórias diaspóricas e importante instrumento de comunicação de sua etnicidade.

Foi possível observar esse movimento a partir de ações de duas famílias. No primeiro caso, isso aconteceu logo depois da morte de Tamer Sammour. A dona Geralda, viúva de Tamer, receava que as pessoas esquecessem dele na cidade. Por isso, ela se moveu em duas direções muito específicas no campo da memória.

Depois da morte dele [Tamer Sammour, esposo da dona Geralda], *para que as pessoas da cidade não o esquecessem, para que ficasse na memória da cidade*, dona Geralda tomou duas decisões. Primeiro, *ela mudou o nome fantasia da loja* de “Casa Combate” para “Tamer Tecidos”. Mandou fazer uma placa grande com a imagem do símbolo do país do Tamer, o cedro do Líbano. A imagem dessa árvore está na bandeira do Líbano. Segundo dona Geralda, isso foi feito em memória dele, para que o povo não se esquecesse dele. Além disso, *ela também identificou todas as suas construções com placas que levassem o nome dele: “Edifício Tamer Sammour”*. Só mudava a numeração. Você pode conferir tudo isso ainda hoje. A memória dele está preservada nessas obras. (Tânia Silva Pereira, grifos meus).

As placas se tornaram importantes suportes de memória, sendo usadas para a preservação das memórias daqueles que já não estariam mais lutando nessas arenas. Abaixo, vê-se a fachada da loja de Tamer com a placa que a dona Geralda mandou fazer com os referenciais dos dois países: Brasil e Líbano.

FOTO 41: A loja “Tamer Tecidos” inserida entre outras lojas na Avenida Deputado Quintino Vargas, em Paracatu. FOTO 42: Maior destaque para a placa feita pela dona Geralda logo depois da morte de seu esposo, Tamer Sammour.



Alexandre Gama (27/10/2016).

As cores predominantes da placa remetem ao símbolo da bandeira nacional brasileira, verde e amarelo. Por outro lado, envolto a essas cores, o símbolo nacional libanês, o cedro, pintado de verde, de um e outro lado do nome Tamer Tecidos. O cedro, representação da força, resistência e perenidade do povo libanês não poderia ser mais coerente com os propósitos da dona Geralda ao mandar confeccionar a placa que cumpria várias funções: enquanto trazia à memória a lembrança de um ausente, também reconhecia sua ‘nacionalidade’ brasileira ao mesmo tempo em que afirmava sua

etnicidade árabe-libanesa. A loja expõe publicamente os referenciais de sua identidade diaspórica na paisagem urbana de Paracatu.

Conforme mencionado por Tânia, dona Geralda também identificou todas as edificações pertencentes à família, construídas por Tamer, com a inscrição ‘Edifício Tamer Sammour’. Alguns paracatuenses não as viam com bons olhos, a exemplo do que Sílvio de Oliveira e outros narradores contaram sobre a forma como elas eram feitas de forma *tocada* e bagunçada. Foi uma forma de sua esposa se afirmar diante da sociedade local, que alimentava uma representação negativa acerca dos edifícios da família. As ações de dona Geralda anunciam o campo da memória também como um espaço de lutas. Portanto, as lojas são constituídas em *trincheiras etnoculturais* tanto por terem sido utilizadas pelos libaneses e descendentes para resistir e travar batalhas no campo da política, economia e cultura, quanto também no campo da memória.

Dona Geralda não foi a única a trilhar essa estratégia de tornar a placa e fachada da loja num suporte de memória. Perguntei para Tânia qual era a origem da expressão *turco louco*, muito comum em Paracatu. Então ela explicou que essa expressão ficou muito conhecida depois que um dos filhos de Tamer retornou para a cidade assim que soube do falecimento do pai. Logo que chegou, ele pediu para que sua mãe liberasse um dos pontos comerciais da família para que ele montasse ali uma loja. Quando isso aconteceu, ele deu o seguinte nome para ela: “*Varejão Popular - o turco louco, o camelo*”. Tânia explicou que ele “*colocou esse nome mais como reconhecimento pelo pai do que pelo nome em si. Foi aí que surgiu essa expressão.*” (Tânia Pereira da Silva). Abaixo, sua explicação para essa *presepada* do filho mais velho de Tamer:

Veio do primeiro filho de Tamer, Zain [a expressão “turco louco”]. Só que o pai dele não viu essa “presepada” toda, porque Zain morava em São Paulo onde tinha uma fábrica. Depois da morte do pai, ele retornou para Paracatu. Quando chegou, Zain quis fazer propaganda, uma boa mídia, queria aparecer. Então, dona Geralda pediu o ponto de onde ficava a Econômica Tecidos e entregou para ele tocar um comércio. A primeira coisa que ele fez, que deixou a mãe muito contrariada, foi mandar fazer uma placa enorme escrito “Varejão Popular - o turco louco, o camelo” [risos]. Na frente ele colocou o símbolo do cedro do Líbano e escreveu “O turco louco”. Ele colocou isso porque, quando ele fazia muita raiva no pai dele, o Tamer dizia: “*Juro pra Deus, ‘filho da puta’, você parece um camelo! Olha o tamanho que você é e não tem juízo nessa cabeça sua, filho da puta.*” [risos]. (Tânia Pereira da Silva).

Novamente a fachada da loja fazia daquele ambiente um espaço de negociação dos referenciais étnicos dos libaneses em Paracatu. Zain se apropriou da expressão *turco* a partir da conotação jocosa que seu pai atribuía a ela, conforme mencionei na primeira parte deste capítulo. Além disso, ele publicizou outros elementos associados às representações de algumas sociedades médio-orientais a partir da figura do camelo, usado por Tamer no ambiente familiar para se referir ao filho. A presença de alguns dos sinais diacríticos que antes se limitavam ao ambiente interno da loja passam a, entre os anos 1990 e início dos anos 2000, serem publicizados em suas fachadas. Isso não deixa de ser reflexo da forma positiva com que a etnicidade árabe passou a ser percebida no país e reconhecida pelo Estado brasileiro (KARAM, 2009).

Zain também não foi o único filho a se preocupar com a preservação da memória de seu pai. Samir Sammour, filho de Aziz Sammour, preparou uma homenagem ao seu pai nos cinquenta anos de comemoração de sua chegada ao Brasil, por meio da inauguração de uma nova placa para a fachada de seu empreendimento. Suas ações no sentido de afirmar, preservar e divulgar as memórias de seu pai também alcançaram a mídia paracatuense por meio de algumas reportagens que traziam um breve histórico da imigração libanesa para o Brasil, indicando a importância desses personagens para a economia local.

FOTO 43: Fachada da loja do senhor Aziz Sammour. FOTO 44: Parte da placa da fachada com a foto do senhor Aziz, onde se lê: “Fundador: Aziz Sammour 11.11.1967”. FOTO 45: Foto do senhor Aziz Sammour, da época em que emigrou para o Brasil.



Samir Sammour (Arquivo pessoal).

Portanto, para além de suas funções comerciais, as lojas serviram de espaço para inscrição e afirmação da etnicidade árabe-libanesa como parte integrante da paisagem

urbana de Paracatu. À medida que a primeira geração se retirava de suas arenas, os familiares, esposa e os filhos/segunda geração, transformaram essas trincheiras, onde batalhas foram travadas para afirmar sua presença na cidade, em lugares de memória. Objetivavam, assim, garantir a perpetuação da memória da diáspora empreendida por seus pais. As fachadas das lojas passaram a assumir abertamente, por meio de seus símbolos e referenciais culturais próprios, a etnicidade árabe-libanesa desses sujeitos em Paracatu. As placas e identificações foram construídas de forma a lutar contra o esquecimento, a fazer lembrar o ausente e não permitir que suas memórias desaparecessem.

4.2.5) CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE A CONSTRUÇÃO DAS LOJAS COMO TRINCHEIRAS ETNOCULTURAIS E ARENAS DE DISPUTAS NA DIÁSPORA

As lojas em Paracatu se tornaram uma importante arena de construção e comunicação de suas identidades, mas não somente isso. Conforme revelei ao longo desta segunda parte, tornaram-se arenas mediadoras de uma conexão transnacional, que proporcionava aos imigrantes a possibilidade de alimentar e manter o fluxo diaspórico por meio da vinda de outros parentes para trabalharem em suas lojas. Isso conferia ao fenômeno uma forte dimensão pedagógica que se materializava por meio de diversas trocas culturais concretizadas nesses lugares comerciais. Também revelei as ações práticas que se davam nesses espaços, em meio a negociação que o grupo empreendia no sentido de diminuir as tensões provocadas a partir desse encontro cultural: enquanto os nomes das lojas evitavam, à época, as referências étnicas, o ensino de palavras jocosas e xingamentos em árabe para os locais era abertamente praticado em seu interior, além de também usarem do compartilhamento de alimentos com os clientes e transeuntes.

Portanto, as lojas também devem ser vistas como *trincheiras etnoculturais* que proporcionava ao grupo a oportunidade de expor alguns sinais diacríticos religiosos e a comunicação de algumas práticas e rituais que até então estavam confinados à intimidade cultural, restritos ao ambiente privado da casa. Ressaltei que os libaneses construíram esses espaços também para evocarem as imagens de um importante símbolo de seu país, os famosos *suks*, mercados tradicionais do Líbano, e como esses espaços se constituíram em verdadeiras *trincheiras* de onde os libaneses travaram suas batalhas tanto no campo da política, economia, cultura, quanto no campo da memória. Esse fato resultou em

mudanças de ambos os lados, imprimindo uma profunda estética diaspórica na cultura local.

Ao longo da pesquisa, a viagem a Khiam se tornou um imperativo. Questões colocadas pelas experiências que obtive em Paracatu me despertou o interesse para conhecer um pouco mais sobre o lugar de onde esses libaneses muçulmanos saíram, uma vez que tais realidades encontradas nessa cidade mineira entraram em choque com a forma como esses sujeitos foram descritos pela *grande narrativa da imigração árabe no Brasil*.

Entre esses desencontros evidenciados nesta pesquisa e a *grande narrativa*, aponto as seguintes questões: 1) predominantemente, os muçulmanos xiitas que vem para o Brasil são vistos como mais isolacionistas que os libaneses cristãos, mas não observei isso na maior parte do grupo que entrevistei em Paracatu; 2) as representações sobre eles apontam sempre para uma maior dificuldade de relação com outros grupos religiosos, mas, a despeito das resistências em obedecer os dias de feriados religiosos, também não encontrei esse comportamento entre eles na cidade; 3) afirma-se que nesse grupo de imigrantes haja uma predominância da endogamia diaspórica e, de novo, essa prática não foi observada; 4) e, por fim, partindo da mesma perspectiva, a visão de que os muçulmanos seriam mais inflexíveis nas suas práticas e rituais religiosos, o que também não se confirmou.

Portanto, conhecer o modo de vida libanês em Khiam ganhou relevo durante o trabalho de pesquisa, pois sabia que qualquer tentativa para se aprofundar a reflexão sobre várias questões que emergiram no desenvolvimento deste estudo passava pela necessidade de realização de um trabalho de campo no Líbano, fundamentalmente em Khiam. Assim, nos próximos capítulos, compartilho as experiências e reflexões decorrentes dessa viagem de investigação.

CAPÍTULO 5

REFLEXÕES SOBRE HISTÓRIA, DIÁSPORA E ETNICIDADE LIBANESA

O Líbano como Estado-nação é um país recente. Como um dos territórios pertencentes ao antigo Império Turco-Otomano, foi criado no início do século XX no contexto das intervenções europeias na região do Oriente Médio. Arranjos internacionais e interesses políticos estratégicos de potências estrangeiras foram e, em certo sentido, continuam sendo responsáveis por interferências na configuração política, religiosa e cultural do país. Isso ajuda a explicar porque muitos dos participantes dessa pesquisa atribuem a elas a responsabilidade pela divisão religiosa, étnica e cultural tão presente em seu território.

MAPA 4: No destaque em vermelho, localização do Líbano em uma posição estratégica entre a Europa, África e Ásia (neste último, continente do qual o país faz parte). MAPA 5: Indicação das fronteiras do Líbano com a Síria e Israel (demonstrando sua proximidade com os territórios palestinos e a Jordânia).



Fonte: Google Maps, 2019. Disponível em:
www.google.com/maps/place/L%C3%ADbano/@33.8938885,31.360838,6z/data=!4m5!3m4!1s0x151f17028422aaad:0xcc7d34096c00f970!8m2!3d33.854721!4d35.862285. Acesso em 19/11/2019.

Apresento em seguida uma reflexão histórica acerca da formação do país no contexto médio-oriental, com destaque para os diversos momentos em que a região esteve sob intensa intervenção de potências estrangeiras. Tal contextualização contribuirá para localizarmos as memórias dos libaneses que entrevistei, que referenciaram tais eventos tendo em perspectiva dinâmicas transnacionais, mas também suas experiências de vida numa dimensão local. Além disso, também será útil para se compreender as estratégias, negociações e ressignificações identitárias construídas pelos imigrantes que retornaram ao Líbano depois de suas vivências na diáspora.

5.1) A CRIAÇÃO DO LÍBANO CRISTÃO NO CONTEXTO DE UM ORIENTE MÉDIO ISLÂMICO

O Líbano é um país territorialmente pequeno que faz parte da região do Oriente Médio, uma extensa faixa de terra para o qual se emprega o termo *Middle East*, originalmente britânico, desde o século XIX. O conceito foi elaborado no tempo em que o Império Britânico controlava os mares e um quarto da terra (DEMANT, 2014, p. 15). A região ficaria “na metade de uma faixa do mundo que se estendia do Marrocos às Filipinas e que as potências europeias lutavam para dominar”, o que já denuncia o caráter eurocêntrico e imperialista do conceito (SMITH, 2008, p. 8).

MAPA 6: Região chamada Oriente Médio (Afeganistão e Sudão estão inseridos no mapa, com exclusão da Turquia). No detalhe com seta, localização do Líbano.



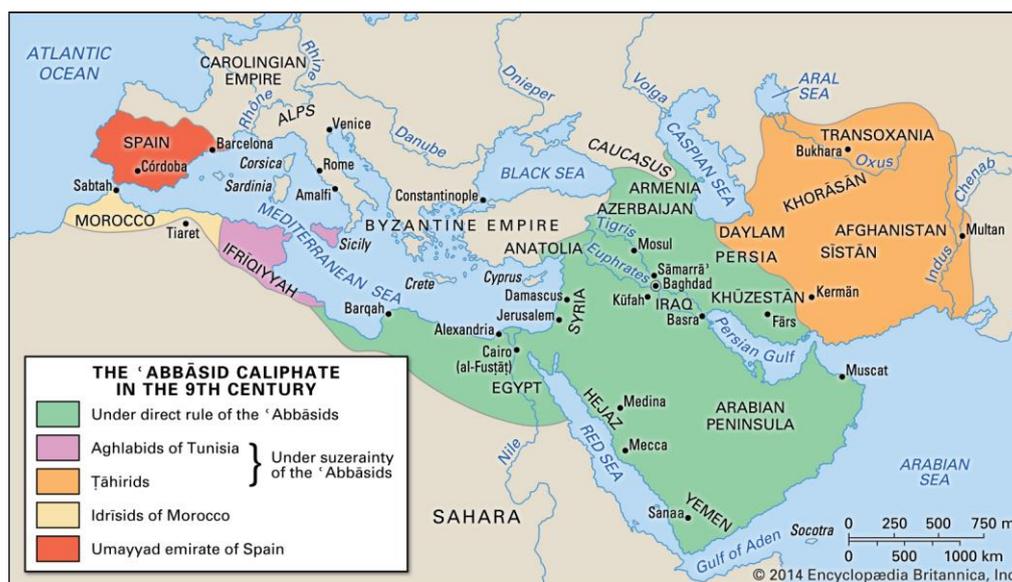
Fonte: Map of Middle East. Member states are as follows. Freepik.com, 2019. Disponível em: <br.freepik.com/vetores-premium/mapa-de-cores-do-oriente-medio-com-nomes-de-estados-membros_3784884.htm>. Acesso em 21/01/2019.

Apesar das divergências acadêmicas sobre quais países realmente comporiam essa região, em geral, os estudiosos tendem a reconhecer que o Oriente Médio seja uma “região de confluência de três continentes (Europa, Ásia e África), berço das primeiras civilizações (Egito, Suméria e Babilônia) e das religiões monoteístas (o cristianismo, o judaísmo e o islamismo).” (VISENTINI, 2014, p. 5).⁹⁷

5.1.1) O SURGIMENTO DO ISLÃ E A DIVISÃO ENTRE XIITAS E SUNITAS

Hoje, mais de 90% da população do Oriente Médio é muçulmana, mas quando esta religião se formou, na Península Arábica, alguns autores estimaram que essa mesma estatística correspondesse ao número de cristãos na região (DEMANT, 2014, p. 16). A situação começou a mudar depois que, no século VII d.C. o profeta Maomé, em árabe, *Muhammad* (570-632 d.C.), unificou os povos árabes dessa península em torno do Islã, a terceira religião monoteísta que viria a se formar nessa região do oriente, em grande medida herdeira das duas anteriores, o judaísmo e o cristianismo (DEMANT, 2014, p. 28).

MAPA 7: Mapa com as áreas dominadas pelo Império Islâmico (Dinastia Abássida) ao longo de sua expansão durante o período medieval.



FONTE: ASMA, Afsaruddin. Caliphate. Encyclopaedia Britannica, inc, 2019. Disponível em: <https://www.britannica.com/place/Caliphate>. Acesso em 21/01/2020.

⁹⁷ Sobre a definição do Oriente Próximo, conferir nota 8.

Os personagens, patriarcas e profetas do judaísmo e cristianismo, tais como Abraão, Isaque, Jacó, Moisés, Jesus, são reconhecidos pelo Corão, o livro sagrado do Islã, como integrantes de um extenso grupo de profetas que teriam recebido, ao longo do tempo, mensagens enviadas por Deus – *Allah*, em árabe, significa estritamente, o Deus. Os seguidores dessas duas religiões, judeus e cristãos, são também referenciados nesse livro sagrado dos muçulmanos⁹⁸ como *povo do livro*. A expansão do Islã fez surgir um grande império, que mais tarde submeteu as áreas do Oriente Médio outrora predominantemente cristãs.

Antes de falecer, o profeta Maomé não deixou prescrita as normas a serem seguidas para a escolha de seu sucessor, o que se tornou um dos principais pontos de discórdia entre aqueles que defendiam que a linha sucessória deveria permanecer dentro do clã familiar do profeta e aqueles que acreditavam que qualquer pessoa próxima a ele poderia sucedê-lo na cadeia de comando do Islã e do império que se formava. A situação se tornou crítica. Familiares do profeta, liderados pelo partido de Ali ibn Abi Talib, primo e sobrinho do profeta, resistiram à liderança que se estabeleceu logo após sua morte. Isso culminou, depois da morte de Ali, na perseguição a seus dois filhos, Hassan e Hussein, que deram continuidade à resistência do pai.

Depois de Hassan ter sido morto, Hussein ibn Ali e as tropas que o seguiam foram massacrados em Karbala, no Iraque. A construção dessa memória de Karbala se dará posteriormente, no século IX, e será responsável por consolidar na memória coletiva do grupo uma perspectiva teológica que sedimentará a principal divisão vivida no mundo do Islã. De um lado, os xiitas, que se colocavam como os defensores da sucessão vinculada a linhagem sanguínea do profeta (*Shi'a Ali*, literalmente, Partido de Ali) e, de outro, os sunitas. O massacre de Hussein por parte do grupo identificado como sunita é lembrado anualmente pelos xiitas no evento conhecido como *Ashura*. Foi neste período de comemorações que chegamos em Khiam, conforme refletirei mais adiante.

Os xiitas se tornaram um grupo relativamente pequeno dentro do Islã e, como tais, sujeitos a perseguições ao longo do tempo. Hoje, correspondem a cerca de 15% dos muçulmanos no mundo, enquanto os sunitas compõem cerca de 85% da totalidade islamita. É premente compreender essa questão, pois Khiam é uma cidade de maioria

⁹⁸ Do árabe, *muslim*, “quem se submete”, o seguidor do Islã (DEMANT, 2014, p. 394).

xiita, assim como o sul do Líbano. Como tal, a região se mostra muito importante para as pretensões e aspiração do Irã em se tornar uma potência regional com poderes para influenciar a condução de alguns países médio-orientais. Isso ocorre porque o Irã é o um país com predomínio de população e governo xiita constituído no Oriente Médio.⁹⁹ Desse modo, faz frente ao poder da Arábia Saudita, a potência regional sunita daquela região. Quando estive no Líbano, observei as tensões relacionadas a essa geopolítica médio-oriental (Irã *versus* Arábia Saudita, xiita *versus* sunita), tanto em Beirute (capital do Líbano) quanto em Khiam.

5.1.2) A DOMINAÇÃO E ADMINISTRAÇÃO DO IMPÉRIO OTOMANO

Conforme mencionei a pouco, os muçulmanos¹⁰⁰ passaram a controlar regiões que antes faziam parte de domínios efetivamente cristãos, norte da África e parte da Ásia. No início da Idade Moderna, em 1516, a dinastia de origem turca dos Seljúcidas passou a controlar essa região, que nesta época já se caracterizava pela convivência de uma variedade de grupos de confissões religiosas diferentes (judeus, cristãos e outros) junto com muçulmanos. Foi nessa data que os otomanos conquistaram a Síria (*Suriya*), também conhecida pela expressão Territórios de Damasco (*Bilad al-Cham*), região que compreendia os atuais territórios do Sudoeste da Turquia, Síria, Líbano, Israel, Palestina e Jordânia (PINTO, 2010, p. 21). O Líbano, portanto, era um território pertencente e controlado pelo governo otomano, a partir de uma série de cidades, dentre elas Trípoli, Beirute, Jerusalém. O território do atual Estado libanês correspondia a várias províncias otomanas.

Um pouco antes da dominação otomana, os árabes-islâmicos que haviam dominado a região garantiram aos cristãos e judeus segurança para sua existência a partir de um princípio contratual chamado de *dhimma*, “*que regulava as condições de não permanência de não muçulmanos em seus sistemas legais e de culto nas terras em que prevalecia o Império Islâmico.*” (MEIHY, 2016, p. 41). Assim, pagando impostos

⁹⁹ Vale lembrar que desde 2005 a intervenção norte-americana estabeleceu um governo no Iraque em que os xiitas, outrora desfavorecidos pelo governo de minoria sunita do qual Saddam Hussein era representante, teriam saído vitoriosos nas eleições, ocupando a maioria das cadeiras do Parlamento e elegendando o Primeiro-Ministro (VISENTINI, 2014, p. 200).

¹⁰⁰ Destaco que, quando me refiro aos árabes, estou lidando essencialmente com grupos humanos cujas fronteiras identitárias são definidas a partir de conceitos etnoculturais e, quando me refiro aos muçulmanos, estou tratando dos seguidores do Islã, portanto, a partir de um conceito essencialmente religioso. O Islã surge entre os árabes e expandiu para diferentes grupos étnicos.

especiais, esses dois grupos, judeus e cristãos, se livrariam da obrigatoriedade da conversão ao Islã. Paulo G. Pinto resume bem essa situação: “*O Império Otomano era um ‘império fiscal’, ou seja, a relação entre o centro administrativo e as províncias dava-se pelo recolhimento de impostos que essas deviam à corte e pela proteção militar recebida da mesma.*” (PINTO, 2010, p. 22-23).

MAPA 8: Extensão do Império Otomano nos séculos XVII e XX.



FONTE: MATACONIS, Doug. Islam and World War One. Outside the Beltway, 2014. Disponível em: <https://www.outsidethebeltway.com/islam-and-world-war-one/>. Acesso em 07/04/2020.

O pacto da *dhimma* permaneceu para grupos de “minorias” – discriminados socialmente em relação aos muçulmanos de forma declarada (MEIHY, 2016, p. 51), mesmo com a dominação do Império Otomano controlado por sultões islâmicos sunitas. Assim, ao longo do tempo, a maior parte da população convertida ao Islã se encontrava nos espaços urbanos, sobretudo nas regiões portuárias, locais “*onde a sobrevivência estava mais diretamente vinculada ao prestígio social do indivíduo em relação aos poderes oficiais do Império Islâmico.*” (MEIHY, 2016, p. 51).

Comunidades de judeus e cristãos mais resistentes à integração e conversão ao Islã ficaram historicamente instaladas em regiões rurais do Líbano, como no Vale do Bekaa e nas cadeias montanhosas do Monte Líbano, que não atraíam a atenção do Império Otomano (PINTO, 2010, p. 23). Dessa situação, começou a se formar uma particularidade

que mais tarde seria articulada pelas potências estrangeiras, sobretudo pela França, e por alguns grupos libaneses, como os cristãos maronitas¹⁰¹, com o fim de justificar a especificidade de um território predominantemente cristão (Líbano) dentro de uma região essencialmente muçulmana (Síria). E não demorou para que tanto as intervenções dos otomanos quanto das potências europeias, sobretudo França e Inglaterra, aumentassem as divisões entre os grupos que viviam na região montanhosa do Monte Líbano, fundamentalmente cristãos, e aqueles que viviam no restante do território sírio, muçulmanos.

MAPA 9: Em destaque, o Vale do Bekaa, região onde se estabeleceu maior presença de cristãos.



Fonte: SPENCER, Richard. Lebanon wants to send 1.5m war refugees back. The Times, 2017. Disponível em: <https://www.thetimes.co.uk/article/lebanon-wants-to-send-1-5m-war-refugees-back-vcwbjcf2m>. Acesso em 19/11/2019.

Quando o Império Otomano fez do Líbano, em 1861, uma província autônoma “que ocupava as regiões majoritariamente cristãs do território que hoje é o Monte Líbano”, denominado *Mutassarifiyya* (PINTO, 2010, p. 32), tais potências puderam promover dentro do Império, com mais liberdade, uma maior preparação intelectual e

¹⁰¹ Os maronitas são uma comunidade de cristãos que se refugiou no Monte Líbano sob a liderança do santo Maron, onde conseguiram manter certa autonomia mesmo depois da dominação muçulmana naquela região.

técnica dos cristãos de modo geral, o que acarretou a longo prazo o empobrecimento progressivo dos muçulmanos (MEIHY, 2016, p. 54). Isso aconteceu depois de uma intervenção francesa em Beirute, em 1860, para frear os massacres empreendidos por drusos¹⁰², proprietários fundiários, e camponeses cristãos maronitas no Monte Líbano e em Damasco. Tal condição abriu espaço para uma maior influência francesa na região, mais vinculada aos grupos confessionais cristãos maronitas.

5.1.3) O MANDATO FRANCÊS NA SÍRIA E A CRIAÇÃO DO LÍBANO CRISTÃO

Com a derrota do Império Otomano ao final da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), oficializou-se uma divisão dessa parte do Império a partir daquilo que já havia sido objeto de um acordo firmado entre França e Inglaterra desde 1916. Denominado Acordo *Sykes-Picot*, os dois países decidiram dividir as regiões árabes otomanas em áreas que estariam, ao fim do conflito, sobre seus controles. Assim, a Inglaterra criou os mandatos¹⁰³ da Palestina, Transjordânia e Iraque; já a França, os do Líbano e da Síria (PINTO, 2010, p. 40).

A partir do Acordo *Sykes-Picot*, a França assumiu o controle político no Líbano e deu continuidade a esse tipo de ação política que privilegiava os cristãos do Monte Líbano em detrimento do restante do território sírio. Ao mesmo tempo, empreendeu uma série de políticas no sentido de conceder cada vez mais autonomia ao Líbano, ocupado predominantemente por cristãos maronitas, em relação ao restante do território sírio, habitado predominantemente por muçulmanos (TRUZZI, 2009, p. 27).

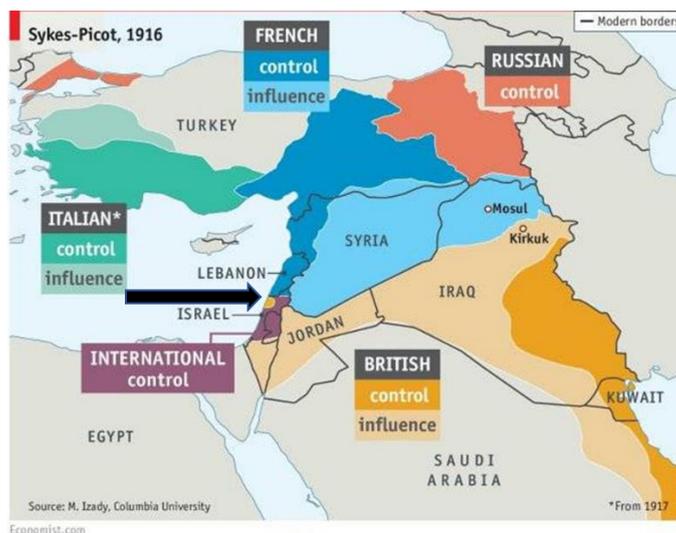
No nosso segundo dia em Kham, Ali Abou Abbas nos levou para conhecer a cidade e suas redondezas. Quando chegamos próximo de uma de suas fronteiras mais ao sul, ele nos apontou o lugar onde estaria o antigo limite entre as possessões inglesas e francesas – no mapa anterior, esta região está indicada pela seta. Percebe-se que a memória do Acordo *Sykes-Picot* continua viva por meio desses marcos em Kham. A percepção de que as potências estrangeiras foram responsáveis por diversas divisões

¹⁰² Os drusos são uma comunidade religiosa na Síria, Líbano e Israel, originadas a partir de uma dissidência do xiismo.

¹⁰³ Os mandatos eram territórios coloniais que permaneceriam temporariamente debaixo do jugo de uma potência responsável por “prepará-la” para se tornar um país autônomo, condição chancelada pela Liga das Nações.

dentro do território libanês, não somente no campo da política, mas no social, étnico e religioso, também é muito presente nas narrativas.

MAPA 10: Mandatos e áreas de influência dos países vencedores da Primeira Guerra Mundial, junto com as divisões que empreenderam sobre as antigas fronteiras do Império Otomano. Observa-se na fronteira sul do atual território libanês, administrado pela França, uma pequena área, onde está atualmente Israel, à época sob o controle da Grã-Bretanha.



FONTE: Unintended consequences: The Sykes-Picot carve-up led to a century of turbulence. Economist.com, 2016. Disponível em: <https://www.economist.com/special-report/2016/05/12/unintended-consequences>. Acesso em 22/01/2020.

Para Oswaldo Truzzi, tanto nos quatro séculos de domínio otomano, quanto na posterior intervenção francesa, nos vinte e cinco anos em que a região permaneceu como seu protetorado, reinou o princípio político fundamental de dividir para dominar: “naquela região do planeta, isso equivaleu ao fomento de discórdias entre os diferentes grupos étnicos e religiosos, que via de regra constituíram um motivo adicional para a emigração, sobretudo de cristãos.” (TRUZZI, 2009, p. 30).

Durante seu mandato, a França encontrará significativa resistência dos cristãos ortodoxos sírios, “bastante comprometidos com o nacionalismo árabe” e com os russos, com quem mantinham “laços históricos” (PINTO, 2010, p. 88). No ano de 1926, a potência mandatária separou do território sírio o Vale do Bekaa e alguns territórios da costa do Mediterrâneo povoados por muçulmanos, unindo-os ao Monte Líbano, criando assim o Grande Líbano – um Estado separado da Síria e dominado por uma maioria cristã (PINTO, 2010, 88).

MAPA 11: Mapa com os limites territoriais da Turquia destacados pela cor laranja e a Síria, na cor roxa. Observe que o Líbano não se encontra destacado do território sírio, como um país independente. Ele faz parte do que era conhecido como Grande Síria ou *Grã-Síria* (TRUZZI, 2009, p. 29).



FONTE: BARTHOLOMEW & SON, John. Turkey and Syria, 1944. Disponível em: <https://www.antiquemapsandprints.com/turkeylevant-syria-lebanon-unified-palestine-iraq-transjordan-cyprus-1924-map-197048-p.asp>. Acesso em 07/04/2020.

A Síria nunca aceitou essa “*cirurgia territorial*” e negou, por muito tempo, a existência separada do Líbano (DEMANT, 2014, p. 94). Mesmo depois da independência desses territórios que antes faziam parte da *Grã-Síria* (Líbano, Jordânia, Palestina), o país ainda tem dificuldades de reconhecer essas independências (DEMANT, 2014, p. 217), motivo pelo qual a Síria somente deixou as terras libanesas recentemente, tempos depois do término de sua última Guerra Civil, no ano de 2005.

A política francesa, apoiadas por lideranças cristãs maronitas do Monte Líbano, caminhou no sentido de criar uma representação de um território libanês em tudo diferente do mundo árabe da região. Ao se referir a esta questão, Claude Hajjar destaca o seguinte:

Para tentar conquistar o “status” de Estado, o cidadão do Líbano fazia questão de frisar a diferença entre sírios e libaneses e, muitas vezes, entre muçulmanos e cristãos. O libanês cristão, em verdade, devia à

catequização das igrejas europeias o fato de ter frequentado a escola antes do cidadão sírio ou do muçulmano do Líbano. No entanto, eles sempre colocavam essa diferença na origem e depreciavam aquele que não era “civilizado” como eles (...). Portanto, esse preconceito existe e *o comportamento divisionista é sentido pelos libaneses como necessário para firmar sua identidade nacional, separada do sírio. Esta é a forma de constituir um corpo para este novo Estado e isolá-lo de seu continente.* (HAJJAR, 1985, p. 37-38, grifos meus).

Em meio a pluralidade de referências identitárias no Líbano, sejam elas religiosas (com suas 18 comunidades confessionais reconhecidas oficialmente pelo Estado, entre cristãos, muçulmanos, drusos de diferentes ritos), nacionais (sírio, libanesa, palestina) ou étnicas (árabe), é possível observar uma intensa articulação hierárquica entre esses referenciais. Aquilo que inicialmente diferenciava apenas os cristãos maronitas dentro do conjunto de povos árabes da região, agora se estende para todo o espectro religioso que passou a coexistir num mesmo espaço denominado nacional, o território libanês. Hoje, cristãos e muçulmanos *libaneses*, com quem estabeleci diálogo no Líbano, mencionam uma pretensa unidade identitária para o grupo (ser libanês), ao mesmo tempo que utilizam essa construção para se diferenciarem de seus congêneres médio-orientais. Mas nem sempre foi assim. No início do século XX, os cristãos libaneses buscaram nos referenciais da história fenícia uma forma de se distanciarem dos muçulmanos identificados com a cultura árabe.

Tendo em vista que para os muçulmanos o que há de relevante para a história da região começa com o surgimento do profeta Maomé, *os cristãos, e em particular os maronitas*, num movimento iniciado entre as duas guerras no Líbano, *passaram a louvar suas origens fenícias ainda anteriores a Maomé, negando assim sua filiação árabe (...)* Verdadeiro ou não, o relevante é que o apelo à origem fenícia lhes é bastante conveniente em termos da construção e da manipulação da própria identidade da colônia: ela os distingue dos muçulmanos, coloca-lhes no sangue as habilidades do comércio e o gosto pela aventura (os fenícios foram hábeis navegadores, estabelecendo rotas comerciais por todo o Mediterrâneo) e, de quebra, dá-lhes sociedade numa das invenções mais importantes da civilização: o alfabeto. (TRUZZI, 2009, p. 115).

A construção dessa identidade se deu tanto na diáspora quanto dentro do próprio território libanês, a partir do Tratado de Lausanne (1923), acordo assinado pelos países vencedores da Primeira Guerra Mundial com a recém-criada Turquia, herdeira do extinto

Império Otomano. Por ele, todo imigrante que não quisesse ser considerado cidadão turco deveria, no espaço de dois anos, optar pela nacionalidade correspondente ao seu território de origem (PINTO, 2010, p. 86). Isso desencadeou na diáspora o engajamento dos imigrantes nos projetos nacionalistas de seus respectivos territórios. O caráter transnacional dessas comunidades fez com que os cristãos maronitas no Brasil se posicionassem a favor do projeto nacionalista libanês, cuja identidade se codificava, naquele momento, na especificidade fenícia daquela região.

Conforme explicarei mais à frente, enquanto os cristãos forem maioria naquele território, essa identidade predominantemente cristã será relativamente aceita na região, ao mesmo tempo em que os referenciais árabes serão rejeitados na composição da etnicidade libanesa. Entretanto, depois da transformação demográfica do Líbano, com os muçulmanos constituindo a maioria da população e de saírem em ondas para a diáspora, a partir da década de 1950, estes imigrantes ressignificarão os principais elementos dessa narrativa que tende a rejeitar a etnicidade árabe-muçulmana para o Líbano.

Dando passos mais concretos no sentido de transformar o Líbano em uma unidade política em separado da Síria, em 1926 a França adotou nesse território a primeira Carta Constitucional, de natureza provisória, com caráter liberal, já que baseada na constituição francesa de 1875 e na constituição belga. A partir daí, mesmo contrário a organização das unidades confessionais, o Líbano passou a ser considerado um Estado unitário, tendo a língua árabe como oficial e o francês, como segunda língua, anulando a identidade nacional multiétnica através de “*canetadas constitucionais*.” (MEIHY, 2016, p. 58).

Para conseguir dar legitimidade para o projeto de dominação francesa, o que implicaria em conceder de forma legítima maior poder para os cristãos maronitas em detrimento aos diversos outros grupos confessionais, os franceses lançaram mão da “*legitimidade científica do cálculo demográfico*” que “*seria um modo de construir um discurso de autoridade que autenticaria o controle político do país pelos maronitas*.” (MEIHY, 2016, p. 58). Sendo assim, organizaram um censo em 1932 que:

(...) foi uma estratégia legal [e científica] para transformar os maronitas em maioria populacional, repudiando um passado de poder político islâmico (...) A construção de um Líbano cristão e ocidentalizado seria a garantia de que o país seguiria a trajetória de sucesso que muitas nações cristãs da Europa tiveram historicamente, e para isso era importante provar que os cristãos eram uma maioria

populacional que reivindicava de forma justa o controle político do novo Estado libanês. (MEIHY, 2016, p. 58, grifo meu).

É um flagrante caso de um instrumento de ação pública que, justamente, por criar “efeitos de verdade” (LASCOUMES; LE GALÈS, 2012, p. 33), foi adotado pelos franceses para poder legitimar e autenticar maior poder ao grupo confessional que lhe garantia mais apoio (cristãos maronitas), em detrimento de todos outros (sunitas, xiitas, drusos, cristãos ortodoxos), mesmo que isso não tenha sido tão bem-sucedido, conforme se esperava.

5.1.4) O LÍBANO INDEPENDENTE, A QUESTÃO PALESTINA, A VIRADA DEMOGRÁFICA DO PAÍS E A CRIAÇÃO DO HEZBOLLAH

A estratégia do censo não obteve êxito e comprometeu ainda mais a situação do Líbano, pois não levou em consideração que os cristãos maronitas não estavam todos a favor do governo francês. Não eram um grupo homogêneo. Isso, associado a pressões e outras questões políticas, desencadeou o processo que culminou com a independência do país, em 1943, e a formação de um Pacto Nacional. Este pacto estabeleceu a ‘participação’ de *todas* as elites políticas *no* Estado independente e sedimentou as identidades confessionais no campo político e, sobretudo, sob a liderança dos maronitas. Neste último caso, fizeram isso utilizando-se do mesmo argumento empregado no contexto do censo populacional realizado em 1932.

O projeto que surgiu do Pacto deu origem ao que se chama no Líbano de *democracia consensual* (MEIHY, 2016), onde, dentre outras particularidades, o cargo de presidência da República seria destinado a um membro da elite maronita, a presidência do Conselho de Ministros (Primeiro-Ministro) a cargo dos muçulmanos sunitas e a presidência do Parlamento destinada a uma terceira elite confessional, a dos muçulmanos xiitas. De um jeito ou de outro, o que temos nesse grande projeto nacional libanês é uma “tentativa original de garantir à comunidade maronita sua condição de maioria político-administrativa, em resposta aos anos de segregação social que permitiram massacres e preconceitos contra os cristãos na região do Líbano.” (MEIHY, 2016, p. 61).

O discurso que procurava legitimar o poder dos maronitas se esgotou nos anos 1970, com a nova composição demográfica do Líbano e pela forte atuação de uma “classe

média muçulmana sunita e xiita, barulhenta e radicalizada politicamente em torno da Questão Palestina.” (MEIHY, 2016, p. 66). A isso, associavam-se diversos outros fatores, em especial, os constantes conflitos entre os presidentes da República, cristãos maronitas, e primeiros-ministros, muçulmanos sunitas, que acabou levando o país para a Guerra Civil, de 1975 aos anos 1990. Segundo Murilo Meihy:

A lista dos fatores que dividiam politicamente a sociedade civil libanesa em 1975 era gigantesca, porém não há dúvidas de que a Questão Palestina, as animosidades entre posições de ‘esquerda’ e ‘direita’ no Líbano da Guerra Fria e o fracasso do Pacto Nacional compunham o núcleo das hostilidades. (MEIHY, 2016, p. 69).

De fato, foram diversos atores e complexos interesses, recentes ou antigos, que estiveram em jogo durante o período da Guerra Civil libanesa. Em 1948, com a criação do Estado de Israel e os conflitos que se seguiram entre este país judeu e os países árabes vizinhos, os problemas na região intensificaram, passando a exercer influência direta nos rumos do conflito libanês, mais diretamente no Sul, onde se encontra Khiam. Foi para essa região que aproximadamente 120 mil palestinos buscaram refúgio, ao serem expropriados de suas terras, a partir do estabelecimento do Estado de Israel.

O sul do Líbano se transformou em um importante palco para hostilidades bélicas com o norte de Israel, passando a sofrer incursões armadas israelenses em seu território. A Organização para a Libertação da Palestina (OLP) foi criada em 1964 para defender a criação de um Estado Palestino, ao mesmo tempo em que não reconhecia a existência do Estado de Israel. Pouco depois, passou a adotar medidas de guerra contra as forças israelenses a partir de suas instalações na Jordânia. Em 1970, a OLP foi expulsa deste país, vindo a se refugiar no Líbano, onde estabeleceu quartel-general na capital, Beirute (SMITH, 2008, p. 64).

O gradativo aumento do domínio da OLP sobre o território libanês fez com que a Síria também entrasse no conflito, intervindo no país em 1976.¹⁰⁴ O ano de 1982 seria marcado pela invasão de Israel ao Líbano, a expulsão da OLP e da criação do partido do Hezbollah por Guardas Revolucionários iranianos. O Hezbollah aumentou seu capital

¹⁰⁴ De onde saíra somente 15 anos depois do término da Guerra Civil libanesa, em 2005, mesmo assim, a contragosto, debaixo de pressão internacional, depois de investigações independentes concluírem que ela estivera envolvida no assassinato do Primeiro-Ministro libanês Rafik Hariri (SMITH, 2008, p. 65).

político no sul do Líbano, com a resistência empreendida contra o domínio israelense na região. Além disso, passou a situar o sul do Líbano no centro de um contexto geopolítico maior, a partir do momento em que começou a receber recursos e armamentos do Irã.

A República Islâmica do Irã é fundamentada em um governo xiita que pretende, por meio de patrocínios a partidos como o Hezbollah, promover-se como uma liderança regional no Oriente Médio. Para isso, ela se propõe a: (1) lutar contra os interesses e combater diretamente o Estado de Israel; (2) fazer frente ao poderio da monarquia secular da Arábia Saudita (sunita); (3) promover-se como uma potência regional e exportar a revolução islâmica xiita, responsável por ter derrubado a monarquia secular que até 1979 havia governado o Irã com o patrocínio dos Estados Unidos (VISENTINI, 2014, p. 214-215). Apesar de serem considerados como um grupo terrorista xiita pelos Estados Unidos e a União Europeia, veremos que a imagem do Hezbollah, mesmo entre cristãos libaneses, costuma não ser negativa, pois se colocaram como um grupo de resistência capaz de fazer frente às pretensões imperialistas israelenses em seus territórios. Conforme mostrarei adiante, isso concede a eles legitimidade política no país e reiterados apelos dentro da política de memória construída na cidade de Kham, que é também explorada pela indústria turística diaspórica levada a cabo pelo Estado Libanês.

Depois de 15 anos, o desfecho da Guerra Civil libanesa veio quando as diversas milícias em conflito assinaram o Acordo de *Taif* (1989) que, em linhas gerais, representou uma reconfiguração do Pacto Nacional de 1943. Pelas novas regras: (a) houve a diminuição dos poderes do Presidente em favor do Primeiro-Ministro e do Presidente do Parlamento; (b) estabeleceu-se uma divisão igualitária das cadeiras do Parlamento entre cristãos e muçulmanos; (c) implementou-se a distribuição paritária de ministérios entre todos os grupos confessionais do país (antes eram privilegiados cristãos e muçulmanos) (MEIHY, 2016, p. 74).

Ao longo desse processo repleto de complexidades geopolíticas, étnico-religiosas e econômicas, vários atores estiveram envolvidos em conflitos e ganharam força no território libanês: Israel, Síria, refugiados palestinos, Hezbollah, Irã, Arábia Saudita. Além disso, não podemos esquecer das consequências desses eventos para a diáspora libanesa, sobretudo para aquela que se processou no sul do Líbano, onde me deterei com mais atenção a partir de agora.

5.2) A DIÁSPORA NO SUL DO LÍBANO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX

A maior parte do contingente de emigrantes que deixou a Síria e o Líbano buscou como destino os Estados Unidos e depois, a depender das fontes consultadas, Argentina e Brasil, com a imigração árabe se colocando como o sétimo maior fluxo migratório estrangeiro no Brasil no final da primeira metade do século XX (PINTO, 2010, p. 50). O fluxo que começou por volta de 1890 se estendeu por todo o século XX, não havendo consenso entre pesquisadores sobre cada uma das fases que o compõe.

Claude Hajjar divide esse fluxo em duas grandes etapas, com três levadas imigratórias cada uma (HAJJAR, 1985, p. 86-87). Já André Gattaz, divide o fluxo em quatro etapas distintas, localizadas num período que vai de 1880 a 2000 (GATTAZ, 2005, p. 77-78). A primeira, associada ao domínio otomano, seguiu de 1880 a 1920, e foi gerada sobretudo por cristãos descontentes com os efeitos da política desse império, quando teriam saído, em massa, das regiões do Monte Líbano, de Zahle, do Vale do Bekaa e do Sul do Líbano. A segunda, do período do Entreguerras, 1920 a 1940, ainda marcada pelo desejo do enriquecimento dos imigrantes e pelo trabalho como mascates no Brasil. Nessas duas primeiras fases haveria o predomínio de imigrantes cristãos.

A terceira fase corresponderia ao Líbano independente (1945 a 1975) e seria caracterizada pelas crises políticas internas e pela situação econômica que se seguiu na região após a Segunda Guerra Mundial. Esse seria o momento que corresponderia ao aumento significativo na proporção de muçulmanos emigrantes, tanto de origem urbana quanto rural. Por fim, a quarta fase se relaciona a Guerra do Líbano, de 1975 a 2000, quando a queda das atividades e perspectivas de melhorias econômicas se somou às inseguranças geradas pelas perseguições políticas e sectárias. Não muito diferente disso, Roberto Khatlab divide o movimento migratório em sete etapas (KHATLAB, 1999, p. 43-44).

O consenso entre esses autores se encontra no fato de todos perceberem uma mudança no padrão dos grupos que chegaram no Brasil a partir de 1950, quando a maior parte deles era de libaneses muçulmanos, sunitas e xiitas, vindos sobretudo de áreas mais ao sul do Líbano (PINTO, 2010, p. 134). As principais famílias que chegaram em Paracatu neste período vieram da cidade de Khiam, no sul do país. Todos eles, muçulmanos xiitas.

5.2.1) OS MOTIVOS QUE DESENCARDEIAM A DIÁSPORA NO SUL

Os motivos do aumento no número de muçulmanos na diáspora libanesa devem ser buscados dentro do próprio contexto político, econômico e social do país, nas relações diretas que isso tem com os conflitos regionais e também nas dinâmicas que posicionam o país como fornecedor de mão de obra no contexto do capitalismo médio-oriental. Para Oswaldo Truzzi, uma sucessão de conjunturas sociais, políticas e econômicas explicaria porque muçulmanos de maneira geral passaram a superar os grupos cristãos que, até então, compunham o maior número de imigrantes a deixar o Líbano. Entre essas conjunturas, ele enumera as seguintes:

A depressão econômica que atingiu regiões mais atrasadas do Líbano após a Segunda Guerra Mundial; falta de perspectivas para os jovens, residentes em regiões preponderantemente rurais, como o Vale do Bekaa ou pequenas aldeias ao sul do Líbano, onde conflitos político-religiosos eram mais presentes; a eclosão da guerra civil libanesa entre 1975 e 1991; e o conflito entre Israel e o Hezbollah do qual o Líbano foi cenário. (TRUZZI, 2009, p. 297).

Outros autores e autoras já haviam mencionado a relação desigual de países como o Líbano, Jordânia, Egito e Síria, com potências petrolíferas do Golfo Pérsico. Uma relação capitalista em que se colocavam de forma periférica dentro de um sistema de fornecimento de mão de obra barata para esses países mais ricos da região. É o que informa a autora Claude Hajjar em seu estudo na década de 1980:

Muitos desses cidadãos optam ainda pela migração dentro das nações árabes do Golfo, muito atraentes e tentadoras pelo grande fluxo de petrodólares que oferecem e pela necessidade de mão-de-obra (sic) especializada e semi-especializada que esses Estados têm necessidade de empregar devido ao grande progresso que neles está se processando. (...) O exercício dessa formação [estudantil e profissional fora do país] acaba por conduzir o jovem profissional árabe da Síria e da Palestina para os países árabes do Golfo, onde o seu potencial é aproveitado. (HAJJAR, 1985, p. 122)

Estudos mais recentes revelaram como essas *petromonarquias* (VISENTINI, 2014), como são chamadas algumas dessas potências regionais, também lançaram mão

desse instrumento, contratação de mão de obra, para se promoverem no Oriente Médio. Utilizam como estratégia de suas políticas externas no sentido de aumentar seus poderes pela ampliação de suas esferas de influência “*pois países com regimes amigos eram privilegiados como local de recrutamento de trabalhadores (que remetiam importantes receitas para suas famílias e países de origem).*” (VISENTINI, 2014, p. 28).

Os dados da diáspora nesses países são impressionantes. Nos Emirados Árabes Unidos, 80% da população é formada por imigrantes. No Kuwait, o número de estrangeiros é cinco vezes maior que a de nativos. Já o Qatar conta com apenas dois milhões de habitantes, o que lhe garante o maior PIB per capita do mundo (VISENTINI, 2014, p. 190, 192 e 197). Muitos de Khiam seguiram caminho em direção a esses países (Emirados Árabes, Kuwait, Arábia Saudita e Qatar). “*Não havia trabalho. Muitos foram para o Kuwait. Havia muitos do Khiam por lá*”, disse Bassam Kanso. Seu tio, o senhor Mohamad Abou Abbas, durante a etapa de pesquisa no Brasil, relatou como funcionava a seleção e contratação da mão de obra em Khiam. Narrativa longa, optei por incluir na tese suas lembranças e interpretações sobre o tema, pois ela enseja debates de várias naturezas.

Ainda ontem estava aqui na loja lembrando de algumas histórias e contando para minha filha. *Meu pai morava na Arábia Saudita e minha mãe no Líbano. Ele trabalhava na construção civil porque esse país não tinha nada! Nada mesmo: não tinha pedreiro, carpinteiro, nada.* Funcionava assim: quando você vai construir um prédio ali, você primeiro vai até o governo e diz quantas pessoas vai precisar para executar aquela obra. Então, *o governo traz a mão de obra de outros países (mas nunca de um só).* Buscava mão de obra no Egito, Síria, Líbano, Jordânia. Então, *era comum trabalhar pessoas de todas essas nacionalidades em uma única obra.* Dois conhecidos do meu pai que moravam numa cidade vizinha à minha, ficaram responsáveis por selecionar os libaneses que seriam enviados para trabalhar em uma dessas obras. O governo pediu para eles selecionarem 11 pessoas. Como eles eram muito amigos de meu pai, me levaram com apenas 16 ou 17 anos. Eles disseram que me levariam para cozinhar para os outros funcionários, pois o trabalho ali seria muito duro. Com um mês de trabalho, eu estava trabalhando com a mesma dedicação (...)

Havia dois prédios de um mesmo proprietário, um do lado do outro. Só que uma firma pegou um e a nossa pegou o outro. Em quatro meses nós já tínhamos levantado quatro andares enquanto o outro não tinha saído do chão. Reuni a turma que trabalhava comigo e disse: - “*Amanhã nenhum de nós vai trabalhar*”. Eles reclamaram assustados, preocupados, mas eu disse: - “*Deixa por minha conta*”. No outro dia, o engenheiro chegou e nós estávamos todos sentados. Ele perguntou o que estava acontecendo. Então, eu expliquei: - “*Doutor, olha a*

diferença entre esses prédios. O nosso está com esse crescimento e desempenho porque não paramos! Estamos trabalhando dia e noite sem parar! Nós temos família, doutor!” [risos]. Todos olharam para mim nesse momento e começaram a rir, porque eu era um adolescente usando o discurso de um adulto: “Nós temos família”!

O dono da obra era um sheik árabe formado nos Estados Unidos. O sheik mandou me chamar e me questionou: - “Porque você parou o serviço? Aqui não é o Líbano, não! Você assinou o contrato, agora tem que cumprir”. Eu resisti a ele, não concordei. Disse que não colocaria um prego naquela obra caso aquilo não mudasse, nem mesmo se a polícia tentasse me obrigar. O sheik tinha quatro seguranças. Achou uma afronta, um desrespeito, a forma como eu falei. Então, ele ordenou aos policiais: - “Peguem ele!”. Eu era menino. Saí correndo. Corria mais que um carro. Eles não conseguiram me pegar. Mas no outro dia, chegaram na obra, me prenderam e me levaram para a delegacia. Nesse país, todo mundo era de fora: policiais, soldados, médicos, todos de fora. O tenente veio e expliquei a mesma história para ele (o motivo que nos fez parar o serviço). De novo, ele falou a mesma coisa: - “Meu filho, aqui não é o Líbano. Ou você cumpre a lei ou vai para cadeia”. Falei com ele que preferia ficar na cadeia sem trabalhar do que trabalhando daquela forma na firma. Mas ele me aconselhou a assinar um documento na delegacia de que me comprometia a continuar trabalhando. Tive que fazer isso para ele me liberar. Voltei para obra e continuei insistindo com o engenheiro, explicando a ele que pegamos aquela obra por um valor muito barato e que não tínhamos condições de continuar trabalhando. Ele foi até o sheik, conversou com ele novamente e depois voltou dizendo que ele havia concordado de aumentar nosso salário [Risos]. Nós enxergamos mais longe. O sheik era muito racista. Ele queria nos explorar. Por isso, eu não podia ficar calado. Ele tinha que nos respeitar, nos dar valor! (...) Esse pessoal tem muito dinheiro. São os maiores produtores de petróleo do mundo e é só uma família que controla tudo aquilo. E ainda fica pagando pouco os funcionários! Além disso, o sheik ainda era respeitado porque tinha estudado nos Estados Unidos. Foi depois dessa experiência que fui para o Kuwait. E depois para o Brasil. (Mohamad Hassan Abou Abbas, grifos meus).

A narrativa do senhor Mohamad Abbas explicita a dinâmica desigual das relações capitalistas estabelecidas entre os países da região. Também revela a forma como os moradores da cidade de Khiam se espalharam por vários países do Oriente Médio e, mais tarde, para outros continentes. A natureza das relações estabelecidas nesses lugares expressava extrema desigualdade, apesar de observarmos espaços para resistências, conforme percebido na forma como o senhor Mohamad liderou o grupo no processo de negociação pelo aumento dos valores pagos por seus serviços.

Por outro lado, essa dimensão desigual das relações capitalistas também se reproduz no Líbano, e em Khiam, quando este se posiciona como destino ou receptor de um tipo de mão de obra específica de países africanos e, em menor grau, de alguns

asiáticos. Trabalhadoras da Etiópia, Nigéria, Filipinas constantemente são encontradas ocupando o espaço do trabalho doméstico no Líbano. Observei que as famílias de maior poder aquisitivo mantêm empregadas domésticas estrangeiras trabalhando em suas casas – muitas não entendiam o árabe e nem uma única palavra do inglês. Conhecemos algumas da Etiópia e da Nigéria em Khiam e, em Beirute, vimos várias que haviam chegado das Filipinas.

É interessante notar ainda que, em dado momento da viagem, notei a ausência de cachorros no sul do Líbano. Depois soube que uma determinada tradição do Islã o considera um animal impuro e, por isso, só percebi a presença de gato por onde quer que passássemos¹⁰⁵ com predomínio de moradores muçulmanos – em Khiam não encontramos um único cachorro. E, no entanto, em Beirute, encontramos muitas dessas funcionárias referidas no parágrafo anterior passeando com os cães de seus patrões. Então, logo os identificávamos como cristãos.

Apresentei a Ola Abou Abbas minhas considerações sobre isso, destacando a possibilidade de haver aí uma contradição: apesar de afirmarem não haver muitos empregos, muitos contratavam trabalhadoras domésticas no estrangeiro. Ela explicou que as libanesas não têm essa cultura de fazer trabalhos domésticos em outras casas que não sejam as suas e explicou que, de fato, isso é bem comum no país. Contou que existem agências no Líbano e nos países de origem dessas trabalhadoras. Mas foi muito crítica ao se referir a esse modelo de trabalho. No seu entendimento, apesar de receberem salários corretamente, assumiriam quase uma condição de escravas durante a vigência do contrato. Ela explicou:

Isso acontece porque aqui ninguém quer trabalhar como doméstica. A própria pessoa não quer esse tipo de trabalho. Então, existem agências aqui no Líbano e lá, nesses países, responsáveis por intermediar esses contratos e por trazer essas trabalhadoras. Funciona como se você estivesse adquirindo um bem. Você praticamente compra a empregada. Você paga 2 mil dólares para a agência e paga para ela 200 dólares por mês, com ela morando em sua casa. Você renova o contrato a cada 3 anos. Caso ela não queira permanecer com você, então você precisa pagar novamente os 2 mil dólares para a empresa para que ela traga uma nova empregada para você. (Ola Abou Abbas).

¹⁰⁵ Lembro que minha esposa me acompanhou durante a pesquisa de campo no Líbano. Em diversos momentos, não me refiro exclusivamente às minhas impressões, mas às que tivemos juntos, como no caso em questão.

Além dos problemas apresentados por esta e outros narradores acerca do emprego, os conflitos nas fronteiras com a Síria e Israel, associados com as disputas de poder interno no Líbano, também estão entre os principais motivos que desencadearam o fluxo emigratório da população muçulmana nessa região, a partir da década de 1950. Estabelecido em 1943, visando ao equilíbrio entre as forças políticas dos grupos muçulmano-sunita de Beirute e cristão-maronita do Monte Líbano, o Pacto Nacional, referido anteriormente, fundamentou a distribuição de cargos políticos no Líbano para grupos confessionais a partir da estimativa numérica. Sendo assim, *“a supremacia cristã foi reconhecida na decisão de eleger um maronita como presidente e de estabelecer uma razão de seis deputados cristãos para cinco muçulmanos no Parlamento”*, além de ainda garantir para este grupo cristão a direção de importantes postos da administração pública, como a da Segurança Pública e do Serviço de Inteligência do Exército (GATTAZ, 2012, p. 45). Os motivos que asseguraram certo equilíbrio interno nos anos posteriores foram os mesmos a levar o país para a Guerra Civil entre os anos de 1975 a 1990.

O conflito entre israelenses e palestinos envolveu diretamente o Líbano e mais intensamente seu território ao sul, para onde acorreram grandes contingentes de refugiados palestinos, haja vista a OLP também ter se instalado lá depois de sua expulsão da Jordânia. Além disso, a comunidade muçulmana já havia superado em termos numérico em muito à cristã e, não obstante ter havido o crescimento numérico da população xiita, estes continuavam sub-representados na política libanesa (GATTAZ, 2009, p. 49). Tudo isso acabou desencadeando a Guerra Civil e, por conseguinte, novas ondas migratórias para o exterior.

É temerário qualificar esse conflito ao longo desses quinze anos como essencialmente uma guerra civil, uma vez que ao longo dele, especialmente entre os anos de 1978 e 1982, o Líbano foi invadido pelos vizinhos Síria e Israel. Este último, com claros objetivos expansionistas e estratégicos, pois intencionava combater a OLP no sul do país. Esta região se tornou então uma terra de conflitos intensos, em função da oposição entre o Hezbollah, guerrilha de resistência islâmica libanesa, e a milícia Exército do Sul do Líbano (ESL) que agia sob instruções e comandos de Israel. *“Esta situação perdurou até maio de 2000, quando o movimento Hizbollah conseguiu impor aos israelenses uma retirada unilateral e provocou a desarticulação do ESL.”* (GATTAZ,

2009, p. 53). Os períodos de intensificação desses conflitos desencadeavam o aumento do fenômeno da emigração na região.

5.2.2) AS CONSEQUÊNCIAS DAS GUERRAS E DA DIÁSPORA NO SUL

As consequências de tudo isso podem ser percebidas visualmente, nas marcas impressas na própria cidade, quanto sentidas nas experiências cotidianas. Enquanto descíamos para o sul, vimos alguns sírios e passamos ao lado de dois campos de refugiados palestinos que, segundo Mahmoud Rkein, datam da época da criação do Estado de Israel, em 1948. Bassam Haddad afirma que existem no Líbano mais de 500 mil palestinos vivendo em alguns campos, espalhados por diferentes lugares, morando em ambientes que lembram as favelas no Brasil. *“Essas pessoas têm terras e outras propriedades na Palestina. Mas tiveram de fugir na época de 1948 com medo dos massacres. Saíram pensando que voltariam para sua terra, mas já se passaram 61 anos e até hoje não retornaram.”* (Bassam Jameel Haddad).

FOTO 46: Campo de refugiado palestino em Tiro, no sul do Líbano.



Alexandre Gama (11.09.2019).

Quando passamos por esse campo palestino, Mahmoud Rkein demonstrou intensa indignação. Ele afirmou que é comum os refugiados não permitirem que o Estado libanês faça grandes intervenções ou que estabeleça qualquer tipo de ordenamento nesses lugares. Ele explicou a situação com a seguinte frase: *“É como se fosse um Estado dentro do Estado”.* (Mahmoud Rkein). Ele faz esta afirmação e mostra-se fortemente indignado!

É nítida a tensão provocada no Líbano pela presença de grupos refugiados. Quando perguntei sobre a situação dos refugiados sírios, Bassam Haddad afirmou que o

país recebeu mais de um milhão e meio deles e que a União Líbano-Brasileira, associação de retornados, que ele preside, fomenta campanhas no país para arrecadar donativos para ajudá-los. Mas ele ameniza sua visão acerca da situação dos sírios, por considerá-los sem culpa em relação ao que aconteceu no seu país. Sua perspectiva é de que os libaneses estejam “*pagando por algo que é culpa de outros*”, isto é, de potências estrangeiras que estão fora da região, mas que nutrem fortes interesse ali (Bassam Jameel Haddad).

Mas Ola Abou Abbas demonstrou que essa não é a percepção que vigora em todos, uma vez que a presença dos refugiados começa a soar como um fenômeno permanente, que pode até implicar na intensificação de determinados problemas sociais, como a já mencionada falta de empregos na região. “*Há muitos refugiados sírios. A população não costuma vê-los com bons olhos, porque eles vieram para se refugiar por um tempo, mas estão permanecendo (...) Uma das principais questões é a preocupação com o emprego.*” (Ola Abou Abbas).

Não somente esses acampamentos de refugiados marcam a paisagem do sul, mas o retorno de muitos imigrantes da diáspora vem mudando a configuração do espaço urbano de algumas das cidades sul-libanesas. Áreas comerciais modernas já são encontradas em antigas cidades, como as milenares Tiro e Sidon. Não obstante, ainda existem os tradicionais mercados libaneses, que permanecem nas mãos dos moradores locais. Enquanto descíamos para Tiro, passamos por uma área comercial, repleta de lojas. De longe avistamos uma placa que identificava o nome do ponto comercial: *Los Hermanos*. Perguntei ao senhor Mahmoud sobre aquele nome latino. Foi quando explicou que isso se dava pela crescente presença desses grupos naquela região: “*Há muitos venezuelanos, argentinos, porto-riquenhos, bolivianos aqui no Sul.*”

FOTO 47: Lojas comerciais na cidade de Tiro, sul do Líbano, com presença marcante de argentinos, porto-riquenhos e bolivianos.



Alexandre Gama (11.09.2019).

Apesar dos centros comerciais mais modernos expressarem outras dinâmicas de imigração e ocupação que contribuem em certa medida para o desenvolvimento econômico local e regional, são os mercados mais tradicionais, os *suks*, situados na parte antiga das cidades de Tiro e Sidon, que mais atraem turistas e moradores locais para aquisição de uma gama variada de produtos e serviços como: *souvenires*, roupa, objetos e serviços de papelaria, açougue, peixes, temperos, grãos, produtos eletrônicos.

FOTO 48: *Suks* (mercado) tradicional da parte antiga da cidade de Sidon. No alto da imagem, um minarete (torre da mesquita) integra a paisagem de um tradicional *suks* libanês, o que reforça o contraste com a imagem anterior – de uma área comercial desprovida, aparentemente, de referências religiosas e de mercadorias expostas nas calçadas.



Alexandre Gama (11.09.2019).

No presente, as tensões no sul do Líbano estão por toda a parte e podem ser percebidas de diversas maneiras. Talvez elas não sejam muito sentidas por aqueles que estão acostumados a experimentá-la no cotidiano, por existir uma espécie de naturalização ou aceitação dessas tensões pelos locais. No entanto, para o visitante que tem a oportunidade de praticar um olhar de estranhamento e relativização desse cotidiano, elas se tornam mais perceptíveis e ganham materialidade na forte militarização de alguns locais.

Assim, é de se destacar a presença marcante de contingentes do exército libanês nos diversos *checkpoints*, isto é, barreiras de fiscalização existentes entre uma cidade e outra. E como estamos falando de um país com dimensão territorial pequena, comparativamente ao Brasil, as cidades se localizam próximas entre si, como é o caso das principais cidades do sul do Líbano: Beirute (capital) dista a apenas 40 km de Sidon, que por sua vez está a 40 km de Tiro. Nesse trajeto passamos por vários postos de fiscalização.

Em todos eles, o senhor Mahmoud Rkein abaixava o vidro e cumprimentava o soldado que fiscalizava a passagem dos carros, seguindo viagem.

As tensões também podem ser sentidas pela presença de caminhonetes e soldados da Força Interina das Nações Unidas no Líbano (UNIFIL), criada pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 1978, logo após Israel invadir o sul do país. Os israelenses entraram no país com o pretexto de proteger o Norte do seu território dos membros da OLP. A UNIFIL continua presente em várias regiões e cidades do sul. Em Kham, sempre que saímos para conhecer a região, cruzávamos com tanques com as inscrições das Nações Unidas e grupos de soldados que os acompanhavam.

O tensionamento existente também pode ser expresso a partir da percepção sobre um iminente controle por parte dessas forças locais, mesmo que à distância. Isso ficou expresso na vigilância realizada por pessoas à paisana, em vários trechos dos deslocamentos que realizamos entre essas cidades do sul do Líbano. Em um desses momentos, passando na parte alta de uma autoestrada, a caminho de Sidon, tive a experiência e sensação de estarmos sendo vigiados.

Nesse trajeto, ocorreu a oportunidade de fotografar uma mesquita, a do Profeta *Sari Shrine*, e as plantações que ficavam mais abaixo, próximas ao mar. Então, ao encostarmos o carro para que fosse feito o registro fotográfico, pude observar que outro carro parou um pouco mais atrás de nós. Enquanto fazia o registro, eles nos observavam. Quando retornei para o carro para seguirmos viagem, o carro que tinha parado logo atrás arrancou também.

O senhor Mahmoud explicou que aqueles homens eram do Hezbollah e que eu fazia o registro de uma área controlada por eles. Eu já estava receoso e tenso enquanto fazia aquele registro fotográfico sob os olhares cerrados de dois desconhecidos, mas quando o senhor Mahmoud disse isso, fiquei ainda mais tenso e imediatamente preocupado. Ao questionar sobre o quão arriscado teria sido aquela minha atitude e se eu poderia ter gerado um problema, ele explicou não haver problema, já que sua família e ele próprio são conhecidos por membros do Hezbollah. Disse ainda que existem dossiês sobre as famílias xiitas do Líbano em posse dessa organização e que, por isso, caso eles viessem questioná-lo sobre a situação, tudo seria explicado, de modo que o senhor Mahmoud não demonstrou nenhuma preocupação com esta situação.

Até aqui procurei elencar, de uma forma geral, os motivos do processo emigratório que se processou no sul do Líbano, a partir da segunda metade do século XX, e revelar alguns sinais que permitem mapear as consequências decorrentes desse processo. Uma preparação para explicar como se deu essa experiência na cidade de Khiam. Mas antes de refletir especificamente sobre ela, vejamos como o retorno desses imigrantes da diáspora tensionam ressignificações na configuração da etnicidade libanesa e como tais representações localizam os árabes libaneses diante de seus congêneres vizinhos do Oriente Médio.

5.3) OS IMIGRANTES RETORNADOS RESSIGNIFICAM OS TERMOS DA ETNICIDADE LIBANESA

As características históricas e geográficas do Líbano permeiam a construção de uma memória comum entre os libaneses, por meio da qual fatos, situações, experiências individuais e coletivas se tornaram parte de codificações culturais, sociais e políticas específicas desse povo. Sabe-se que a região é comumente descrita na historiografia sobre o Líbano como situada na encruzilhada de três continentes: Europa, Ásia e África. Além disso, existe um consenso, dentro da perspectiva binária e estereotipada que veicula imagens da região, sobre seu “estado” de permanente conflito e tensão, de modo que as identidades locais chegam a ficar nubladas e/ou indefinidas diante das generalizações que tendem a associar todo o Oriente Médio às representações do terrorismo e fanatismo religioso.¹⁰⁶

O que observei no Líbano, a partir do contato que tive com algumas das pessoas que retornaram – entre libaneses natos ou descendentes de libaneses que viveram no Brasil (e nos Estados Unidos) e que depois, por motivos distintos, decidiram vir morar na terra de seus antepassados –, foi a forma como foram ressignificados os elementos

¹⁰⁶ Quando, de Beirute, enviei as primeiras fotos da capital do Líbano para minha mãe no Brasil, ela confessou estar surpresa e aliviada ao mesmo tempo. Surpresa porque viu semelhanças entre Beirute e as cidades brasileiras. Aliviada porque, segundo ela, quando a avisei que iria ao país fazer pesquisa, imediatamente imaginou que eu fosse para uma área de desertos e montanhas, me “esconder” em cavernas como aquelas por onde teria passado (Osama) Bin Laden. Se referia ao líder saudita fundador da organização terrorista Al-Qaeda que se estabeleceu e se consolidou no Afeganistão, internacionalmente conhecido depois dos atentados do 11 de setembro de 2001 contra os Estados Unidos. O Líbano e essa região médio-oriental são comumente percebidos no Brasil a partir dessa perspectiva orientalista de cunho popular expressa na fala da minha mãe. Um viés claramente assentado nas imagens veiculadas pela mídia no pós-11 de Setembro, em que mostravam o combate de tropas norte-americanas a grupos terroristas em alguns países asiáticos e do norte da África. Sobre as narrativas orientalistas, conferir nota 16.

identitários que definem o que é ser libanês no Oriente Médio, especialmente entre os muçulmanos. Esses sujeitos, no contexto migratório, negociaram os pressupostos do nacionalismo libanês, forjado pela França em conjunto com os cristãos maronitas, no início do século XX. Esse projeto nacionalista, conforme mencionado em capítulos anteriores, lançou a âncora dos referenciais identitários libaneses sobre a história e cultura fenícia, o que lhes garantiria um distanciamento das raízes árabes e islâmicas e, ao mesmo tempo, uma aproximação com a tradição europeia.

Para os adeptos do fenicianismo [nacionalismo libanês centrado na identidade fenícia], a cultura árabe era um mero verniz imposto ao Líbano pela força dos conquistadores árabes e otomanos. Eles consideravam que a verdadeira identidade cultural do Líbano derivava do *substrato fenício que conectava os libaneses à Europa e os separava do 'Oriente' árabe e muçulmano*. (PINTO, 2010, p. 91, grifo meu).

Esse projeto cristão maronita fundado no fenicianismo continua vivo no Líbano, com algumas instituições e grupos de retornados, como a União Líbano-Brasileira, se afirmando na sociedade libanesa por meio da divulgação dessas representações em encontros, festas, eventos públicos e publicações. Apesar de ter entrevistado seu presidente, Bassam Jameel Haddad, centro minhas reflexões nas entrevistas que fiz com os muçulmanos que decidiram pelo retorno e no modo como eles absorveram e se apropriaram do nacionalismo libanês como forma de se diferenciarem dos demais países de maioria árabe-muçulmana do Oriente Médio.

5.3.1) OS MUÇULMANOS RETORNADOS SE APROPRIAM E RESSIGNIFICAM O NACIONALISMO LIBANÊS

A partir da segunda metade do século XX, vários fatores contribuíram para a transformação do projeto identitário nacionalista libanês fundamentado na perspectiva cristã maronita da excepcionalidade fenícia. Em primeiro lugar, destaco o aumento do fluxo de muçulmanos saindo em ondas para a diáspora, em especial, aqueles que viviam no sul do país, como é o caso dos moradores de Khiam. Isso se acentuou ainda mais depois dos vários conflitos e guerras em território libanês a partir da criação do Estado de Israel, em 1948. Os laços transnacionais estabelecidos nessa fase, a partir da diáspora dos muçulmanos, permitiram abrir canais de trocas econômicas, simbólicas e culturais, entre

os que emigravam e aqueles que permaneciam. O contato com os projetos identitários e as etnicidades árabes tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos vão redefinir os marcos identitários que traduzem *o que é ser libanês no Líbano* e também a forma como esses muçulmanos se posicionam em relação aos países do Oriente Médio.

Em segundo lugar, nesse período também ocorreu uma virada demográfica nesse país, momento em que os cristãos deixaram de ser a maioria populacional, posto que passou a ser ocupado pelos muçulmanos. Permanecer com uma construção identitária que tinha como um de seus principais pilares a negação da etnicidade árabe-muçulmana seria catastrófica nesse contexto – e em parte o foi. Sendo assim, os muçulmanos que retornaram ao país de origem, resignificaram e reconstruíram as fronteiras identitárias do que seria *ser libanês* sem romper totalmente com aquilo que havia sido feito pelos maronitas.

Influenciados pela ideia de democracia racial brasileira, pela formação cultural do *self-made man* norte-americano e pelo esforço de se afastar dos estereótipos que pesavam sobre os árabes, esses sujeitos construíram uma etnicidade libanesa que continuava a mantê-los distantes dos vizinhos árabes (considerados mais “violentos”), retirando da composição de sua identidade os elementos oriundos do substrato étnico-religioso.

A confluência desses fatores favoreceu aos projetos identitários negociados e construídos pelos árabes-muçulmanos nas diversas *arenas*¹⁰⁷ sociais e políticas do país. Aquilo que inicialmente diferenciava os cristãos maronitas dentro do conjunto de povos árabes da região foi reelaborado por esses muçulmanos de forma a favorecê-los. As características do que significava *ser libanês* no Líbano não mais se restringia aos cristãos, mas passou a contemplar todo o espectro religioso nacional, conferindo a eles uma pretensa unidade no campo interno (não haveria diferença entre cristãos, muçulmanos ou outro grupo religioso) e diferenciação quando se tratava de compará-los aos grupos médio-orientais que lhes fossem externos (países árabes vizinhos). A seguir, explico como essa comunidade tem conduzido essa questão.

O significante *libanês* que antes remetia ao vínculo desse território aos antigos fenícios – que, ao mesmo tempo em que os aproximava do ocidente europeu, por meio das descobertas fenícias, tais como o alfabeto e suas atividades comerciais, os distanciava do oriente árabe muçulmano (PINTO, 2010, p. 91) –, agora passa a ser resignificado para

¹⁰⁷ Sobre a definição de *arenas*, conferir nota 85.

incluir todos os libaneses, independentemente de confissão religiosa ou identidade étnica. Para o libanês Mahmoud Rkein, muçulmano xiita que morou por um tempo nos Estados Unidos e depois decidiu retornar para o Líbano, “*libanês é tudo igual: seja shi’a, suna, ortodoxo, judeu, tudo a mesma coisa. Igual a mim!*”, afirmou ele.

Interessante notar que em sua fala, as diferenças étnicas (árabe, judeu) e religiosas (muçulmanos xiitas, sunitas, cristãos ortodoxos, judeus) são suplantadas pela identificação nacional: *ser libanês*. Entretanto é igualmente interessante perceber em sua narrativa que, ao mesmo tempo que esses sujeitos são compreendidos como *iguais* no Líbano, ele os situa como *diferentes* dos seus vizinhos árabes. Para ilustrar essa diferença, ele contou uma anedota.

Veja: havia um libanês, um egípcio e um marroquino na mesquita fazendo pedidos para Deus. O Marroquino pedia: “*Deus, por favor, me dá mil dārum [moeda marroquina] para eu poder ajudar minha família*”. O egípcio pedia a mesma coisa: “*Deus, por favor, me dá mil libras [egípcia] para poder ajudar minha família*”. Com raiva, porque os dois ficavam pedindo isso do seu lado, o libanês deu mil dólares para cada e pediu para que saíssem da mesquita. Então, ao ficar sozinho, sem ninguém para fazer com que Deus “dividissem” sua atenção, o libanês pôde, em paz, fazer seu pedido: “*Deus, foca em mim apenas. Me dá um milhão de dólares!*” [Mahmoud disse isso e soltou uma gargalhada em seguida]. (Mahmoud Rkein).

Logo depois das gargalhadas, perguntei ao senhor Mahmoud se o libanês havia pedido um milhão em libra libanesa ou em dólar. Imediatamente ele respondeu: “*Ele pediu em dólar. A libra libanesa não vale nada!*”. E completou: “*Esse é o libanês legítimo. O libanês é isso. Essa é a diferença entre o libanês e o árabe. Eles são diferentes.*” (Mahmoud Rkein). Nessa perspectiva, as fronteiras da etnicidade libanesa são modificadas, com limites ressignificados por meio de um viés estritamente econômico, para abarcar todo o diverso espectro étnico-religioso do país.

Assim, observo a construção, por parte dos muçulmanos retornados, de uma etnicidade libanesa *supraetnico-religiosa*. Se antes as fronteiras que definiam os libaneses passavam pela narrativa que os vinculavam aos fenícios, aos investimentos na educação e ao cristianismo, agora essas fronteiras são delimitadas por um *estado de espírito* libanês, por meio do qual lida-se com as questões práticas da vida material em alusão ao pragmatismo e à sagacidade relacionada ao dinheiro/comércio.

John Karam mencionou a importância dos estudos do antropólogo Peter Wade, ao vaticinar que deveríamos ver “*a economia, a política, a raça e a etnicidade numa relação de influência mútua, ao invés de privilegiar um ou outro como determinantes.*” (WADE, 1997 apud KARAM, 2009, p. 124). Ao estudar os libaneses no Brasil, Karam percebeu uma relação entre etnicidade, mobilidade do mercado e ideologia da democracia racial. Durante minha pesquisa, pude observar algo semelhante no Líbano, sobretudo por parte daqueles muçulmanos que retornaram do Brasil. Mas no caso do senhor Mahmoud Rkein, a ideologia a influenciá-lo não seria a da democracia racial, mas a ideologia norte-americana assentada no perfil sociológico do *self-made man*.

De fato, Mahmoud Rkein viveu em Nova Iorque e, ao analisar conteúdos narrativos das entrevistas que realizei com ele, pude apreender certa influência ideológica do pragmatismo e do empreendedorismo norte-americano do *self-made man* no seu modo de interpretar a história de seu país, o Líbano, e sua própria experiência. Como um empreendedor bem sucedido, o libanês da anedota toma a iniciativa de fazer um excelente negócio com seus concorrentes e com Deus. Ele os paga para retirá-los da competição, convencendo-os a abandonarem seus pedidos, deixando-o a sós com Deus, tendo assim exclusividade para fazer seu ousado pedido, em moeda norte-americana, cujo valor extrapolava, e muito, àqueles que seus concorrentes imploravam a Deus. Dessa forma, compreende-se melhor porque Mahmoud diz que os libaneses são todos como ele: “*Libanês é tudo igual: seja shi’a, suna, ortodoxo, judeu, tudo a mesma coisa. Igual a mim!*” (Mahmoud Rkein).

A construção dessa identidade nacional marca profundamente a etnicidade libanesa, atravessando as diversas camadas identitárias étnico-religiosas do país, de forma que o referente *libanês* seria responsável por produzir uma suposta unidade interna entre seus habitantes. Essa representação de unidade seria forte o suficiente para unir, segundo Mahmoud, árabes e judeus, apesar de, em outros momentos, deixar clara sua indignação com o Estado de Israel na região.

A construção dessa etnicidade também confere, no campo externo, a diferenciação dos libaneses com o mundo árabe, conforme pode-se observar na conclusão que Mahmoud ofereceu ao fim da anedota (“*Esse é o libanês legítimo. O libanês é isso. Essa é a diferença entre o libanês e o árabe. Eles são diferentes*”). Detalhe importante: Mahmoud é um árabe empreendedor no campo da construção civil. Mas antes de ser

árabe, ele se apresenta como um genuíno libanês. Por isso afirmo que, nessa construção identitária, a identidade étnica-religiosa é suplantada pela etnicidade nacional libanesa.

Também se observa neste caso como a narrativa de Mahmoud se apropria de uma determinada perspectiva orientalista acerca dos árabes – comerciantes gananciosos em busca de lucros a qualquer custo –, para ressignificá-la positivamente e transformá-la num marco de diferenciação dos árabes libaneses em relação aos demais do Oriente Médio.

Casado com uma brasileira, Mahmoud e sua esposa viajam ao Brasil com certa regularidade para visitar a família dela no Espírito Santo, onde são proprietários de um imóvel. Esse circuito diaspórico proporciona a ele navegar entre essas culturas e construir sua percepção da etnicidade libanesa a partir de categorias e referenciais negociados na diáspora. Em alguns momentos, Mahmoud faz piadas com a figura do árabe, como sendo o *turco-mascate* disposto ao comércio a qualquer custo para vencer na vida. Mas isso serviu para ele se apropriar daquela imagem, ressignificando-a positivamente – já que se trata de uma representação comumente negativa, estigmatizante.

Também observo uma determinada semelhança entre os sentidos daquela anedota contada por ele e outra bem conhecida nos círculos dos grupos libaneses brasileiros. A história é mencionada por Karam como segue: “*O imigrante que chega pobre ao Brasil e começa seu trabalho de mascate é identificado como turco, depois de ganhar um pouco de dinheiro e adquirir sua loja é chamado de sírio e, por fim, fica conhecido como libanês depois de se tornar rico.*” (KARAM, 2009, p. 133, 229). Com isso, os libaneses negociaram a inserção e a aceitação social de sua etnicidade no Brasil a partir de suas projeções econômicas e sociais, ao mesmo tempo em que delimitavam as fronteiras que os diferenciavam daqueles associados aos etnônimos estereotipados (*turco* e *sírio*).

Da mesma forma, as múltiplas identificações de árabes-muçulmanos no contexto dos países do Oriente Médio fazem com que os muçulmanos libaneses que retornam ao seu país de origem construam uma etnicidade particular, com o fim de distingui-los dos demais países de cultura árabe-muçulmana. Sendo assim, as identidades árabes são representadas em um espectro hierárquico, por meio do qual os muçulmanos de alguns países do Oriente Médio, como os marroquinos e os egípcios, são percebidos como comerciantes menos ousados, menos ambiciosos e menos integrados ao capitalismo internacional do que os muçulmanos do Líbano.

Isso se relaciona com o modo desses imigrantes muçulmanos se apropriarem e ressignificarem, no Brasil, as construções identitárias feitas pelos grupos de cristãos sírio-libaneses que os antecederam na diáspora. Nesse período, sobretudo entre os anos 1920 e 1950, sírios e libaneses entraram em um debate público com o fim de negociar sua aceitação diante da sociedade brasileira – que tendia a ver esses imigrantes pelo viés da desconfiança e rejeição. A saída foi negociar sua presença nos termos da projeção econômica que o grupo foi adquirindo no país, por meio do qual também alcançaram maior reconhecimento social (TRUZZI, 2009). Quando se desencadeia no Líbano uma maior emigração entre os muçulmanos, a partir de 1950, estes seguirão os caminhos percorridos por aqueles que os precederam.

Em geral, no país em que se estabeleceram, como é o caso do Brasil, os muçulmanos “*atualizaram as trajetórias sociais seguidas pelos antigos imigrantes cristãos: inicialmente como vendedores ambulantes de artigos populares e, em seguida, o estabelecimento de um comércio.*” (TRUZZI, 2009, p. 298). A mobilidade alcançada também por muçulmanos os identificou com a representação já existente do libanês como sendo um excepcional comerciante. Portanto, a representação que inicialmente foi criada para distinguir os cristãos maronitas do mundo muçulmano passa a ser ressignificada pelos muçulmanos, de forma que ela perca seus referenciais religiosos, isto é, a rejeição à *arabidade*¹⁰⁸ e ao Islã, para então abarcar exclusivamente os referenciais econômico-nacionais.

Nesse contexto, a representação dos libaneses como excepcionais comerciantes – seja por construírem o imaginário sobre a herança fenícia do Líbano ou por posicionarem seu país de origem como fronteira onde as transações entre Ocidente e Oriente se concretizariam – é apropriada pelos muçulmanos na diáspora. Ao mesmo tempo em que se apropriam de parte dos referenciais construídos pelos cristãos, ressignificam esses mesmos elementos com o fim de depurá-los de qualquer conotação religiosa. O que define a natureza do povo libanês, nessa perspectiva, seja ele muçulmano, cristão, judeu ou de qualquer outra confissão religiosa ou identidade étnica, é a sua capacidade de se consolidar em uma posição econômica de destaque, esteja onde ele estiver.

O muçulmano Kamel Hassan El Rahim emigrou para o Brasil em 1967. Desde então, ele retorna ao Líbano anualmente para passar alguns meses em sua terra natal. Em

¹⁰⁸ John Karam utiliza a expressão *arabesco/arabidade* para se referir às formas e contornos com que a etnicidade árabe adquire em diferentes lugares (países) e diferentes contextos (KARAM, 2009, p. 9-12).

sua narrativa, ser libanês significa dedicação ao trabalho e um estado de espírito empreendedor.

Kamel: Araxá cresceu muito. Sou muito premiado, procurado na cidade. Tem 51 anos que moro ali. *Fiz muito pela cidade. Trabalho 12 horas por dia.* Não dou conta de participar de todos os convites que me fazem na cidade. (...) Por isso, o povo que mais se adapta no Brasil é o Libanês. Além de se adaptar bem, ainda é muito bem recebido. O imigrante que foi mais bem recebido pelos brasileiros de todos os grupos que entraram no país foi o libanês.

Alexandre: Por quê?

Kamel: *Pela tradição do libanês. Pelo seu trabalho, sua dedicação, honestidade.* Por isso, eles são bem recebidos. Em todas as regiões brasileiras, *o povo sabe que o libanês é “garrador”, ele vai para lá para trabalhar, para produzir, para construir!* Então, o Brasil precisa de pessoas que estejam ali para construir, para somar com os brasileiros. É aí que ele ensina muita coisa e aprende muita coisa com os brasileiros. É como o japonês. O japonês vai para lá para trabalhar, para construir. O que mais investe, acredita e constrói no Brasil são os libaneses. Eu tenho um irmão que tem terra no Brasil, construiu um hotel com mais de 60 apartamentos e não tem nada investido aqui no Líbano. Ficou tudo no Brasil, aplicado numa cidade de 20 mil habitantes. Eu também tenho casa, tenho investimentos no Brasil. *Nós trabalhamos e investimos muito ali.* A única coisa que a gente trás de lá é o desejo de construir uma casa aqui, que é o que eu estou fazendo agora. Por isso, o brasileiro gosta tanto do libanês. (Kamel Hassan El Rahim, grifos meus).

Observa-se que Kamel se apropria dos mesmos referenciais identitários dos imigrantes cristãos, que outrora haviam negociado sua presença em terras brasileiras, ressignificando-os a partir de sua própria experiência, como um homem de trabalho e negócios consolidados. Não há o menor sinal de que a identidade libanesa, segundo sua perspectiva, esteja referenciada por algum substrato religioso. Ao contrário, ser libanês teria, para ele, elementos relacionados ao trabalho, dedicação e honestidade. Essa seria a *tradição do libanês*, conforme ele mesmo afirmou. E sua consolidação como homem de negócios no país ajudaria no desenvolvimento do Brasil.

Vários participantes da pesquisa que realizei mencionaram sua discordância em relação à forma como são divulgadas as divisões religiosas existentes no Líbano, apontando essa questão como uma criação externa que surgiu a partir do interesse de potências estrangeiras. Bassam Houssein Kanso é de uma família de muçulmanos xiitas

do Khiam. Perguntei a ele como foi sair do Líbano em 1959, aos 16 anos, para vir para o Brasil, um país com maior predominância de católicos. Ele explicou o seguinte:

Eu nasci em uma cidade chamada Sarba Jounieh. Morei lá por 16 anos. Saí de lá para ir para o Brasil. Sarba Jounieh é uma cidade de cristãos. *Meus amigos, vizinhos, conhecidos, eram todos cristãos. Não existe essa divisão entre muçulmanos e cristãos. Não existe isso.* No Khiam existem cristãos e a relação é tranquila. No interior, as pessoas são diferentes das pessoas das grandes capitais. *Inglaterra, Estados Unidos, Israel e França, Arábia Saudita e Emiratos, foram eles que criaram essa divisão entre as religiões. Essa divisão foi criada lá fora, não aqui dentro do Líbano. Arábia Saudita é sunita. Eles não gostam de nós. Por isso, junto com Estados Unidos e Israel criaram essas divisões.* Esse é o grande problema. Entre nós não há problema. O problema se dá entre esses países. No interior, muitos não ligam para essas divisões. (Bassam Houssein Kanso, grifos meus).

A narrativa de Bassam imputa às potências estrangeiras globais (Estados Unidos, Inglaterra e França) e seus aliados regionais (Israel, Arábia Saudita, Emirados Árabes Unidos) os motivos para a divisão religiosa no Líbano. Bassam Kanso não é o único a atribuir as divisões internas do país às intervenções políticas das potências europeias, apesar de essas divisões terem sido fomentadas séculos antes, enquanto a região seguia debaixo do jugo otomano. Mas como revelei anteriormente, as intervenções europeias diretamente no território libanês, por meio de instrumentos políticos pretensamente neutros, colaboraram para aprofundar as divisões no país. Talvez essa percepção seja o motivo que fez Carla Mussallam Al Masri afirmar que *“essa nomenclatura, xiita e sunita, não existia. Hoje em dia ela é importante, mas não no passado. Para algumas famílias de aldeias, isso pode até ser muito considerado”*.

Nos dois trechos das narrativas acima, encontramos os sinais de um projeto de etnicidade nacional no qual ficam sublimadas as divisões internas do país. Vejo entre essas narrativas um esforço na construção de uma etnicidade que também rompa com a perspectiva orientalista veiculada por norte-americanos e europeus, que tende a enxergar os árabes da região como naturalmente propensos aos conflitos e todo tipo de sectarismo.

Apesar de hoje os próprios libaneses promoverem sua etnicidade alicerçada em elementos da identidade nacional, buscando com isso construir essa unidade para um território marcadamente dividido – *“libanês é tudo igual: seja shi’a, suna, ortodoxo,*

judeu, tudo a mesma coisa. Igual a mim!”, afirmou Mahmoud –, as divisões internas não deixam de aparecer em algumas narrativas.

Não faço essa diferença entre sunitas e xiitas, por exemplo. Mas você vai encontrar aqueles que xingam os sunitas, aqueles que não se dão bem com os drusos. Os únicos que se dão bem sem nenhum problema é o católico com o xiita. A ponto de os xiitas dizerem: “eu prefiro ir para a casa de um católico a ter de ir para a casa de um druso ou sunita” [risos]. Sério. Não sei te explicar o motivo, mas a gente percebe e ouve isso. A maioria dentro desses dois grupos fala isso. De resto, um grupo xinga o outro. Mas nós aqui em casa não fazemos isso, porque meu pai nos criou no Brasil dizendo que todo mundo é igual e que temos de respeitar a todos, independente do pensamento ou da religião. Mas aqui ocorre isso que te falei. (Ola Abou Abbas, grifos meus).

Frases como essas, “*eu prefiro ir para a casa de um católico a ter de ir para a casa de um druso ou sunita*”, ditas pelos xiitas, anunciam que as tensões internas entre os grupos do Islã (sunita, xiita, drusos) se sobressaem ante às diferenças com outros segmentos religiosos. Ola Abou Abbas expõe a permanência das tensões internas dentro dos diversos referenciais identitários do Islã. Posiciona os xiitas dentro de um espectro hierárquico com os outros grupos muçulmanos. Para ela, numa escala de *boa convivência e aceitação mútua*, xiitas estariam acima de seus irmãos de fé (sunitas e drusos). De certo modo, sua narrativa questiona a perspectiva fundada em binarismos que opõe cristãos e muçulmanos, deixando escapar a complexidade das lutas e disputas internas próprias de grandes organizações e grupos religiosos, como o Islã.

É interessante observar também a referência que Ola Abbas faz à criação que recebeu do seu pai enquanto vivia no Brasil. A narrativa de que *todo mundo é igual* e da necessidade de se *respeitar a todos* demonstram como a diáspora se constitui em um circuito de trocas simbólicas e culturais. A concepção de igualdade ali presente revela como alguns marcos referenciais do pensamento social brasileiro da “igualdade entre as raças” atravessaram o Atlântico para serem utilizados pelos muçulmanos xiitas, não só para negociar a nova categoria identitária nacional libanesa, como também para se diferenciar dos outros muçulmanos (sunitas e drusos).

Assim, os imigrantes muçulmanos xiitas brasileiros se diferenciariam em meio ao restante dos grupos confessionais (identificados nesses conflitos sectários), por se conduzirem amparados na crença da igualdade étnico-religiosa e do respeito à diferença.

Em sua narrativa, Ola se diferencia dos grupos locais em Khiam pela criação que recebeu de seu pai no Brasil: *“Mas nós aqui em casa não fazemos isso, porque meu pai nos criou no Brasil dizendo que todo mundo é igual...”*. Vários são os sujeitos que, assim como Ola, acreditam que os libaneses não seriam naturalmente propensos aos conflitos. Conforme se viu, para eles, isso seria fruto de uma jogada de potências globais aliadas a interesses de algumas potências regionais do Oriente Médio.

A criação do Estado de Israel em 1948 só reforçou essa percepção de que as nações europeias estivessem interessadas em promover as divisões tanto dentro quanto fora do território libanês. Quando fomos ao Sul, para visitar Tiro e Sidon, Mahmoud nos mostrou dois acampamentos palestinos formados depois de 1948. Ele se referia à Palestina como todas as terras ocupadas pelo Estado de Israel, além da Cisjordânia e Faixa de Gaza, estes dois territórios geridos pela Autoridade Palestina. Nesse momento ele afirmou: *“A motherfucker¹⁰⁹ da Inglaterra dividiu a terra e os judeus a tomaram. A palestina já existia antes dos judeus! Eles vieram depois e tomaram essa terra porque tem força. Se tem força, fazem o que querem e fucker todo o mundo.”* (Mahmoud Rkein). Bassam Haddad vai na mesma toada ao afirmar que *“a presença de Israel ali foi uma jogada de interesses desses países junto com os Estados Unidos para dividir todo o território do Oriente Médio.”* (Bassam Jameel Haddad).

Nesse jogo de interesses estrangeiros, como lembrado nessas narrativas de libaneses da diáspora, a percepção sobre a diferença entre muçulmanos xiitas e sunitas está para além das questões meramente religiosas. Esta percepção está localizada no contexto dos conflitos geopolíticos da região, já que os sunitas são rapidamente identificados com a Arábia Saudita, um país árabe de maioria sunita que mantém proximidade estratégica com os Estados Unidos. Os xiitas associam com recorrência, os sauditas e, por sua vez, os sunitas de modo geral, ao radicalismo e ignorância. Ao fazerem isso, se colocam como seu oposto: um grupo mais culto e moderado. A narrativa abaixo é de um cristão.

¹⁰⁹ Lembro que o senhor Mahmoud Rkein é um libanês muçulmano que viveu sua diáspora nos Estados Unidos. Seus xingamentos não foram traduzidos, pois foram empregados por ele na língua inglesa ou árabe enquanto conversávamos em português. Se assim o fizesse, creio que iria descaracterizar a narrativa bem peculiar do senhor Mahmoud, qual seja, a de um *libanês muçulmano nova-iorquino*, segundo definição dada por sua própria esposa. Com isso, ela quis dar a entender, que nova-iorquinos tem propensão para usar esse tipo de xingamento em suas falas.

Os xiitas são mais abertos, pois eles respeitam o que está no Corão a respeito de Abraão, Jesus, Maria. O Corão fala muito bem de Maria. O profeta Mohamad foi aluno de um professor que era padre. Eles respeitam judeus e cristãos como povos irmãos. Isso é o contrário do que dizem no Brasil. Os muçulmanos wahabistas, uma parte dos sunitas, é que são mais radicais. São estes que governam a Arábia Saudita. (Bassam Jameel Haddad, grifos meus).

O senhor Mahmoud também explicou a diferença entre sunitas e xiitas vinculando os primeiros aos sauditas. Em sua narrativa, *Saida* (Sidon) é caracterizada pelo fanatismo justamente por ser controlada por um grupo político sunita que proibia a venda de bebidas alcoólicas nos bares e restaurantes da cidade, entre outras coisas. No evento que marca a divisão entre sunitas e xiitas, a *Ashura*, Mahmoud conta que aqueles que mais tarde dariam origem aos sunitas não teriam aceitado os escolhidos pelo profeta *Muhammad* (Maomé) para sucedê-lo na liderança político e religiosa da comunidade islâmica, massacrando-os. Mahmoud afirmou que os sunitas descendem dos autores desses massacres, que teriam se vendido por dinheiro, para escolher um líder que estivesse fora da linhagem sanguínea do profeta.

Eles massacraram o acampamento onde estava o neto do profeta e todo seu povo. Esse é o motivo de nós comemorarmos a *Ashura* em memória desse massacre. Os sunitas não comemoram porque eles foram os responsáveis por esse massacre. Naquela ocasião, *eles se venderam por dinheiro e continuam fazendo isso até hoje. Esse é um dos motivos que fazem com que a Arábia Saudita não goste de nós e do Irã: porque eles são sunitas.*” (Mahmoud Rkein, grifo meu).

Ao acusá-los de se venderem por dinheiro, Mahmoud começou a falar da Arábia Saudita, país que, em seu entendimento, se posiciona contrário aos libaneses e iranianos. O vínculo entre sunitas e sauditas é imediato. E, possivelmente, a atualização do comportamento sunita de *se vender por dinheiro até hoje* seja uma referência velada ao posicionamento da Arábia Saudita em relação aos Estados Unidos, para quem vendem petróleo e a quem apoia seus interesses na região, sobretudo quando se trata do Estado de Israel.

Arábia Saudita sempre se coloca contra os xiitas. Não se manifesta abertamente, mas ela se posiciona a favor de Israel e dos Estados Unidos. Eles são contra os xiitas. Tanto é que eles matam xiitas. Uma

foto correu o mundo, de um taxista que matou o filho na frente da mãe depois que descobriu que ele era xiita. *Na Arábia Saudita os sunitas são radicais. Aqui [no Líbano] não. Pode perceber que muçulmano xiita, sunita, católico, druso se relacionam normalmente. Nós nos damos bem com todo mundo. Lá eles são bem radicais. Para mim, vejo todos como iguais.* (Ola Abou Abbas, grifos meus).

A narrativa de Ola Abou Abbas faz coro a etnicidade libanesa, que posiciona as características nacionais acima dos elementos identitários religiosos, mas, como se viu, também revelam as divergências internas entre os dois grupos principais do Islã no Líbano (xiitas e sunitas). Observa-se um constante jogo de negociação desses atores. Ao mesmo tempo em que tentam promover uma etnicidade nacional pretensamente unitária, deixam transparecer as divergências internas quando relacionadas com contextos globais ou quando passamos à esfera cotidiana – “*Não faço essa diferença entre sunitas e xiitas, por exemplo. Mas você vai encontrar aqueles que xingam os sunitas, aqueles que não se dão bem com os drusos. De resto, um grupo xinga o outro. Mas nós aqui em casa não fazemos isso.*”, afirmou Ola.

A construção dessa etnicidade nacional que tende a sublimar publicamente, em algumas circunstâncias, as divergências religiosas libanesas, também estaria relacionada à superação de uma das principais representações ocidentais¹¹⁰ acerca do comportamento dos árabes: suas divisões e conflitos internos. Edward Said revela, a partir de algumas publicações e autores, como essa percepção dos árabes foi construída ao longo do tempo. Citou um ensaio intitulado *O mundo árabe* escrito por Harold Glidden,¹¹¹ publicado em 1972 na revista científica *American Journal of Psychiatry*. No ensaio, Glidden pretendia revelar o funcionamento interno do comportamento da totalidade do povo árabe a partir de seu ensaio de quatro páginas, destacando-se o que segue.

Os árabes enfatizam a conformidade; que os árabes vivem numa cultura vergonhosa cujo “sistema de prestígio” implica a capacidade de atrair seguidores e clientes (...); que *os árabes só funcionam em situações de conflito; que o prestígio é baseado unicamente na capacidade de dominar os outros; que uma cultura vergonhosa – e, portanto, o próprio islã – faz da vingança uma virtude* (...) Glidden continua, então, mais entusiasticamente: “é um fato notável que, embora exija uma solidariedade dentro do grupo, o *sistema de valores árabe estimula ao*

¹¹⁰ Sobre Ocidente, conferir nota 15.

¹¹¹ À época, membro aposentado do Bureau de Inteligência e Pesquisa do Departamento de Estado dos Estados Unidos.

mesmo tempo entre seus membros uma espécie de rivalidade que destrói essa mesma solidariedade”; na sociedade árabe, apenas “o sucesso conta” e “o fim justifica os meios”; os árabes vivem “naturalmente” num mundo “caracterizado pela ansiedade expressa em *suspeita e desconfiança generalizadas*, que tem sido rotuladas de *hostilidade sem controle*”; “a arte do subterfúgio é altamente desenvolvida na vida árabe, bem como no próprio islã”; *o árabe precisa que a vingança domine tudo*, do contrário, ele sentiria uma vergonha “destruidora do ego”. (GLIDDEN, 1972 apud SAID, 2007, p. 84, grifos meus).

Ao se construir uma etnicidade libanesa que os distanciasse dos árabes em geral, esses muçulmanos que retornaram da diáspora se distanciariam igualmente da forma com que uma determinada tradição intelectual euro-americana representou e representa os árabes no mundo. O Líbano se apresenta nessas narrativas como um território à parte no conjunto de países identificados como pertencentes ao mundo árabe, não mais por ser um país cristão, como queria a França e os maronitas do início do século XX, mas justamente por não ter entre os seus habitantes situações de conflitos, rivalidades constantes e hostilidades *sem controle*. Os libaneses gozariam de uma etnicidade que os distinguiriam, se não naturalmente, mas culturalmente, de todos os outros habitantes do mundo árabe. Por detrás dessa percepção se encontra um outro componente essencial a essa concepção da particularidade da etnicidade libanesa: a representação de um país “*construído como espelho do projeto civilizador europeu*” (MEIHY, 2016, p. 79), a “*Suíça do Mediterrâneo*” (TRUZZI, 2009, p. 116).

Sendo assim, nada mais ‘natural’ do que construir uma narrativa onde as pessoas que ali estivessem fossem portadoras dos valores mais caros ‘às sociedades’ ocidentais/ocidentalizadas, entre eles, a busca e a suposta promoção da paz. Isso estaria em oposição ao espírito de luta identificada como essência da “*sociedade árabe tribal*”, de onde, portanto, se originaria os “*valores árabes*” em geral (SAID, 2007, p. 84). Esse tipo de binarismo intelectual colocaria em lados opostos ocidentais e árabes-orientais, de forma que, enquanto os primeiros seriam identificados como “*racionais, pacíficos, liberais, lógicos, capazes de manter valores reais, sem suspeita natural*”, por outro lado, os árabes não seriam nada disso (SAID, 2007, p. 85).

Essa percepção binária, que tenta fixar na imagem que se constrói dos árabes a representação de hostilidade e rivalidade constante, faz com que alguns dos participantes da pesquisa sejam tão críticos à forma como as imagens do Islã e dos xiitas têm sido

associadas ao fanatismo, perigo, conflito e guerras. Ola Abbas teceu duras críticas à forma como a emissora de televisão Rede Globo constrói, no Brasil, uma imagem negativa dos muçulmanos xiitas: *“Tanto a Globo quanto os Estados Unidos”*. Para ela, isso não faria sentido, uma vez que os xiitas se relacionam melhor com os católicos no Líbano do que com outros grupos confessionais, como os sunitas ou drusos.¹¹²

O contato com essas representações estereotipadas acerca dos árabes decorreria no Líbano dos laços transnacionais criados por eles na diáspora. As experiências de libaneses vivendo em outros países e o contato mantido pelas famílias e comunidades maiores com membros na diáspora ajuda a explicar a crítica aos meios de comunicação internacionais e o esforço empreendido por eles em suas narrativas, no sentido de se distanciarem da representação de uma sociedade marcada pela luta, radicalismo, violência e hostilidade. Mas seja entre cristãos ou muçulmanos, um fator comum na forma como esses dois grupos constroem a etnicidade libanesa é a sua fundamentação e afirmação pública de sua condição essencialmente diaspórica.

As dinâmicas nas relações sociais cotidianas, até onde consegui observar, expressam o caráter transnacional das redes que compõe as famílias libanesas. Não é difícil observar isso, pois a própria linguagem anuncia esse aspecto diaspórico que esses sujeitos que retornaram imprimem à etnicidade que estão ajudando a construir no país.

Em todo tempo que conversei com Ahmed Rkein, inglês, português e árabe se misturavam constantemente em suas falas – as duas primeiras línguas mais presentes que a terceira –, mesmo que soubesse que eu nada compreendia do árabe. Ele dizia: *“You know, a vida aqui em Beirute é relativamente cara”*. Enquanto planejava nossa viagem para o Líbano, conversamos bastante pelo WhatsApp. E, quando perguntei sobre parte desses custos, ele respondeu: *“Depends on your budget e o que vocês vão comer”*. A linguagem que evidencia a experiência diaspórica também está presente em outros personagens.

Enquanto descíamos para o Sul, Mahmoud me explicou que os libaneses não são de seguir muitas regras no trânsito. Alguns motoristas chegam a entrar na contramão e, por isso, disse ele: *“sometimes, temos a sensação de que exista umas oito direções no trânsito”*. *“Where você comeu?”*, perguntou-me em outro momento. E, ao comentar, de

¹¹² De fato, é muito comum aqui no Brasil ouvirmos a expressão pejorativa *“tal pessoa é xiita”* para aludir ao seu comportamento radical em alguma questão ou opinião. Os xiitas são assim associados ao fanatismo e radicalismo, tendo como referência principalmente a versão da mídia sobre a teocracia do Irã.

forma raivosa, as atitudes inconsequentes de alguns motoristas no trânsito durante nossa viagem, ele disse indignado: “*Como ele pode fazer isso! Sharmuta [puta]!*”. Assim se deu também com outras pessoas com quem tive contato ao longo da estadia no país.

É interessante notar que, enquanto no Brasil a linguagem dos libaneses tenha marcado sua posição marginal, pelo menos durante boa parte do século XX (KARAM, 2009, p. 203), no Líbano, a particularidade da linguagem diaspórica marcaria a distinção social daqueles que estiveram ou estariam integrados de alguma forma a interações sociais de caráter transnacional. A língua é um importante sinal utilizado pelas pessoas para demonstrarem sua identidade (BARTH, 2000, p. 32) que, neste caso específico, aponta para a natureza diaspórica das diferenças culturais do grupo, dentro do próprio Líbano.

O país realmente vivencia uma cultura diaspórica que abrange não somente a representação que se constrói acerca dele. Neste caso, o entendimento de Khatlab expressa claramente a questão: “*Para estudar a história da emigração libanesa devemos retornar 4 mil anos na história, à época em que os fenícios, os primeiros ‘libaneses’, iniciaram suas aventuras terrestres e além-mar.*” (KHATLAB, 1999, p. 29). Essa referida cultura encontra expressões importantes também nas várias dimensões da vida econômica e social. Isso foi o que fez Alyne Rachid Scofield afirmar que o Líbano vive o caso de um país de *cultura migratória*, pela tradição de parte de seus habitantes optarem pela emigração em algum momento de sua vida (SCOFIELD, 2011, p. 58).

Murilo Meihy fala de uma vocação de país “*exportador de trabalhadores que procuram melhores condições econômicas em outros países dentro e fora do Oriente Médio*” (MEIHY, 2016, p. 93). Ainda segundo Scofield, “*as migrações passam a ser legitimadas socialmente por meio de um código de normas e valores particulares de cada sociedade, e os deslocamentos ganham a conotação de um processo que busca o reconhecimento social e o pertencimento à comunidade.*” (SCOFIELD, 2011, p. 58). Observa-se, assim, que as formas como esses sujeitos se utilizam dessa linguagem diaspórica, por um lado, indicam o esforço pelo reconhecimento e a distinção social e, por outro, a afirmação de uma cultura transnacional que seria natural e, historicamente, parte constitutiva do país.

5.3.2) CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE COMO OS IMIGRANTES RETORNADOS RESSIGNIFICAM OS TERMOS DA ETNICIDADE LIBANESA

Portanto, a partir de meados do século XX, com o acréscimo da imigração muçulmana ao fluxo de imigrantes cristãos anteriores, outros projetos para a etnicidade libanesa se dão dentro do próprio Líbano. O projeto do nacionalismo libanês construído no início do século XX pelas autoridades francesas em conjunto com lideranças maronitas, para distinguir o país do restante do mundo árabe do Oriente Médio, foi apropriado e ressignificado mais tarde por aqueles de quem estes procuravam se distanciar: os árabes muçulmanos. Enquanto ser libanês inicialmente significava ser um bom comerciante, empreendedor e, em certo sentido, cristão não vinculado ao mundo árabe, agora, o etnônimo passa a se referir a um estado de espírito empreendedor, à natureza do povo libanês historicamente ligada ao comércio e à diáspora.

Essa modificação teria acontecido com base na estratégia dos muçulmanos que viviam na diáspora, que era ressignificar o referente *libanês*, modificando seu limite circunscrito aos imigrantes predominantemente cristãos das décadas anteriores à sua imigração. Além disso, ao se apropriarem de uma referência identitária fundamentada em um *estado de espírito* e nas atividades comerciais, os muçulmanos poderiam fazer dessa categoria identitária um aparente elemento simbólico de união, num país marcadamente dividido por uma série de fatores de natureza étnica, religiosa e política.

Ficou expresso, assim, o esforço existente a partir desses projetos, na construção de elementos discursivos que pudessem se contrapor à perspectiva que representa os árabes pelo viés das guerras, divisões e conflitos internos, mantendo os libaneses árabes afastados de seus congêneres do Oriente Médio. Chamei atenção, ainda, para as trocas simbólicas e culturais estabelecidas pela diáspora, para além dos aspectos econômicos, quando revelei os elementos bem particulares da cultura norte-americana (*self-made man*) e da brasileira (pensamento nacional da igualdade entre as raças) como indutores das construções identitárias de muçulmanos xiitas que retornaram para o Líbano – inclusive para diferenciar o grupo xiita dos sunitas, identificados com o fanatismo e com a Arábia Saudita. A partir de agora reflito mais detidamente sobre as características que fazem da cidade de Khiam um território diaspórico e como isso impacta diretamente na dimensão da memória de seus moradores.

CAPÍTULO 6

KHIAM: REFLEXÕES SOBRE UM TERRITÓRIO DIASPÓRICO

Khiam é uma cidade ao sul do Líbano, na fronteira com Israel e Síria, de onde saiu a maior parte dos libaneses que vieram para Paracatu. Muito além de um simples sítio urbano, conforme se verá ao longo deste capítulo, Khiam pode ser compreendida como um território diaspórico. Esta pequena cidade de pouco mais de 30 mil habitantes está inserida em uma encruzilhada que engendra diversas questões que extrapolam suas fronteiras territoriais delimitadas pelo Estado libanês.

As experiências de seus moradores e os vínculos transnacionais que mantêm por meio de uma rede de parentes e conhecidos espalhados não somente pelo Brasil, mas em diversos países da América, África, Europa e Ásia, além das experiências com os diversos conflitos que se dão em suas fronteiras, quando não atingem diretamente seu território, inserem a cidade e seus moradores em uma dinâmica política, econômica, social e cultural de natureza global. Tudo em Khiam, das questões mais concretas às mais subjetivas – tais como os investimentos na construção de edificações, as alianças e arranjos políticos, o posicionamento religioso, sua política cultural, as memórias dos moradores, a experiência de relações familiares e a sensação de medo –, podem ser interpretadas a partir de uma perspectiva transnacional e estão inseridas em dinâmicas globais de poder.

6.1) KHIAM: A CONSTRUÇÃO DE MEMÓRIAS DA RESISTÊNCIA EM UM TERRITÓRIO DIASPÓRICO

Localizada a 100 km de Beirute, Khiam fica numa região de fronteiras e seus habitantes são quase em sua totalidade muçulmanos xiitas. Segundo seus moradores há alguns poucos drusos e cristãos e, conforme constatei, não há nenhum templo/igreja na cidade. Somente mesquitas. *“De Saida [Sidon] para cá [Sul] a maioria é muçulmana. Em Khiam”,* afirma Ali Abou Abbas, *“temos uns 36 mil habitantes, dentre os quais apenas uns 1 mil são cristãos. Uma minoria de sunitas e a maioria, xiitas.”* A experiência civilizacional dos moradores de Khiam é mais ampla do que poderíamos imaginar para uma cidade como essa. Seja pela forma como questões locais estão contextualizadas a partir de perspectivas econômicas e geopolíticas globais ou pela forma como o viver social e religioso de seus moradores estão profundamente marcados pela experiência diaspórica.

6.1.1) A TERRA E A PAISAGEM CONSTITUÍDAS EM SUPORTES DE MEMÓRIAS

A paisagem da cidade é um dos fatores que fazem com que muitos entrevistados que moram em Beirute optem por descer até Khiam aos finais de semana, para desfrutarem de um ar mais puro e um clima mais agradável que o da capital libanesa, conforme eles mesmos contam. Enquanto Ali Abou Abbas nos levava para conhecer a cidade, passamos por muitos campos e pequenas montanhas repletas de plantações de oliveiras, parreiras, figueiras e macieiras: “*A terra é muito boa*”, diz ele, “*repleta de água, rios, montanhas... Mas não tem trabalho.*” (Ali Abou Abbas).

Oumama Haidar prefere Khiam, apesar de morar em Beirute. Gosta do clima fresco, ar puro, dos ventos e por ser uma cidade muito calma – diferente de Beirute, onde ela vive por causa do trabalho. De fato, vimos o movimento crescer consideravelmente na cidade, no final de semana, a partir da sexta-feira à noite. Em alguns lugares, as ruas costumam ser pequenas, não suportando o aumento do fluxo de carro que passa por elas nesses dias.

Oumama também nos disse que a cidade costuma ficar vazia no período do inverno, durante os meses de novembro a março, quando muitos moradores costumam seguir para Beirute para fugirem do frio intenso. O senhor Mohamad Abbas, em Paracatu, rememorou em suas narrativas a experiência de ver a cidade esvaziar nos períodos de inverno. Mas apesar disso, reforçou o fato de que não há períodos de carestia, associando Khiam ao imaginário da fartura.

Eu morei 19 anos na minha cidade no Líbano. Cidade pequena. Lá não há faculdade e alguns serviços, então, por isso, muitos vão para Beirute, capital. Por cinco meses, durante a primavera, eles retornam para a cidade e ficam nas suas casas. *As casas têm de tudo dentro delas. Durante esse período eles plantam e colhem.* Colhem azeitonas e fazem azeite. Comemos muito azeitonas. Depois de terminado esse período, eles trancam suas casas e por seis meses ficam em Beirute. *Há muita fartura. Não falta nada. Temos casarões. São só mansões.* Durante todo esse tempo, os 19 anos que morei lá na cidade, somente fiquei sabendo de dois crimes, pois todo mundo se respeita. Não há ladrão. (Mohamad Hassan Abou Abbas, grifos meus).

O costume de sempre sermos recebidos com pratos e cestos de frutas onde quer que cheguemos nos dão a sensação de fartura e de hospitalidade de seus moradores. Não houve uma casa em que não tenham nos servido frutas, alguns doces e biscoitos. Mesmo nas casas de brasileiros que tenham retornado para a cidade. Na narrativa acima, o senhor Mohamad agrega a representação de fartura à de riqueza. Conforme se observa nas imagens a seguir, há um predomínio de edificações de mais de um pavimento em Kham. Daí decorre a representação que o senhor Mohamad faz de Kham: uma cidade repleta de casarões e mansões. Mas é necessário dizer que também presenciemos lugares na cidade com a presença de casarios mais simples e não acabados. Claros sinais da desigualdade social na cidade e dos reflexos ainda presentes dos bombardeios israelenses de 2006.

FOTO 49: No alto das montanhas, os padrões de edificações de dois ou mais pavimentos.



Alexandre Gama (06.09.2019).

FOTO 50: À esquerda, uma das ruas do centro de Kham. Nessa área, observa-se o predomínio de edificações de dois ou mais pavimentos e a prática de se estabelecer o comércio no térreo dessas edificações. FOTO 51: À direita, ruas com edificações mais simples e inacabadas podem estar muito próximas daquelas com predomínio de edifícios mais novos e bem-acabados (como se observa na foto ao lado).



Alexandre Gama (07.09.2019).

Perguntei ao Kamel, brasileiro de Khiam que vive em Araxá, o que mais o atraía na cidade, para onde vai todos os anos e onde costuma permanecer por mais de 45 dias nesses períodos. Ele me respondeu fazendo, primeiramente, uma descrição da paisagem, para depois mencionar a família, os amigos e a tradição.

A paisagem, as montanhas, o fato de a cidade estar no meio dessas montanhas. É difícil você encontrar uma cidade com dois vales, um a leste e outro a oeste, como ocorre aqui em Khiam. A cidade está rodeada por vales e montanhas. Quando cheguei aqui em abril, ainda estava nevando. O Monte Haramon estava coberto de neve. Antigamente, a neve permanecia até outubro. Então, começava o novo período de neve sem que a neve antiga tivesse derretido. (Kamel Hassan El Rahim, grifos meus).

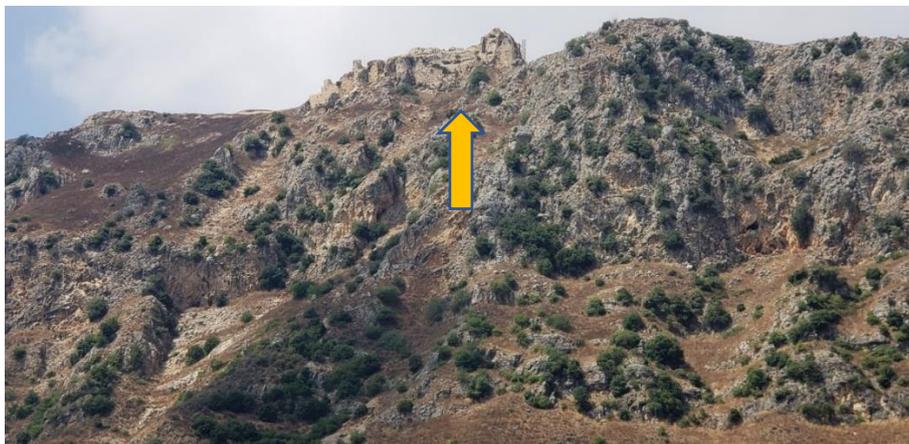
Nessas narrativas, observei o desejo com que seus moradores demonstram ter na forma como se dispõem a se apropriarem da cidade no seu aspecto físico-espacial. Nesse sentido, o espaço, em todas as suas dimensões, deixa de ser “*uma mera paisagem natural*” para ganhar outros significados, uma vez que cada árvore frutífera cultivada, cada pedra, cada caminho, cada terreno plantado, passam a serem percebidos não como elementos naturais, mas como espaços de sociabilidade, como “*ícones de vivência de um passado recente*”, isto é, como suportes da memória de seus moradores (NUNES, 2005, p. 156). As montanhas marcam profundamente a paisagem em Khiam. Além de elementos da própria natureza do lugar, tornam-se naturalmente nessa terra de constantes conflitos, símbolos de sua luta e resistência.

Uma das imagens mais marcantes que observamos quando estávamos a poucos quilômetros da chegada na cidade é a de um antigo castelo que foi construído numa colina, a mais de 300 metros de altura. Apesar de estar dentro de um vilarejo vizinho de Khiam, *Arnoun*, a imponente fortaleza de *Ach-Chakif* é avistada de vários pontos de Khiam. Há divergência sobre sua origem. Alguns dizem terem sido os romanos os primeiros a construírem ali e mais tarde os árabes, que teriam aumentado a fortaleza, para enfim, ser dominada pelos cruzados (KHATLAB, 2019, p. 208).

Mas o fato é que o Castelo de *Beaufort*, como foi chamado pelos cruzados, também participa da memória recente dos habitantes da região por representar a resistência e luta de seu povo diante das investidas e domínios israelenses. Ele chegou a ser dominado pelas forças de ocupação israelense e também serviu de base militar para

membros da OLP e para muçulmanos. Hoje, a fortaleza é controlada pelo Hezbollah e, por isso, tornou-se símbolo de sua resistência contra Israel.

FOTO 52: No alto da colina, a Fortaleza de *Ach-Chakif* se confunde com a imagem da própria montanha.



Alexandre Gama (05.09.2019).

Os conflitos e as disputas entre esses diversos grupos por marcos, como o Castelo *Ach-Chakif*, ajudam a compreender a forma como a cultura em Kham adquirem uma dimensão que se constitui como modo de vida e, ao mesmo tempo, como modo de luta (NUNES, 2005, p. 26). A cultura, segundo Nancy Magalhães, “*pode ser investigada como trama de significados, permitindo aí incluir todas as práticas que envolvam trabalho econômico, político, tecnológico ou de expressão e representação do real e imaginário.*” (MAGALHÃES, 2013, p. 113). Portanto, essas disputas por esses marcos geram uma “*permanente reelaboração simbólica e material da cultura.*” (NUNES, 2005, p. 26, grifo do autor), conforme observa-se no caso do Castelo.

Dominar o castelo e o ressignificar representou para os moradores da região mais do que o controle de uma importante edificação. Como a montanha sobre a qual está edificado, ele resiste ao tempo, assim como os xiitas e o Hezbollah resistem às investidas imperialistas de Israel e Estados Unidos naquela região. Na fotografia a seguir, observa-se o quanto a imagem da fortaleza se confunde com a da própria montanha, de onde se pode avistar o Monte Líbano, a planície do Bekaa, o Monte Hermon e o Rio Litani (KHATLAB, 2019, p. 208).

FOTO 53: Imagem da Fortaleza de *Ach-Chakif*, vista a partir de Khiam.



Alexandre Gama (07.09.2019).

Com intensa recorrência, a paisagem do Líbano tem sido transformada pelos seus habitantes em *suportes de memória* (MAGALHÃES, 2013, p. 135), em símbolos de superação, desafios e resistência. O maior deles, o famoso cedro do Líbano, estampado na bandeira nacional libanesa, foi representado como o símbolo da força e perenidade dos libaneses (KHATLAB, 1999, p. 23). Em Khiam da mesma forma. Além de remeter a um estilo de vida mais tranquilo e sereno, quando contrastada com a agitação e clima mais quente de Beirute, a paisagem do lugar remete à integração de um povo com os elementos da natureza que estão ao seu redor.

As montanhas e vales da cidade não são destaque somente pela sua beleza, mas a dinâmica cotidiana de seus moradores e parte de sua sociabilidade se dão nesses espaços onde trabalham e de onde retiram seu sustento. A vida dos moradores está integrada a essa dimensão da natureza que, conforme trechos de narrativas acima, se tornaram os suportes dessas diversas memórias que identificariam e diferenciariam a cidade das demais. Além disso, as montanhas também são símbolos da resistência, por terem sido palco de intensas lutas dos grupos libaneses xiitas do Sul, e de seu braço armado, o Hezbollah, contra as forças de ocupação israelense. Paisagens que são representativas dos espaços de sociabilidade e expressão de tradições culturais da comunidade, e constituídas em espaços de resistência que se traduzem na história de sobrevivência e luta pela dignidade de seus moradores.

A terra em Khiam não tem somente esse sentido simbólico. É importante lembrar que a cidade está em uma região que faz fronteira com o norte de Israel e que, desde que

este país foi criado, as fronteiras libanesas foram invadidas ao menos três vezes pelos israelenses: 1978, 1982 (saindo somente nos anos 2000) e novamente em 2006, ainda que este último ataque não tenha sido acompanhado de uma invasão militar de soldados, mas de intensos bombardeios (VISENTINI, 2014, p. 214). Além disso, ainda receberam centenas de refugiados palestinos desde a época da criação de Israel em 1948.

Portanto, Kham está diretamente envolvida na Questão Palestina.¹¹³ E essa situação, afirma Dan Smith, “*se reduz essencialmente à questão da terra – quem pode viver nela e quem controla seu uso.*” (SMITH, 2008, p. 56). Por isso, a terra com sua paisagem e demais recursos se tornaram os suportes de memórias constantemente acionados por seus moradores como referenciais para sua identidade. Nela, resistem; nela, sobrevivem; nela lutam pela sua dignidade.

6.1.2) QUESTÕES QUE LOCALIZAM KHAM EM UM CONTEXTO ECONÔMICO E GEOPOLÍTICO GLOBAL

A experiência civilizacional dos habitantes de Kham é profundamente mais ampla do que se supõe para uma pequena cidade do extremo sul do Líbano. Sua localização já a insere em conflitos de contexto globais que antecedem a criação do Estado de Israel. A começar por aqueles revelados pelas memórias de Ali Abou Abbas que, ao nos levar para conhecer os arredores da cidade, parou em determinado trecho para nos mostrar onde se dava os limites das possessões inglesas e francesas do período que sucedeu a queda do Império Otomano, logo após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918).

Essa foi a época em que as duas potências europeias dividiram a região entre si, fruto do Acordo *Sykes-Picot*, firmado previamente em 1916. Esse lugar ganhou relevância também em período posterior, como explicou Ali, apontando para a terra: “*Aqui foi onde ocorreu um conflito em 1941, durante a Segunda Guerra Mundial, entre franceses e ingleses.*”. Desse ponto onde paramos ele nos mostrou, de um lado, a Síria, depois das montanhas, e, do outro, o que seria o território israelense. E quando demonstramos surpresa pela proximidade entre os dois países, ele advertiu: “*Hoje não mais pertence à Síria, pois depois da Guerra de 1967, Israel tomou as Colinas do Golã da Síria e nunca mais devolveu.*”.

¹¹³ Sobre a Questão Palestina, conferir nota 13.

Ali Abou Abbas rememorou conflitos de natureza global que estariam vinculados de alguma forma às questões de fronteiras em Khiam. Nesse processo, foi possível apreender fatos passados que permanecem em aberto, haja vista que tropas da UNIFIL¹¹⁴ permanecem ativas na região. Enquanto Ali nos levava para conhecer a cidade de Khiam, passamos por dois tanques brancos e uma caminhonete identificadas com as iniciais “UN” (Organização das Nações Unidas).

Como a região também recebeu muitos refugiados sírios, foi possível observar alguns de seus campos, além da presença de acampamentos de beduínos¹¹⁵. Entre os sírios refugiados, pratica-se plantio de algumas frutas. Essas plantações não são bem-vistas pela comunidade local, especialmente porque significa a perenidade de uma situação que se quer eventual e passageira. Lembro que quando perguntei a Ola Abbas qual a situação desses refugiados em Khiam, ela explicou que *“há muitos refugiados sírios. A população não costuma vê-los com bons olhos, porque eles vieram para se refugiar por um tempo, mas estão permanecendo... mas vários já foram mandados embora. Uma das principais questões é a preocupação com o emprego.”*

FOTO 54: Acampamento de beduínos nos arredores de Khiam.



Alexandre Gama (06.09.2019).

Além disso, a relação com os moradores é tensionada porque os refugiados ocupam mais do que um meio de sobrevivência (a terra), mas um símbolo da resistência

¹¹⁴ A Força Interina das Nações Unidas no Líbano (em inglês: UNIFIL) criada pelas Nações Unidas em 1978, dias após a invasão israelense no sul do Líbano. Desde a saída de Israel das terras libaneses, as tropas da UNIFIL vêm monitorando a região.

¹¹⁵ Os beduínos são formados por comunidades tradicionais nômades que viviam na região do Oriente Médio antes da unificação promovida pelo Islã. Hoje, dada a dificuldade de transitar entre os Estados da região, muitos já vivem como grupos sedentários.

e sobrevivência dos locais. A permanência desses refugiados em terras libanesas atualiza as consequências e experiências dos conflitos de outrora, vividos a mais de cinquenta anos, expondo no presente as feridas e marcas desse doloroso processo.

Sublinhe-se ainda que, em Khiam, está presente a experiência de seus agentes e representantes políticos, que estão inseridos em contextos geopolíticos internacionais. As questões locais que envolvem a disputa pela terra e de poder acionam interesses de potências como os Estados Unidos, Rússia, Síria, Irã, Arábia Saudita, Qatar, entre outros.

Os dois partidos políticos que atuam em toda a região sul do país, dividindo entre si o poder sobre a cidade de Khiam são: o Movimento AMAL e o Hezbollah. Ambos foram criados por grupos xiitas e surgiram no contexto da Guerra Civil Libanesa (SMITH, 2008, p. 65). O primeiro foi criado em 1975, por Mussa al-Sadr, e cresceu sob forte apoio e influência da Síria e da Líbia. Pouco tempo depois, seu líder morreu fuzilado, em 1978, ao que tudo indica, pelo ditador Líbio Muammar Khadafi, em Trípoli – na ocasião de um último encontro, quando houve o rompimento das relações entre esses dois líderes. Em seguida, o movimento foi assumido por um líder leigo, Nabih Berri, que dava sinais de ser pró-ocidentalização do Líbano. Foi na esteira dessa situação e insatisfação por parte de alguns xiitas que o Hezbollah surgiu, se afirmando como resistência à invasão israelense em território libanês no ano de 1982.

Ao contrário do movimento AMAL, o Hezbollah está mais comprometido com o governo iraniano de quem recebe aportes financeiros e bélicos (DEMANT, 2014, p. 240-241). Até onde se sabe, também existem aportes oriundos da Síria (VISENTINI, 2014, p. 215). Hoje, o partido conta com representantes no parlamento, uma rádio e uma estação de televisão via satélite, além de diversos programas de desenvolvimento social como escolas, hospitais e serviços agrícolas no sul do país.

A posição desses partidos no jogo geopolítico internacional é perceptível para os moradores. Existe uma consciência e a compreensão de que a política local está vinculada aos interesses de potências regionais e internacionais. Em nossas conversas, Ali Abou Abbas mencionou a presença de um partido político no Líbano que tem recebido forte apoio da Rússia, que mantem investimentos econômicos e estratégicos na Síria.

Perguntei ao senhor Bassam Haddad (cristão) como ele percebia os dois partidos, AMAL e Hezbollah. Em sua resposta parece clara a percepção de que são partidos que mantêm vínculos com outros países. Também percebi que o Hezbollah goza de maior

prestígio que o AMAL, até mesmo fora dos círculos xiitas, pelo fato de se colocar como uma resistência a Israel. Sua popularidade aumentou e atingiu outros segmentos da população, depois da última invasão israelense ao território libanês, em 2006 (VISENTINI, 2014, p. 215).

O Movimento AMAL, que significa “esperança”, foi criado pelo imã Mussa al-Sadr. Ele era muito inteligente, fazia paz com sunitas, com cristãos, era muito aberto. No início era um movimento para ajudar os necessitados, mas depois que Mussa al-Sadr viajou para a Líbia e desapareceu, provavelmente Muammar Khadafi deve tê-lo assassinado – até hoje os membros do AMAL o consideram desaparecido – o movimento se tornou armado e político. No início da década de 1980 *uma parte começou a abandonar o grupo com o apoio do Irã. Foram esses que saíram e que formaram o Hezbollah*, que é um grupo com forte influência religiosa. O Hezbollah saiu do AMAL. O AMAL é mais aberto e não tem tanto a influência religiosa, são mais modernos. O Hezbollah... faz a resistência à Israel no sul. Israel já invadiu, bombardeou, matou crianças. Parece que eles não aprenderam nada com o holocausto. Hoje eles fazem pior com os outros, com o pessoal de Gaza, por exemplo. O Hezbollah não é radical. A forma como falam dele nos meios de comunicação no Brasil é errada. Quando cheguei aqui tive medo deles. *As imagens que divulgam deles ali no Brasil são as piores, como se fossem terroristas*. Quando cheguei aqui eu vi o que eles fizeram no Sul, mudei minha opinião. Eu imaginei que com a saída de Israel eles fossem perseguir os cristãos. Mas não foi isso. *Eles ajudaram a reconstruir as igrejas destruídas e protegeram os cristãos*. Eles foram muito honestos. E aquilo que eles prometem eles cumprem. Quando eles tiveram de entrar numa determinada região para controlar e manter os fios que garantiriam sua comunicação telefônica (eles usam telefones com fio para evitarem serem grampeados), parte da população abandonou aquela região. Os membros do AMAL entravam nos estabelecimentos abandonados e usavam os produtos que estavam ali, mas os membros do Hezbollah não tocavam em nada, não comiam nada, porque aquilo não era deles. *Eles são muito honestos*. Roubar é proibido na religião deles. *Eles são um partido de resistência*. (Bassam Jameel Haddad, grifos meus).

De fato, o prestígio do Hezbollah entre os retornados e moradores locais decorre de ele estar associado a uma resistência a Israel. Para Ali, nenhum partido tem valor, com exceção do Hezbollah, porque ele “*resiste ao Estado de Israel*”.

O apoio internacional contribui para que esses partidos consigam manter programas sociais de apoio a população do sul do país, tendo em vista que o Líbano carece de algumas políticas públicas que deem conta das necessidades dos mais carentes nessas áreas. Assim, o partido é uma via para suprir essa carência, mesmo na oferta de serviços

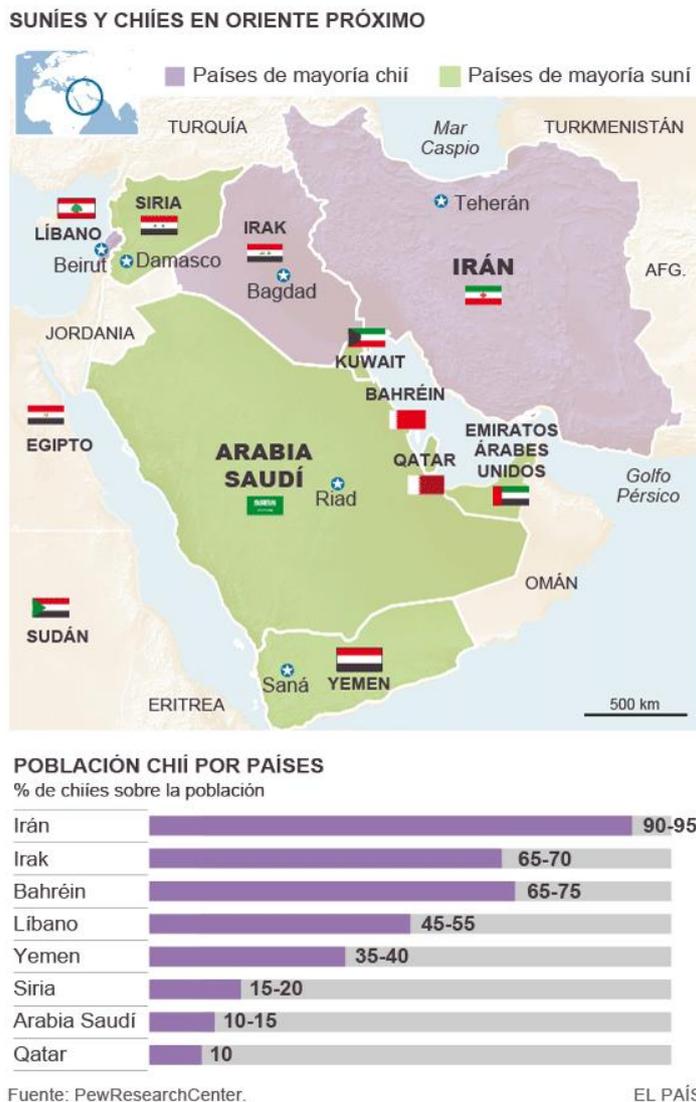
(VISENTINI, 2014, p. 214-5). Perguntei para Ola Abbas sobre a existência de um hospital público em Khiam.

Aqui não existe nada público, como ocorre no Brasil. Mesmo que seja público você precisa pagar. Você sempre precisa pagar uma parte do procedimento mesmo que sejam nos prontos socorros mantidos pelo Hezbollah ou nos hospitais do AMAL. Por exemplo: um dentista normal te cobraria U\$ 30 dólares para tirar uma cárie. Nos hospitais mantidos pelos partidos você pagaria U\$ 10 dólares. Aqui na nossa região, há um hospital em Marjayoun. Quando eu cheguei, meu filho estava com bronquite. Precisei leva-lo para ser atendido. Eu paguei U\$ 400 dólares por uma noite que ele precisou ficar internado. O pai dele trabalha no aeroporto, eles têm plano de saúde que incluiu os filhos, mas como tinha acabado de chegar do Brasil e estava somente com o passaporte brasileiro, tive que pagar esse valor pela sua internação. Mesmo tendo um plano de saúde, ele não cobre 100% das despesas. Aliás, aqui, quando você chega no hospital, você precisa pagar todo o procedimento que você precisou fazer. O hospital te fornece uma nota com esses gastos que você deverá levar até o escritório do plano para que eles façam o ressarcimento de parte daquele valor. (Ola Abou Abbas).

Mais do que partidos estritamente políticos, o Hezbollah e o Movimento AMAL participam da vida dos moradores oferecendo um conjunto de serviços não garantidos a contento pelo Estado. Por outro lado, ao se situarem também a partir da conjuntura geopolítica internacional, possibilitam que a população articule uma gama de elementos que a insira também nesse posicionamento internacional. A chegada dos xiitas ao poder no Iraque nas eleições de 2005, aumentou ainda mais o prestígio e influência do grupo na região.

Isso aconteceu porque os xiitas no Iraque facilitam para o vizinho Irã aumentar seu poder de influência na região. Também de maioria xiita, o Irã pôde usar o território iraquiano para enviar reforços materiais, financeiros e militares com maior facilidade para a Síria e para o Hezbollah no Líbano. Esses governos e partidos já se referiram a si próprios como *Eixo da Resistência* ou *Arco Xiita* (VISENTINI, 2014, p. 207). No mapa a seguir, é possível observar a disposição geográfica desses países no contexto do Oriente Médio. Em função disso, a Arábia Saudita, sunita, aliada tradicional dos Estados Unidos, teme que isso possa se tornar um problema para seus interesses na região, uma vez que o Irã já se manifestou, em diversas vezes, contrário à monarquia secular saudita (VISENTINI, 2014, p. 207).

MAPA 12: Indica os países de maioria xiita em parte da região do Oriente Médio.



FONTE: ESPINOSA, Ángeles. A execução de um clérigo xiita pela Arábia Saudita incendeia a região. El País. 2016.

https://brasil.elpais.com/brasil/2016/01/02/internacional/1451729416_682709.html. Acesso em: 25/01/2020.

Portanto, não somente a presença de tropas da UNIFIL ou de refugiados localizam Kham em questões, crises, conflitos de natureza que são bem maiores do que se possa supor para uma pequena cidade do interior do Líbano. Em geral, conforme afirmei até aqui, a natureza desses conflitos remete a interesses geopolíticos ou econômicos de dimensões globais. Isso se torna ainda mais perceptível pelos recorrentes conflitos que se passam na região e que são experimentados e narrados pelos entrevistados nesta pesquisa.

Quando chegamos ao Líbano, no dia 01 de setembro de 2019, o Hezbollah havia acabado de bombardear o norte de Israel. Fez isso depois de ter abatido dias antes drones israelenses nos arredores de Beirute, isto é, drones que haviam invadido espaço aéreo libanês. Em resposta à retaliação do Hezbollah, Israel bombardeou algumas áreas vizinhas de Khiam. Portanto, quando chegamos, ficamos sabendo que não conseguiríamos descer para o sul. Víamos então pela televisão a notícia de pessoas saindo do Sul em direção a Beirute, onde estávamos. Os ataques atualizaram os conflitos anteriores, gerando um misto de sentimentos de medo, indignação, destemor, coragem. Ola Abou Abbas explicou sobre esses últimos eventos remetendo às memórias da Guerra de 2006, data da última invasão de Israel ao território libanês: *“Nós não somos os mesmos de 2006. O Hezbollah está muito mais forte que em 2006. Dessa vez, se tiver guerra, acho que acaba Israel e não sobra nada.”*.

Quando entrevistei Bassam Haddad, em Beirute, ele nos mostrou posição semelhante ao que Ola Abbas nos apresentou em sua narrativa. Neste caso, é interessante notar que Bassam é um cristão que demonstra admiração pelo protestantismo, sua esposa é evangélica. No Brasil, assim como nos Estados Unidos, os evangélicos/protestantes tendem a um alinhamento automático com os interesses israelenses.¹¹⁶ Tal alinhamento parece não acontecer dentro desse grupo religioso no Líbano. De qualquer forma, nas constantes ameaças externas e na iminência de um conflito com Israel, a identidade religiosa recua para que a identificação nacional assuma o protagonismo no sentido de se estabelecer o vínculo com todos os libaneses que, de alguma forma, sofrem ou foram ameaçados pelas atividades e ataques israelenses no Líbano.

O Hezbollah não está atacando Israel gratuitamente. *Se eles não nos atacarem ou não nos ameaçarem como neste caso, não vai acontecer nada.* O Hezbollah não vai atacar Israel. Mas se Israel atacar, o Hezbollah vai retaliar. É “olho por olho, dente por dente”. Eu vou te dizer uma coisa: os libaneses nunca atacaram ninguém! Nunca! Nunca atacamos Israel. Mas Israel não é assim. (Bassam Jameel Haddad, grifos meus).

Em uma tarde de domingo, uma semana após o conflito, estávamos em Khiam, na casa da Oumama Haidar, reunidos com sua família. Diante de nós, ela apontou para as

¹¹⁶ Conferir nota 58.

montanhas que pertenciam ao Líbano, mas que são controladas por Israel. “Durante o inverno”, disse ela, “os israelenses chegam a esquiar nessas montanhas, mas nós não podemos nem nos aproximar.” (Oumama Haidar). Em um determinado momento, Oumama nos pediu atenção aos barulhos que vinham do céu. Ela explicou: “Nós convivemos com isso constantemente. São drones israelenses monitorando e fiscalizando todo o sul do Líbano. Estamos sob constante vigilância.”.

Conflitos e questões que suscitam interesses de natureza regional (Oriente Médio) e global (posicionamento de países como Estados Unidos, França, Inglaterra e Rússia nesses conflitos, e a presença de tropas da ONU) são rememorados no cotidiano pelos moradores de Kham.

Quando perguntei o que sentiram com os ataques do último domingo, primeiro me explicaram a história da região remetendo à Guerra de 1978, quando tropas israelenses invadiram o sul do Líbano e mataram 84 pessoas em Kham. O domínio israelense prevaleceu na região de 1982 até os anos 2000, quando foram expulsos pelo Hezbollah.

MAPA 13: Mapa apresenta a demarcação da Linha Azul entre Líbano e Israel, estabelecida pela ONU depois da retirada das tropas israelenses após a invasão de 1978. Essa seria a região de segurança patrulhada e protegida pelas tropas da UNIFIL. Em destaque, a localização da cidade de Kham dentro dessas fronteiras.



FONTE: Sítio Wikimedia: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:BlueLine.jpg>. Acesso em: 27.11.2019.

Oficialmente, as forças israelenses invadiram o sul do Líbano em 1978 com o objetivo de desarticular e destruir as bases da OLP, numa operação que ficou conhecida como *Operação Litani*. Na região, os israelenses receberam o apoio de uma milícia libanesa que ficou conhecida mais tarde como Exército Sul-Libanês (ESL) que mantinha uma prisão em Khiam, na qual prendiam e torturavam libaneses que resistiam e combatiam a dominação israelense naquele território (KARAM, 2009, p. 258). Discutirei sobre a prisão mais adiante.

Os entrevistados explicaram que em 2006, diferente dos anos anteriores a 2000, os israelenses não invadiram o território, mas atacaram com mísseis todos os lugares que eram considerados suportes de memória da resistência libanesa, sobretudo aqueles identificados com o Hezbollah. “*Esses ataques*”, disseram, “*destruíram todo o Khiam*”. Eles se referiam a grande ação militar que Israel empreendeu contra o Líbano no ano de 2006, sobretudo em suas terras mais ao sul, depois de acusar o Hezbollah de sequestrar dois soldados israelenses que patrulhavam as fronteiras dos países (VISENTINI, 2014, p. 128).

O ataque de 2006 envolveu fogo de artilharia, ataques aéreos e bombardeios navais em todo o território libanês, mas tiveram como alvo certo esses suportes de memória xiita, incluindo mesquitas e, ainda, seu principal símbolo da resistência em Khiam: a referida prisão em que foram torturados membros da resistência libanesa. A prisão era tida como um memorial e foi parcialmente destruída em 2006. Mas além disso, os israelenses também abriram fogo contra aeroporto, pontes, estradas, linhas de transmissão de energia, tudo igualmente alvejado e destruído. Ola Abbas está a apenas cinco anos morando em Khiam, mas em 2006, quando a cidade foi bombardeada por Israel, ela estava visitando seus parentes na cidade.

Para o meu azar, eu estava aqui na época. Eu tinha 21 anos. No primeiro dia, ouvimos as bombas caírem aqui do lado, onde sequestraram os dois soldados israelenses. Vocês não têm noção. Tudo treme. Eu, minha mãe e minha irmã estávamos dormindo na casa da minha avó. Tudo começou a tremer. Fomos embora para Beirute. Chegamos lá à noite. Acordamos de madrugada novamente com os israelenses bombardeando o aeroporto. Daí nós saímos de Beirute e fomos para Byblos, porque lá é uma cidade de católicos. Ali eles não bombardeiam. O marido de uma das minhas tias tem uma casa lá, próximo de Byblos. Umas 50 pessoas foram para lá. Toda a família. Ficamos ali 22 dias.

Nós tínhamos avisado no Consulado brasileiro que estávamos aqui. Então, deixamos nosso telefone. Depois desse tempo, fomos chamados para seguir viagem com a FAB [Força Aérea Brasileira]. Todos os dias, dois ou três ônibus repletos de brasileiros atravessavam o Líbano para o território da Síria. Naquela época o país não estava em guerra. De lá seguíamos até a Turquia. Pegamos o avião da FAB em Istambul. Nós ouvíamos o barulho das bombas. (Ola Abou Abbas).

O que se observou até aqui foi a forma como esses narradores reabriram questões do passado, a partir do momento em que foram chamados a refletir sobre seu presente. Isso me remeteu à crítica benjaminiana à historiografia burguesa e progressista, que se apoiaria em uma concepção de tempo “*homogêneo e vazio*”, “*cronológico e linear*”. Para Benjamin, devemos ser capazes “*de identificar no passado os germes de uma outra história, capaz de levar em consideração os sofrimentos acumulados e de dar uma nova face às esperanças frustradas – de fundar um outro conceito de tempo, ‘tempo de agoras’.*” (GABNEBIN, 1994, p. 8).

É um “*tempo de agoras*”, fundado no processo de rememoração, que não segue o tempo mecânico do relógio, o tempo do calendário. Esse é o tempo que diz respeito à experiência, àquilo que se viveu e que deixa marcas, que é reconstruído na memória em articulação com o que se vive, pelo seu significado. As questões do passado são e não são passado, porque seguem inscritas no presente, em busca de superação, e desse encontro entre o ontem e o hoje, temos o agora, o atual (NUNES, 2005). Portanto, os conflitos recentes na região são como gatilhos que reabrem questões do passado

De fato, quando insisti e perguntei novamente sobre o que sentiram quando receberam a notícia dos ataques no último domingo, esses moradores de Khiam reabriram o passado, por meio da experiência de lembrar, atualizando-o a partir das experiências do presente. Samar disse que sentiu medo e chegou a pensar na possibilidade de sair do Líbano caso a situação piorasse. Oumama sentiu medo de que se repetissem os bombardeios de 2006 e Samia disse ter sentido o mesmo. Perguntei para Gassam, esposo de Oumama, que se mostrava, a todo instante, mais reservado. Ele disse que assistiu a toda aquela situação com naturalidade e normalidade: “*Isso é normal para nós que vivemos aqui*”. Como todos eles vivem em Beirute, com exceção de seus pais, perguntei como se sentiram por eles. Então, Gassam respondeu com bastante naturalidade: “*Meu pai tem mais de 90 anos e continua dirigindo. Então, não seria problema para eles saírem*

da cidade nessas circunstâncias. Além do mais, convivemos com isso desde 1977.”
(Gassan Houssein Kanso).

Nesse mesmo dia, mais tarde, quando conversava sobre o mesmo assunto com Ola, em sua casa, a certa altura, demonstrei em palavras certo alívio pelo fato de os ataques do último domingo não terem resultado em uma guerra. Neste momento, fui surpreendido com uma rejeição à minha fala:

Mas tem de ter uma guerra! Tem de ter uma guerra para acabar com eles! Porque, na verdade, Israel não existe. Israel é a palestina. Eles dominaram a palestina e ficaram com a terra dos palestinos. Isso não é justo. Os palestinos morrem, apanham, passam fome, são mortos enquanto os israelenses estão vivendo a sua vida “de boa”? Não é nem por a gente, mas é pelos sírios, pelos palestinos que estão sofrendo por causa deles. Eles bombardeiam escolas, hospitais, matam crianças sem pensar. (Ola Abou Abbas).

Portanto, é através da memória que essas pessoas invisíveis e anônimas para a historiografia tradicional ganham visibilidade e se situam numa outra história. Ao rememorarem, elas atualizam o passado, não simplesmente como evocação. Mas para trazer para o presente o resultado das experiências vividas, incluindo-as num campo de batalhas, de lutas pela memória. Elas situam a memória num “*tempo saturado de ‘agoras’*” (BENJAMIN, 1994, p. 229). Nessa perspectiva de história, Walter Benjamin evidencia o papel da memória para refletirmos sobre a natureza do tempo histórico descontínuo, marcado por rupturas e reconfigurações que são sempre elaboradas à luz do presente. Faz parte da história os projetos não realizados, derrotados, mas que podem ser retomados, conforme Ola expressou acima.

Todos rememoraram as guerras e invasões israelenses ao território libanês no contexto dos últimos ataques, mas o sentimento que nutrem diante disso diferiu entre os narradores. Enquanto alguns manifestaram medo e receio de terem de abandonar o país, Gassam demonstrou naturalidade ao vivenciar aquela situação, enquanto Ola manifesta a expectativa de que um conflito ocorra para que os palestinos e todos aqueles que sofreram com as intervenções israelenses possam ser, de certa forma, vingados ou reparados.

Ola não comenta sobre a correlação de forças entre Israel e o Hezbollah, centra seu pensamento na vitória militar que acredita que virá do próximo enfrentamento com os israelenses. Quando Bassam Kanso nos levava para Khiam, também perguntei a ele o

que sentiu em relação a esses últimos ataques. Sua resposta: “*Eu gostei. Eu vibrei. Israel precisa de uma resposta para seus atos. Eles não podem ficar impunes ao que fazem na região.*”.

Em relação aos desdobramentos materiais da invasão israelense de 2006, os narradores informaram que Khiam, depois de ter sido destruída na guerra, foi ‘toda’ reconstruída com recursos vindos do Qatar. Ola nos contou que cada país da região, vinculado ao mundo árabe, assumiu a reconstrução de cidades e vilarejos que haviam sido destruídos pelos ataques. Equipes desses países visitavam as cidades, vistoriavam as casas. Quando, mesmo não havendo sido destruídas, tiveram suas estruturas danificadas, pagavam um hotel para seus moradores para que pudessem ficar pelo período que durasse a reforma ou, em alguns casos, a própria reconstrução das edificações.

Nesse caso, chamo atenção novamente para os vínculos da cidade com países que estão para além de suas fronteiras políticas. Além disso, destaquei o fato de Khiam participar assim dos projetos do Qatar de ocupar na região do Oriente Médio uma posição de maior proeminência regional e, por conseguinte, no âmbito internacional (VISENTINI, 2014, p. 196-197). Como foi dito, além de ser um território representativo de um contexto geopolítico regional e internacional, Khiam também é um lugar de resistências, marcado com vários locais transformados em *suportes de memória* – memórias da resistência aos ataques e às invasões de seu vizinho Israel.

6.1.3) A DIMENSÃO SUPRALOCAL E TRANSNACIONAL DOS SUPORTES DE MEMÓRIA DA RESISTÊNCIA XIITA EM KHIAM

A partir de uma incursão militar no sul do Líbano, em 1978, Israel estabeleceu uma extensa zona de controle na região. Nesse território, contava com o apoio da milícia libanesa, o ESL, que passou a utilizar uma prisão em Khiam a partir de 1985 para prender e torturar “*os combatentes da resistência libanesa e os suspeitos de cumplicidade.*” (KARAM, 2009, p. 258). Somente em abril de 2000, no contexto da retirada das tropas israelenses da região, é que a prisão foi reconquistada e seus prisioneiros libertados. Sobre ela e os eventos que marcaram sua conquista, Ola Abou Abbas informa o seguinte:

A prisão foi construída por Israel e utilizada por eles na época em que haviam invadido o Líbano. Naquela época, havia moradores que

apoiaram a invasão de Israel. A maioria vive hoje naquele país, pois quando o Hezbollah expulsou Israel daqui, muitos de seus aliados libaneses fugiram com os israelenses. Não era preciso ter fugido, pois não iria acontecer nada com eles, não iriam ser punidos. Iriam ser interrogados e soltos. Mas ficaram com medo de serem presos, torturados e mortos, por isso, decidiram acompanhar os israelenses. Hoje eles vivem lá. Acho que essa é a única prisão no Líbano que pode ser visitada. (Ola Abou Abbas).

Desde então, o governo libanês transformou a prisão em ponto turístico, dada a dimensão nacional que adquiriu a resistência dos libaneses aos crimes cometidos por Israel e seus aliados (KARAM, 2009, p. 260). O pesquisador Jonh Karam esteve na prisão no ano de 2001, com um grupo de jovens brasileiros que visitavam o Líbano. Sobre ela, naquela ocasião, ele disse: *“Hoje administrada pelo partido político Hisbolá, a prisão-museu recebe ônibus e mais ônibus lotados de turistas sôfregos para consumir os crimes de Israel no sul do Líbano.”* (KARAM, 2009, p. 258). Parte do edifício da prisão-museu continua de pé, mas em meio a muitos escombros, desde que Israel o alvejou durante os ataques na Guerra de 2006.

FOTO 55 e 56: Entrada da prisão-museu em Kham.



Alexandre Gama (07.09.2019).

Na parte superior do portal de entrada da prisão, tremulam as bandeiras do Hezbollah com a libanesa ao centro. As cores do portal e de alguns suportes dentro da prisão são aquelas identificadas com a bandeira nacional, num movimento que integra e identifica a luta em Kham como a luta de todos os libaneses. Ao passar pela entrada, debaixo das bandeiras do Hezbollah e do Líbano, está em destaque, a foto seguida de uma mensagem em árabe e inglês, na parte inferior do banner, do presidente do Hezbollah, Hassan Nasrallah.

FOTO 57: “Somos *peessoas* que não deixam nossos cativos na prisão” (detalhe: a palavra “peessoas” está escrita em vermelho, nas duas frases, inglês e árabe).



Alexandre Gama (07.09.2019).

Considerando a dimensão dos bombardeios realizados, esse conflito se revela também como uma disputa pela memória. O esforço dos moradores de Khiam, nessa luta quase que cotidiana pela reconquista, manutenção e preservação de seus espaços físicos e simbólicos da cidade evidencia “*a permanente disputa pelo direito à memória e à história.*” (NUNES, 2005, p. 156). Eles lutam para impedir o apagamento das memórias e histórias das atrocidades que vivenciaram nas ruas, no interior das casas, nos campos, na prisão. Estes lugares e outros, articulados com as narrativas orais dos moradores, amplificam e aprofundam a noção de História.

Na frase que figura abaixo da fotografia do presidente do Hezbollah, um aparente triplo recado. Por um lado, uma mensagem para os libaneses que haviam se aliado, colaborado com os israelenses e mantido seus conterrâneos da resistência libanesa na prisão. Por outro, um recado para os israelenses e seus aliados ocidentais. Um claro esforço do movimento no sentido de desumanizar os adversários ao se apresentarem mais humanos em suas ações – eles não deixariam “os seus” cativos em prisões. Este último sentido, uma clara mensagem também para o público interno, isto é, para os próprios libaneses.

A memória da resistência e da libertação dos prisioneiros libaneses está intimamente relacionada à representação do Hezbollah como o grupo que age na região para impedir o domínio de Israel no Líbano. Entre os entrevistados, fossem muçulmanos ou cristãos, essa foi a forma como o grupo era percebido. O Hezbollah foi responsável pela expulsão dos israelenses no Sul e pela libertação dos libaneses que estavam presos em Khiam.

Conforme se viu anteriormente, Ali Abou Abbas não nutre muito interesse por partidos políticos. Em suas palavras, *“eles não valem nada”*, mas logo em seguida completa: *“Mas o Hezbollah, sim. Ele é importante porque ele resiste contra o Estado de Israel.”* Conforme também já mencionei, para o senhor Bassam Haddad, cristão que vive em Beirute, os membros dos partidos costumam enriquecer, mas isso não acontece com os membros do Hezbollah, pois são mais honestos e não são radicais como, em geral, costumam ser representados pela mídia.

O Hezbollah é, na perspectiva dos retornados, um partido apresentado como o que resiste e impede o domínio israelense na região. Ola afirma que o real interesse do país vizinho está nas terras libaneses e que esse seria o motivo para tentar acabar com o grupo: *“o objetivo mesmo é anexar nossas terras. Eles querem as terras do Líbano. Por isso eles querem acabar com o Hezbollah. Porque é o Hezbollah que impede essa invasão. E nós não somos os mesmos de 2006.”* (Ola Abou Abbas).

O governo libanês, moradores e o próprio Hezbollah fazem do sítio ocupado pela prisão um símbolo da resistência nacional. Um lugar de memória que se confunde com a resistência do Hezbollah e, por extensão, dos xiitas do Sul que ali estão como moradores e defensores aguerridos do território libanês frente às ameaças israelenses. Essa posição do Hezbollah de fato aumentou o capital político do grupo, sobretudo entre as camadas mais altas da sociedade libanesa que alimenta certo receio de uma nova invasão israelense no país. O único impeditivo para que isso não ocorresse estaria na presença das milícias do partido na região.

FOTO 58: Na frente das antigas celas destruídas em 2006, no edifício-prisão, banners com as imagens do dia em que os prisioneiros foram libertos pelas tropas do Hezbollah. Em cima dos banners, de um lado a bandeira do Líbano e, do outro, a do Hezbollah.



Alexandre Gama (07.09.2019).

Existem outros lugares de memória da resistência xiita em Kham. Conforme mencionei, chegamos na cidade no momento em que os muçulmanos xiitas celebravam a *Ashura*, a comemoração do martírio do neto do Profeta Maomé, Hussein ibn Ali, no ano de 680 do calendário cristão. Além de marcar a divisão entre xiitas e sunitas no Islã, talvez este seja o principal suporte de memória do primeiro grupo que, comemorado no presente, fundamentado em acontecimentos históricos, tenha condições de projetar as expectativas e esforço dos xiitas para o vislumbre de vitórias no futuro. Relembro aqui que o martírio aconteceu como consequência de uma querela entre os seguidores do Profeta Maomé que divergiam sobre quem deveria assumir a liderança dos muçulmanos depois de sua morte, que se deu no ano 632 d.C. Para a maioria, a liderança deveria ser assumida pelo braço direito do Profeta, Abu Bakr, o que de fato se concretizou. Mas para uma minoria, o sucessor deveria vir diretamente da linhagem sanguínea de Maomé.

Este grupo era liderado por Ali ibn Abi Talib (daí o nome xiita para designar seus seguidores: *shi'a* no árabe significa *partido/partidários de Ali*). Ali foi assassinado mais tarde, no ano 661 por Mu'awiyya, que fundou a Dinastia dos Omíadas e estabeleceu sua sede em Damasco, hoje, capital da Síria. Depois de Hassan ibn Ali, o primogênito de Ali, ser assassinado em 669, seu irmão, Hussein ibn Ali, assumiu a liderança de uma rebelião contra Yazid, o filho de Mu'awiyya que, ao suceder o pai no ano de 680, consagrou “*um novo princípio hereditário e uma nova dinastia*”, consolidando o poder do Califado Omíada (DEMANT, 2014, p. 39-40).

Apesar de muitas promessas de apoio a Hussein ibn Ali, poucos soldados Kufitas – cerca de 50 soldados da cidade de Kufa, de onde Ali partiu no Iraque para lutar contra as tropas do exército de Yazid –, acompanharam Hussein em sua resistência. Como era esperado, o grupo de rebeldes foi vencido, Hussein decapitado e seu acampamento massacrado no dia 10 (*ashura*) do mês *Muharram*, no mesmo ano em que Yazid chegou ao poder (DEMANT, 2014, p. 40). Na perspectiva de Peter Demant, a questão pode ser sintetizada como segue.

[Esse sacrifício] salvou o xiismo, pois imbuíu os simpatizantes da vergonha e da determinação de nunca mais trair a causa justa de Ali. Assim, Hussein ibn Ali se tornou o grande herói da xia, cujo martírio é anualmente comemorado numa paixão que dramatiza a ‘traição’ dos kufitas. Com choros e autoflagelação, os crentes expiam o pecado e

transformam, simbolicamente, a derrota político-militar do ‘Bem’ numa futura vitória. (DEMANT, 2014, p. 222).

Anualmente, ao longo de dez dias ocorrem atividades diárias nas mesquitas em que a comunidade rememora a resistência e os dias que antecederam a morte do neto do profeta e o massacre de seu acampamento. “*Todos os dias*”, diz Ola, “*o sheik inicia as atividades com a leitura de versos do Corão, para depois, começar a contar, em cada um desses 10 dias, como foi a resistência, como fugiram, como ficaram sem água, como foi o massacre.*”. Ola também participava da celebração da *Ashura* enquanto morava no Brasil. Faz o mesmo agora no Líbano.

No primeiro dia que conversamos, tive de interromper a entrevista no momento em que se aproximava a hora de iniciar a oração na mesquita, às vinte horas, em Khiam. Ola nos contou que enquanto a história do massacre está sendo contada, muitos se emocionam, por sentirem a dor da morte de pessoas justas e inocentes, algumas delas, crianças. Nessa ocasião me lembrei da fala de uma entrevistada sunita que via nesse comportamento um drama forçado e teatralizado por parte de alguns participantes da celebração xiita. A fala dessa narradora, a despeito de afirmar conviver no Líbano com todos os tipos de pessoas, sem qualquer discriminação, revela as divisões internas experimentadas pelos muçulmanos. As bandeiras pretas, painéis e banners identificavam a celebração da *Ashura* por todo o país, mas sobretudo nas áreas com maior predomínio de muçulmanos xiitas.

Quando estávamos em Khiam, no domingo, dia 08 de setembro, às vinte e duas horas saímos com Oumama Haidar para acompanhar a procissão da *Ashura*, organizada pela mesquita central da cidade e pelo partido AMAL. Oumama nos explicou que o sofrimento provocado ao neto do profeta, Hussein ibn Ali e ao seu acampamento, foi semelhante ao martírio de Jesus.

Na rua, acompanhamos as várias alas que, ao longo da procissão, representavam o massacre do profeta Hussein e de sua família. Uma fanfarra ditava o ritmo e o avançar das alas. Seguranças e organizadores do evento, todos eles com *pontos* em um dos ouvidos e aparelhos de comunicação em uma das mãos, faziam o controle das ruas, que nessa altura estavam todas fechadas – para fechá-las, usaram grades, carros e caminhões. Várias seções, cada uma representativa da história do massacre. A presença de mulheres

e crianças sugeriria que ninguém foi poupado no massacre. Bandeiras do partido político que controla a cidade estavam por toda parte.

FOTO 59: Na praça principal, momento da chegada de uma das alas com crianças segurando bandeiras. Do outro lado, fundos da imagem, um grupo trazia as fotos de mártires ou de membros mortos em meio aos conflitos na região.



Alexandre Gama (08.09.2019).

Em um dos momentos mais emocionantes da celebração, jovens com coletes verdes rodam um conjunto de correntes em direção ao chão para depois, no mesmo movimento, projetá-las sobre suas costas – algumas já ensanguentadas, conforme se observa na imagem a seguir. O movimento é repetido por aqueles que também estão no centro da praça – mas sem o colete verde e as correntes. No palanque, a liderança puxa um coro que repete dizeres como: *“Eu queria estar lá para suportar/resistir com você”*. Esse coro se mistura a orações que são repetidas em forma de canto e lamento.

A prática é muito criticada por alguns moradores e por outros representantes e líderes da comunidade xiita que incentivam a doação de sangue em lugar de *“se derramar o sangue no chão”*. A crítica foi feita justamente pelos retornados, acostumados a serem chamados a doarem sangue durante as comemorações da *Ashura* no Brasil. Apesar de o país também conviver com datas comemorativas religiosas católicas largamente divulgadas na imprensa que inspiram e promovem experiências de penitências, observei entre os retornados o esforço por se manterem distantes de práticas que veiculem determinadas representações e imaginações sociais que os associem ao fanatismo e radicalismo religioso.

FOTO 60: Jovens batem com correntes nas costas num sinal de identificação com o sofrimento do profeta Hussein.



Alexandre Gama (08.09.2019).

Entre estes muçulmanos, há aqueles que não acompanham as atividades na mesquita em nenhum dos dez dias que compõe a celebração da *Ashura*, demonstram não ter interesse pela prática dos jejuns e por vestirem preto durante esses dias. Outros que acompanham essas atividades que se passam na mesquita, mantêm as práticas de jejuns e o uso das vestimentas, mas se negam a participar da procissão, por discordarem do ritual que inclui o autoflagelo. Há ainda aqueles muçulmanos retornados que não acompanham nenhuma dessas celebrações, mas que mantem alguma prática de jejum. Enfim, não existe um padrão comportamental entre aqueles que retornam quanto ao modo de vivenciarem a *Ashura*. Há uma pluralidade de modos e formas na maneira como lidam com suas tradições religiosas.

A celebração da *Ashura* também é construída de forma a representar a luta das lideranças políticas e religiosas da comunidade xiita no mundo de hoje como uma atualização da luta e resistência empreendida pelo neto do profeta Maomé. As duas faces à esquerda na imagem à seguir, correspondem ao *imam*¹¹⁷ Mussa Sadr, criador do Movimento AMAL, possivelmente sequestrado (e assassinado) pela Líbia de Muammar Khadafi em 1978. Desde então, o grupo o considera um desaparecido. “*Provavelmente*

¹¹⁷ Por um lado, num sentido mais estrito, *imam* é aquele que lidera uma congregação na mesquita, por outro, a autoridade suprema legítima da comunidade muçulmana (seu correspondente no sunismo é chamado de califa).

Muammar Khadafi deve tê-lo assassinado”, afirmou um dos narradores (cristão). Ele é um líder lembrado em quase todas as imagens que vimos espalhadas nas cidades do sul do país que divulgavam a *Ashura*.

FOTO 61: Imagens que ganharam destaque durante a procissão que celebrava a *Ashura*. As duas à esquerda correspondem ao *imam* Mussa al-Sadr. À direita, a imagem do líder xiita iraniano, *imam* Khomeini, responsável pela Revolução Iraniana de 1979 que fez desse país uma República Islâmica xiita.



Alexandre Gama (08.09.2019).

Portanto, a celebração também é o momento de se rememorar as lutas e o desaparecimento do *imam* Mussa. Ao lado de suas imagens, está a foto da autoridade xiita iraniana, *imam* Khomeini, líder espiritual e político da Revolução Iraniana de 1979.¹¹⁸ A presença de banners com esses personagens políticos e religiosos revela as conexões geopolíticas de potências regionais (Irã) com partidos e lideranças políticas xiitas no mundo árabe-xiita, em especial, em Kham.¹¹⁹

A *Ashura* tem essa dimensão da memória, de conectar os xiitas com as causas, lutas e sofrimentos de seus heróis do passado (Ali ibn Abi Talib, Hussein ibn Ali), mas também de atualizar essas lutas por meio da presença imagética de lideranças como a do líder iraniano Khomeini, do líder libanês e muitos outros heróis anônimos das lutas do agora. A repetição desse tipo de celebração, que imprime uma suspensão no tempo do

¹¹⁸ No Brasil ele é mais conhecido como aiatolá Khomeini (ayatollah em árabe significa “sinal de Deus”). No Irã, o título xiita diz respeito aos mais altos *mujtahids*, “legistas religiosos qualificados a enunciar interpretações pessoais.” (DEMANT, 2014, p. 394).

¹¹⁹ Lembro aqui que o Irã não é um país árabe, mas persa, com a maioria da população composta por muçulmanos xiitas.

calendário a partir de dias rituais, “garante a recordação coletiva, a própria substância da tradição que consolida a experiência coletiva e o acesso do indivíduo à sua ancestralidade.” (MAGALHÃES, 2013, p. 149). Vinculados aos seus líderes ancestrais, sobretudo os jovens de hoje, tem a oportunidade de experimentarem o sofrimento e a dor sentida por aqueles com os quais nunca tiveram contato. Entretanto, fundamentados na experiência passada, grupos são mobilizados em funções de causas do presente, com projeções de consequências de suas ações para o futuro.

Nesse sentido, a experiência do autoflagelo seria mais do que uma mera “*expição dos pecados*” (DEMANT, 2014, p. 222), pois se apresenta como uma forma de rememorar por meio da voz, gesto, palavras e atitudes, as consequências da ação de resistir vivenciada pelos seus líderes do passado. À vista disso, essas experiências decorrentes de práticas de rememoração, “*desempenha papel fundamental na reconstrução libertadora de tudo que poderia ter acontecido. É preciso reconstruir tudo: não só o que foi dito e feito, mas também o que foi sonhado, o que foi desejado e ficou reprimido.*” (MAGALHÃES, 2013, p. 149). O que não foi alcançado pelos heróis do passado se apresenta como possibilidade no presente. Na *Ashura*, as causas políticas de lideranças atuais como Khomeini e Mussa Al-Sadr são percebidas como as causas desses heróis históricos em seu esforço pelo estabelecimento de um reino de justiça e felicidade universal (DEMANT, 2014, p. 222).

A *Ashura* se apresenta como um poderoso *suporte de memória* na mobilização dos xiitas nos países do Oriente Médio, oferecendo-lhes a carga simbólica e o espetáculo ritualístico de que todo grupo político-religioso necessita. No início da década de 1960, antes de criar o AMAL, Mussa Sadr mobilizou os muçulmanos no Líbano com o argumento de que os tiranos que oprimiam os xiitas ali eram os *yazids*¹²⁰ modernos (DEMANT, 2014, p. 241). Da mesma forma, enquanto estava no exílio no Iraque (1966-78), Khomeini ativou o “*mito fundador xiita, Karbala*”, conclamando os muçulmanos xiitas do Irã a “*descartar sua passividade*” e “*imitar a resistência do imã Hussein contra a opressão*” do xá Reza Pahlevi que governava o Irã por meio de uma monarquia secular que se ocidentalizava com o apoio dos Estados Unidos (DEMANT, 2014, p. 229).

O lema utilizado por Khomeini, “*Que cada lugar seja Karbala, e cada dia um Ashura*” mobilizou os xiitas no Irã contra o xá que passou a ser visto como um novo

¹²⁰ Autor do massacre a Hussein ibn Ali e a seu acampamento em Karbala, no Iraque, no evento que consolidou a cisão entre sunitas e xiitas, comemorado na *Ashura*.

Yazid. O xá caiu em 1979 com a Revolução Islâmica. Desde então, sob a liderança inicial de Khomeini, o Irã se tornou uma República xiita, com claros interesses na expansão da revolução para outros países do Oriente Médio.

Por fim, o mito da *Ashura* também foi acionado no Iraque, depois da derrubada de Saddam Hussein em 2003, pela coalizão liderada pelos Estados Unidos. Ele era um ditador sunita, mas a maioria da população do país era e é composta por xiitas desprezados e, não raras vezes, perseguidos pelo seu governo. O que os xiitas fizeram assim que o governo foi derrubado? Pela primeira vez em décadas puderam celebrar a *Ashura* (DEMANT, 2014, p. 292).

6.1.4) CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE A CONSTRUÇÃO DAS MEMÓRIAS DA RESISTÊNCIA E CONSTITUIÇÃO DE KHIAM EM UM TERRITÓRIO DIASPÓRICO

Observa-se em Kham as várias dimensões econômicas, políticas, culturais e simbólicas que conectam a cidade a realidades que extrapolam suas fronteiras geográficas. Dimensões e conexões que fazem dela o que estou chamando de *território diaspórico*. Território constituído como tal pelas intensas conexões supralocais e transnacionais que seus habitantes estabelecem com membros familiares espalhados pela diáspora, pelo permanente esforço de seus sujeitos na conquista pelos espaços da cidade, em sua permanente disputa pelo direito à construção de uma memória e história da resistência às invasões estrangeiras. Os vários suportes, lugares, rituais, narrativas orais, fotográficas em que tais memórias se constituíam em materialidade palpável para seus moradores – das paisagens naturais ao Castelo *Ach-Chakif*, dos marcos fronteiros à prisão transformada em memorial, as marcas da guerra nas narrativas orais, nas ruas, casas, nos cartazes – são os referenciais identitários que eles, por meio de suas memórias, atualizam as lutas do passado através dos apelos do presente (BENJAMIN, 2014).

Viu-se também a construção de uma memória que não seria apenas local, mas nacional, como quis fazer o governo a partir da exploração turística do lugar. No ambiente da prisão-museu, observamos frases e imagens que localizam aquele conflito dentro de contextos de interesses internacionais – como na imagem dos mísseis identificados como tendo sido feitos nos Estados Unidos, apontando para o caráter internacional daquele conflito. Mas a prisão se tornou, sobretudo, a memória da resistência do Hezbollah contra

as forças de ocupação israelense no sul do Líbano. Não sem motivo, se tornou um dos alvos dos bombardeios que as forças de Israel lançaram sobre a cidade em 2006, numa tentativa de se destruir a memória dos crimes e torturas que grupos a eles vinculados praticaram ali.

Por fim, revelei que a *Ashura* em Kham é mais do que uma celebração religiosa. É um poderoso *ritual de memória* entre os xiitas que aciona camadas simbólicas do passado, presente e futuro que não só mantém a população mobilizada em torno da causa da resistência quanto também conecta a cidade a algo maior, uma comunidade de homens e mulheres que se espalham por diversos países, comprometidos e esperançosos pelo estabelecimento de um governo de justiça aqui na terra.

A experiência prática dessa celebração também enseja tensões entre os locais e os retornados, quando estes tendem a criticar a prática do autoflagelo nesses momentos. Um claro desejo de se afastarem de elementos culturais e imaginações sociais associados ao fanatismo religioso por parte de algumas percepções veiculadas nas representações de um determinado orientalismo brasileiro.

Uma vez que apresentei a cidade como um *território diaspórico*, como fica a representação de algumas narrativas acadêmicas que informam os muçulmanos xiitas como sendo mais isolados, antiocidentais e fanáticos religiosos? Essa é a principal questão a ser debatida a seguir.

6.2) A ESTÉTICA DIASPÓRICA DA CULTURA EM KHAM

André Gattaz aponta em seus estudos que os conflitos que se processaram mais intensamente no sul do Líbano na segunda metade do século XX teriam sido fundamentais para explicar a “*expulsão de centenas de milhares de libaneses de seu país natal*”, entretanto, apesar disso, não teria se comparado a importância da crise econômica e a “*falta de perspectivas de crescimento pessoal através da educação e do trabalho*” no desencadear da diáspora (GATTAZ, 1975, p. 70). De fato, quando ouvimos os entrevistados, ficamos sabendo que os conflitos bélicos que se passaram nessa região são considerados como um dos fatores que desencadearam a vinda de vários desses grupos, predominantemente de muçulmanos, para o Brasil. Apesar disso, as poucas possibilidades de trabalho e a condição financeira familiar superaram as guerras e isso está elencado como um motivo fundamental para explicar o que teria desencadeado a emigração.

Entretanto, depois de mencionar as razões que explicariam a permanência exitosa desses grupos no Brasil após os conflitos, Gattaz afirma que a exceção para isso se daria justamente com os muçulmanos xiitas do sul do Líbano – que estariam retornando ao seu país após a desocupação israelense de seus territórios. Para ele, o que deve se levar em consideração neste caso é a dificuldade dos muçulmanos, *“especialmente xiitas”*, de manterem *“seus costumes religiosos num país não muçulmano, enquanto os cristãos têm sua assimilação tornada mais fácil, o que faz com que os primeiros retornem em maior número.”* (GATTAZ, 1975, p. 70).

Devo lembrar que não foi isso que observei entre os muçulmanos que entrevistei que estão ou que passaram por Paracatu e, agora, conforme se verá, não é o que se observa em Khiam. Não será uma novidade, levando em consideração as reflexões já feitas ao longo do trabalho, afirmar que a conclusão de André Gattaz parece estar embevecida das mesmas generalizações produzidas sobre os muçulmanos, sobretudo xiitas, a partir de versões veiculadas por algumas narrativas no Brasil. Estudos assim ajudam a construir uma representação de que esse grupo seja essencialmente mais isolacionista que o restante dos libaneses que seguiram para o Brasil (KARAM, 2009, p. 193). A seguir, articulo minhas impressões e reflexões acerca dos muçulmanos xiitas na cidade de Khiam com as interpretações apresentadas até aqui.

6.2.1) A CONSTITUIÇÃO DIASPÓRICA DAS RELAÇÕES FAMILIARES EM KHIAM

Os fatores responsáveis pela diáspora dos muçulmanos no sul do Líbano, conforme se viu nas páginas anteriores, são os mesmos que explicam o desencadear desse fenômeno na cidade de Khiam. Vimos que a guerra sempre esteve presente em seu território. O Estado, o Hezbollah e os moradores ajudam a construir a memória do lugar enquanto representação de resistência às invasões que se processaram no país a partir das intervenções israelenses nesse território. O fato é que a guerra teria sido um dos principais fatores a desencadear, a partir da década de 1950, as levadas emigratórias de muçulmanos xiitas pelo mundo.

Isso foi o que nos explicou Bassam Kanso ao localizar o início da diáspora em Khiam dentro do contexto das guerras e das intervenções francesas e inglesas na região. Para ele, isso e a falta de emprego explicam o fato de as famílias em Khiam terem seus

parentes espalhados por vários países do mundo. Segundo Bassam, *“é comum as famílias terem parentes em países como o Brasil, Itália, França, porque a sessenta anos atrás, o Líbano estava em guerra. Soldados ingleses, franceses, todos estiveram envolvidos em questões aqui. Não havia trabalho. Muitos foram para o Kuwait. Havia muitos do Khiam por lá.”* (Bassam Houssein Kanso).

Conforme se viu, é a falta de trabalho na cidade e de programas sociais que amparem essas famílias na velhice que dão ao fenômeno diaspórico em cidades como Khiam o seu elemento de perenidade. Mesmo em períodos de paz, a diáspora é realimentada a partir do envio dos mais jovens para busca por melhores empregos ou estudos. E assim que eles se estabelecem, se tornam a garantia do sustento dos membros da família que permaneceram no Líbano. O senhor Mohamad, no Brasil, explicou: *“Não há empregos para as pessoas. Depois que os jovens se formam, eles vão trabalhar fora do país. Como não temos aposentadorias por lá, são esses jovens que sustentam seus pais que permanecem no Líbano.”* (Mohamad Hassan Abou Abbas).

Ola Abou Abbas também mencionou a falta de oportunidade para os jovens, que não encontram emprego facilmente na cidade. Por isso, diz ela, *“é comum saírem para estudarem fora e acabam se casando com pessoas de outros lugares, tendo filhos, netos em outras cidades. E acabam ficando por lá.”*. Ela também explicou que essa situação não se limita a Khiam, pois até mesmo entre os moradores de Beirute haveria essa mobilidade entre os jovens, que já saem para estudar em outros países à procura de melhores condições de vida. *“Isso é muito comum aqui”*, disse ela.

Mais uma vez ressalto algo já explicitado anteriormente: o fato de o fenômeno diaspórico marcar profundamente a experiência civilizacional em Khiam. Na cidade, ficamos hospedados na casa do senhor Houssein Abed Rida Kanso, casado com a senhora Fouzia Abou Abbas. Fiquei com uma primeira impressão de que estivéssemos diante de uma família com mais posses financeiras, com filhos, sobrinhos, netos, assim como conterrâneos, espalhados por outros países. E isso me levou a questionar se aquela família de perfil mais ‘moderno’ e, no meu entender, mais ‘moderado’, não seria uma exceção na cidade. Perguntei para Ola se havia algum sentido naquela minha impressão. Foi aí que ela explicou:

Não é que sejam somente eles [moderados], mas em geral, *as pessoas em Khiam são de fato mais abertas, nós temos “a cabeça mais aberta”*.

Por quê? Porque a maioria das pessoas do Khiam estão fora: na Alemanha, no Canadá, no Brasil, no Irã. Por isso, a cabeça das pessoas aqui tende a ser mais aberta, mas não deixamos de ter aqueles que são mais rígidos. Geralmente, são as pessoas que nunca saíram daqui. Aqueles que cuidam da prefeitura são mais fechados. (Ola Abou Abbas, grifos meus).

Portanto, foi essa dimensão transnacional da vida desses moradores que me fez compreender que não estamos diante de um fenômeno essencialmente emigratório que teria se iniciado mais fortemente na cidade a partir da década de 1950, desencadeado pelos motivos já explicados: guerras, falta de emprego e de programas de seguridade social. Mais do que isso, estamos diante de um fenômeno diaspórico que marca profundamente o modo de vida, as dinâmicas sociais e econômicas de Khiam.

A constituição das famílias, as relações e dependências entre os que saíram e os que ficaram, as concepções de vida das pessoas e as formas de vivenciarem a religião, tudo isso em Khiam é qualificado a partir de uma dimensão transnacional, resultado de suas experiências *na*, e *com a*, diáspora. Este fenômeno influencia definitivamente toda a dinâmica dos modos de vida em Khiam e, conforme se observará mais detidamente a partir de agora, contribuem para esclarecer os limites das imaginações sociais veiculadas por narrativas ocidentais como esta, de Peter Demant:

Portanto, o Ocidente propõe um mundo que simultaneamente atrai, desconcerta e escandaliza os jovens muçulmanos, mas – isto é crucial – que a esmagadora maioria percebe, rápida e amargamente, estar para sempre fora de seu alcance. Essa experiência tão ambígua de atração e de repulsão da modernidade os empurram para os braços do islamismo [o autor se refere ao islã político, fundamentalista, e não à religião, ao Islã]. O islamismo explica porque estão nesta situação, atribui a culpa às forças externas (imperialistas, cristãos, judeus etc) e ensina como a volta à observância religiosa será o primeiro passo rumo a um futuro mais digno – tanto para diminuir sua frustração e angústia mental quanto (“se Deus quiser”) para transformar a realidade injusta e punir quem causa sua miséria: os poderosos decadentes infiéis do Ocidente e seus lacaios e imitadores no próprio país muçulmano. (DEMANT, 2014, p. 309-310, grifos meus).

Essas generalizações explicativas contribuem para veicular determinadas representações negativas acerca dos árabes e do Islã. Ler passagens como essa antes de chegar em Khiam me levaria a temer jovens desempregados. Além do mais, o autor

desconsidera como a diáspora se abre enquanto possibilidade para esses jovens e como ela interfere nas várias dimensões da vida social numa cidade xiita como Khiam ou mesmo em um país como o Líbano. Ali Zayat e Bassem Soufan são dois jovens amigos que passavam o final de semana em Khiam, quando lá cheguei: contaram-me que vivem em Beirute. Ambos mencionaram ser comum pessoas de uma mesma família vivendo em vários países. Canadá, Venezuela, Estados Unidos, Brasil e Irã foram os exemplos que mencionaram.

Apesar de nunca terem saído do Líbano, não veem dificuldade quando tiverem de fazê-lo. Em vez de *“empurrados para os braços do islamismo”*, vemos a naturalidade com que esses jovens tratam da possibilidade de tomarem o caminho da diáspora, essa experiência para onde seus parentes mais antigos, pobres e sem recursos, foram *“empurrados”* em tempos passados. Lembro do que Ali Favez Atie, em Paracatu, me respondeu quando perguntei a ele quando teria decidido deixar Khiam para seguir para o Brasil: *“Não é que eu pensei em sair, eu fui empurrado para cá, pois éramos uma família numerosa e a nossa condição financeira não estava boa”*.

O fluxo emigratório desencadeado no sul do país há sessenta anos atrás tem continuidade entre as gerações mais novas, atualizado a partir das necessidades do presente, de forma a se tornar um referencial identitário para as famílias em Khiam. Quando também entrevistei o senhor Mohamad Hassan Abou Abbas em Paracatu, ele já havia alertado para a constituição diaspórica das relações familiares em sua cidade.

Olha, não há um lugar dessa terra que não tenha um libanês. Tenho uma sobrinha que mora no Panamá, um sobrinho que mora na França e dirige ali um hospital e outro sobrinho que mora nos Estados Unidos onde é representante de perfumes franceses. Veja: são três irmãos, uma única família, que estão em três países diferentes. Isso é muito comum no Líbano e em minha cidade. Também há os que retornam desses lugares. (Mohamad Hassan Abou Abbas).

Oumama Haidar vive em Beirute, mas tem um irmão morando na Venezuela. Ela nos contou alguns dos problemas de se viver naquele país neste momento de conturbada crise política e institucional. Oumama demonstrou manter uma comunicação com seu irmão. São vários os exemplos de famílias essencialmente diaspóricas com quem manteve contato, seja em Khiam ou na capital Beirute.

Bassam Kanso veio para o Brasil com 16 anos, em 1976, trazido pelo seu tio, Mohamad Abou Abbas. Morou em São Paulo, Paracatu e Unaí. Depois de retornar ao Líbano, seguiu para trabalhar em Abu Dhabi, capital dos Emirados Árabes Unidos, onde permaneceu por cinco anos. Depois disso, seguiu para o Sudão, um país africano, limitado a norte pelo Egito e a leste pelo Mar Vermelho, por onde faz fronteira com a Arábia Saudita. Em 1990 ele retornou novamente para o Líbano, onde conheceu sua esposa, já naturalizada libanesa, mas que havia nascido no Kuwait. Eles se casaram no Líbano, vieram para o Brasil, ele pela segunda vez. Uma de suas filhas nasceu em Paracatu (Brasil) e a outra nos Estados Unidos. Ao todo eles tiveram quatro filhas. Duas vivem nos Estados Unidos, uma no Irã e a outra no Líbano, em Beirute. Depois Bassam e esposa retornaram ao Líbano, onde vivem atualmente: “*É comum que os membros das famílias estejam espalhados por vários países do mundo*”, disse ele.¹²¹

A família de Bassam Kanso constitui um excelente exemplo de como o fenômeno diaspórico desencadeado por conflitos bélicos se atualizam através das gerações, seja por meio dos estudos dos mais jovens e de sua procura por melhores empregos, pelas relações desiguais entre os países da região inseridos no contexto periférico do capitalismo global, ou seja ainda pelos “*arranjos matrimoniais diaspóricos*” (KARAM, 2009, p. 162-3), em grande medida desdobramentos dos motivos elencados anteriormente.

Kamel Hassan El Rahim saiu de Khiam para o Brasil com 18 anos, em 1967. Seu irmão já se encontrava no país desde 1962. Pouco depois se estabeleceu em Araxá, onde vive até hoje. Kamel viaja para Khiam duas vezes por ano, onde permanece por cerca de quarenta e cinco dias. Ele se casou com uma muçulmana de sua cidade natal, caminho seguido pelo seu primogênito, que também se casou com uma muçulmana de Khiam. Sua filha mais velha se casou com um descendente de libaneses que morava no Brasil, mas a cerimônia de casamento aconteceu no Líbano. Os demais filhos se casaram com brasileiras.

¹²¹ Bassam Kanso esteve no Brasil com sua família durante o período de carnaval neste ano de 2020. Vieram sua esposa, uma das filhas e seu genro. Lembro que toda sua família é formada por muçulmanos xiitas, o que não impediu que eles fossem assistir ao desfile das escolas de samba em São Paulo. Ainda mais depois de a escola de samba paulista Império de Casa Verde ter homenageado, em seu desfile apresentado no dia 21 de fevereiro, a migração libanesa para o Brasil, desde o final do século XIX até os dias atuais. O genro de Bassam estuda a possibilidade de abrir um restaurante no Rio ou São Paulo e se mudar com a família para o Brasil.

O caso do senhor Kamel e de seus filhos mais velhos ilustra o que pesquisadores como John Karam chamaram de endogamia diaspórica, essa prática estabelecida predominantemente entre os homens imigrantes e as mulheres de segunda geração de firmarem vínculos matrimoniais com pessoas da aldeia de origem da família (KARAM, 2009, p. 162). Ola Abbas também se casou no Brasil com um rapaz cujos pais, assim como os dela, eram originalmente de Khiam. Hoje, separados, ele vive e trabalha em Beirute e ela em Khiam. Mas a endogamia diaspórica não é uma regra.

O senhor Mahmoud Rkein é um muçulmano xiita que não nasceu em Khiam, mas em Beirute, no ano de 1954. Aos 17 anos emigrou para os Estados Unidos onde ficou até os anos 2000. Foi lá que ele se encontrou com a brasileira Míriam Martinelli Rkein, com quem se casou. Ela, católica, e ele um muçulmano xiita. A brasileira Carla Al Masri também se casou com um muçulmano libanês. Vivem em Beirute há vinte e dois anos, desde 1997. Ela, à época, era protestante, e ele, um muçulmano sunita. Esses e outros exemplos nos levam a questionar as generalizações sobre a endogamia diaspórica para toda a comunidade de muçulmanos.

Como se viu em Paracatu, os muçulmanos xiitas que lá chegaram se utilizaram do casamento com moradoras locais como uma estratégia de aceitação na comunidade. Não observei ali a concretização da endogamia diaspórica ou práticas que os qualificassem como sendo mais isolados que outros grupos da cidade. Tamer Sammour se casou com a dona Geralda, uma jovem que pertencia a uma família de prestígio social de Patos de Minas, cidade situada a 200 km de Paracatu, onde havia vários imigrantes de Khiam estabelecidos. O senhor Mohamad Abbas também se casou com a senhora Lourdes, moradora da cidade de Unaí, a 100 km de Paracatu, e o senhor Aziz Sammour se casou com uma paracatuense.

Portanto, em Khiam, as dinâmicas diaspóricas exerceram um significativo efeito sobre a compreensão de seus moradores em relação a sua constituição familiar. Por exemplo, eu esperava ser surpreendido na cidade com alguns exemplos de famílias que tenham experimentado algum tipo de conflito com aqueles que teriam estabelecido vínculos familiares fora dos laços religiosos e culturais daquela localidade. Entretanto, isso não aconteceu – o que não quer dizer que não exista. O que observei foi que seus moradores veem com naturalidade e, em geral, com boa aceitação, as alianças matrimoniais que acontecem entre os seus e pessoas da comunidade dos países onde estejam vivendo. O fenômeno diaspórico naturaliza, em Khiam, a constituição das

relações familiares que se formam fora do espectro étnico e religioso da comunidade de origem.

Isso também me leva a questionar a perspectiva com que tradicionalmente alguns estudos tem abordado a temática do retorno em seus escritos sobre diásporas. Crítica feita por Stuart Hall para aqueles que compreendem essa experiência a partir de uma concepção teleológica e redentora da história, onde o retorno é compreendido como a restauração à sociedade e cultura originária, com poder para curar toda ruptura e as fendas provocadas pela experiência da dispersão (HALL, 2013, p. 31-32). Como se o sujeito estivesse *“primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta”* pelo *“que chamamos de tradição”* (HALL, 2013, p. 23). Entretanto, conforme se observa até aqui, a própria *tradição* em Khiam é construída sobre bases profundas de uma dimensão diaspórica. Desse modo, o desejo pelo retorno não se impõe como prática social ou como elemento fundamental das representações na diáspora.

Ali Fayez Atie não pensa em retornar, assim como o senhor Mohamad Abou Abbas, apesar de terem a preocupação de enviar seus filhos para visitarem a terra natal ao longo desse período. Os retornos esporádicos assumem mais uma dimensão moral e pedagógica do que propriamente a vontade pelo estabelecimento em definitivo na terra natal. Kamel Hassan El Rahim faz o mesmo com os filhos, mas não pensa em se mudar em definitivo para Khiam. Está construindo uma casa na cidade para poder ficar metade do ano em Khiam e metade no Brasil.

Bassam Kanso saiu do Brasil para tentar melhores oportunidades de trabalho no Kuwait, terra natal de sua esposa, também para onde seguiram muitos de seus conterrâneos. Retornaram para o Líbano com esse objetivo, mas problemas no passaporte comprometeram sua entrada no país. Permanecem no Líbano até hoje. E transitam pelos países onde moram suas filhas. Interessante notar uma diferença desses casos com a maneira como o senhor Mahmoud Rkein interpreta a diáspora entre os muçulmanos. Disse ele: *“O muçulmano shi’a libanês é como o peixe salmão. Nasce na água doce, desce para o mar. Quando quer morrer, ele volta para o lugar de onde saiu.”*. Ele deu esse exemplo para explicar que o libanês deixa sua terra para conseguir trabalho, mas que, apesar de passar a vida na diáspora, nunca esquece ou abandona suas raízes. Isso explica porque alguns, ao descobrirem-se doentes, decidiram retornar para Khiam – como foi o caso do senhor Roberto Abdul Saheb.

Entretanto, as experiências diaspóricas são muito diversas. Ali Abou Abbas retornou para o Líbano depois da morte da sua filha. Não queria ter feito o caminho de volta, mas depois dessa situação, disse ter ficado inviável permanecer com a família no Brasil. Ali é o *salmão* que não decide retornar para o lugar de onde um dia saiu. Falando do Brasil e lembrando a vida que teve aqui, conforme disse anteriormente, ele confessou seu desejo: “*Juro por Deus, eu gosto morrer lá*”.

Samira Adel Osman ressalta as dificuldades e superações das experiências decorrentes da imigração, mas a conclusão da autora revela que o retorno – que poderia ser visto como o fechamento de um ciclo, a volta para casa, para junto da família, a reabilitação do migrante e seus descendentes à cultura original – é, da mesma forma, uma experiência marcada por conflitos e contradições decorrentes do processo de reintegração. Reintegração de toda natureza, à língua, religião, educação, família e à economia que, segundo a autora, não raras vezes, são marcadas pela experiência de fracasso. Os conflitos identitários nunca cessam.

Quer-se reencontrar com a identidade (imaginada, idealizada, buscada) e se perde em várias identidades ou nenhuma delas (...) Quer-se viver como os libaneses, mas sem abrir mão de ser brasileiro; é o meu país (ou de meus ancestrais), mas vive-se um constante estranhamento: o que eu sou no país dos outros? Vive-se a crise da não-identidade ou da não-identificação quando a experiência no país idealizado se concretiza numa dura realidade. (OSMAN, 2006, p. 338).

Entretanto, não observo em Khiam choques tão claros relacionados a essa *integração*, pois ela parece supor a ideia de choques culturais como resultado de conflitos de *conteúdos culturais* desses lugares por onde passaram os retornados. Daí decorre a fundamentação conceitual que atribui a eles a condição de sujeitos *desterritorializados* (TODOROV, 1999; SAID 2004). Conforme expliquei no início do trabalho, é mais condizente pensar essas pessoas como *mutiterritorializadas* (HAESBAERT, 2004), pois participam de uma experiência cultural que, seja em Paracatu ou em Khiam (ou nos diversos lugares com que mantiveram ou mantêm conexões), transitam por territórios que são fundamentalmente marcados por rastros de hibridismos. O retorno, para a maioria dos entrevistados de Khiam, não é uma condição que se deseja na diáspora. Ainda ressalto que todos esses que retornaram para esta cidade não o fizeram porque tinham esse desejo como um de seus projetos.

6.2.2) SINAIS DIACRÍTICOS DA DIÁSPORA SE TORNAM SÍMBOLOS DE DISTINÇÃO SOCIAL

Nesse sentido, também observei o quanto a casa e seus espaços mais visíveis também revelam a constituição diaspórica dessas famílias. Neste caso, não se pode compreender a casa simplesmente como um espaço físico, mas como “*domínio simbólico do ambiente familiar.*” (OSMAN, 2006, p. 187). Um domínio simbólico que revela a natureza diaspórica dos vínculos familiares mantidos por aquela família. A sala de estar, que é para onde as visitas são conduzidas assim que chegam na casa do senhor Houssein Kanso e da senhora Fouzia Abbas, revela marcas simbólicas que as famílias diaspóricas mantêm em seus lares. Os filhos e netos do casal que experimentaram ou que ainda vivem na diáspora passaram pelo continente Americano, Europeu e pelos países do Oriente Médio, de modo que alguns desses lugares são lembrados por meio de alguns diacríticos, como fotografias, quadros e outros objetos espalhadas pela sala, conforme se percebe na fotografia a seguir.

FOTO 62: Sala principal (onde as visitas são recebidas) na casa do senhor Houssein e da senhora Fouzia.



Alexandre Gama (08.09.2019).

O quadro na parede à esquerda foi emoldurado a partir de um quebra-cabeça com uma imagem de Paris, montado pela senhora Fouzia anos atrás. Na imagem do quadro ao fundo, o porto de Veneza que dá acesso à famosa Praça de São Marcos. As almofadas em cima das poltronas estão estampadas com motivos evocativos do Egito. Veneza na Itália e Paris na França, junto aos grandes móveis de madeira ao estilo Luiz XIV representam

o luxo, o fausto, a *civilização* e, nesse sentido, indica a inserção dessas famílias no mundo europeu em suas conexões com a história do Mediterrâneo. A estética do mundo árabe, observada nessa sala, se apropria dos símbolos europeus para refletir a ideia de continuidade civilizacional entre Europa e Oriente Médio.

A diáspora agrega símbolos e representações a esse outro imaginário médio-oriental. O Egito foi o país africano para onde seguiram muitos dos libaneses que partiram para a diáspora. Um dos filhos do casal passou alguns anos no Sudão, país vizinho do Egito. Há parentes vivendo na França e Gênova, na Itália, era um dos pontos de parada dos navios que os libaneses tomavam quando seguiam para o Brasil. Na verdade, esses navios que partiam de Beirute faziam diversas escalas por alguns dos portos do Mediterrâneo e da África, dentre eles, Alexandria (Egito) e Marselha (França) (PINTO, 2010, p. 53).

Na parede oposta ao quadro com a imagem de Paris, Fouzia mantém a fotografia do filho que morreu em um acidente, quando estava trabalhando no Iraque. Todos esses diacríticos são símbolos de uma família que manteve e mantém seus vínculos diaspóricos entrelaçados e fundidos com vários elementos constitutivos da cultura global/regional/médio-oriental do mundo contemporâneo. Vínculos que são lembrados e revelados a quem quer que chegue nessas casas, numa também clara demonstração de distinção social. Tudo isso revela a *perspectiva dialógica* (HALL, 2013, p. 34) imposta pela diáspora à cultura em Khiam.

Perspectivas assentadas numa concepção binária de diferença esperam que uma cidade como Khiam e suas unidades básicas familiares estejam em confronto direto com aquilo que se denomina Ocidente¹²² e toda a carga simbólica que o represente. Isso ocorre porque tais perspectivas se fundam sobre a “*construção de uma fronteira de exclusão (...) e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora.*” (HALL, 2013, p. 36). Mas não é isso que se observa no seio desses lares visitados por mim. Eles revelam a natureza da cultura desses lugares “*essencialmente impelida por uma estética diaspórica.*” (HALL, 2013, p. 37), isto é, marcadas por um hibridismo onde os símbolos e elementos culturais são dialogicamente reapropriados e ressignificados por aqueles que deles se utilizam.

Na cidade, a cultura se coloca como um modo e estratégia de sobrevivência e, como tal, ela se revela, segundo Homi Bhabha, tanto como transnacional como tradutória.

¹²² Sobre a definição do termo Ocidente, conferir nota 15.

Em sua primeira dimensão, a transnacional, porque os moradores da cidade se utilizaram do deslocamento espacial como uma alternativa de sobreviver às guerras, à falta de emprego na região e como forma de suprir a carência de políticas de seguridade social libanesas. Na segunda, a cultura é tradutória porque ela é produtora de significados, símbolos, sentidos e criadora de tradições (BHABHA, 2013, p. 276-277).

A dimensão transnacional da transformação cultural – migração, diáspora, deslocamento, relocação – torna o processo de tradução cultural uma forma complexa de significação. O discurso natural(izado), unificador, da ‘nação’, dos ‘povos’ ou da tradição ‘popular’ autêntica, esses mitos incrustados da particularidade da cultura, não podem ter referências imediatas. A grande, embora desestabilizadora, vantagem dessa posição é que ela nos torna progressivamente conscientes da construção da cultura e da invenção da tradição. (BHABHA, 2013, p. 277).

A tradição diaspórica em Khiam marca profundamente a estética da cultura na cidade, de forma que elementos de referências diversas são encontrados nesses lares. As fotografias a seguir foram tiradas dentro do escritório de Ali Abbas, em sua casa em Khiam. Nelas, é possível identificar presenças de lugares e pessoas, que revelam o vínculo que ele procura manter com os locais por onde passou durante sua experiência diaspórica. As fotografias cumprem um importante papel de desencadear em Ali o rememorar de uma vida passada, vivida na diáspora e de negar o desaparecimento de uma experiência da qual se distancia com o passar dos tempos. Ele nos contou sobre cada um dos personagens e lugares por onde passou.

FOTO 63 e 64: Diacríticos diaspóricos espalhados pelo escritório de Ali Abou Abbas.



Alexandre Gama (05.09.2019).

Apesar de narrar aquelas experiências como o ápice de sua vida e nos revelar o desejo de retornar àqueles lugares no Brasil, Ali pareceu se conscientizar de que o avançar da idade e as responsabilidades com sua família em Khiam lhe impediriam de concretizar seu desejo. Portanto, reafirmo que a casa está para além de um exclusivo bem material, de forma que alguns de seus objetos e símbolos são organizados com o objetivo de revelar os vínculos diaspóricos daquela família, sem deixar que essa experiência vivida desapareça e/ou seja esquecida.

Seja na casa do senhor Houssein e da senhora Fouzia ou na de Ali, uma situação chama a atenção: a ausência de sinais diacríticos relacionados ao Islã. Em ambas, somente os símbolos vinculados à diáspora são expostos nas partes mais visíveis dos cômodos de suas casas. E há outros símbolos, como a garrafa de cachaça brasileira Ypióca, que um dos imigrantes, muçulmano xiita, retornado do Brasil, guarda escondida debaixo do assento de uma das poltronas de sua casa.

Neste ponto, observei uma distinção que se revelou central na construção de uma etnicidade essencialmente diaspórica em Paracatu e em Khiam. Na cidade brasileira essa construção se deu no ambiente das lojas, que funcionaram como *esferas de interseção* entre o espaço privado da casa e o espaço público onde suas etnicidades eram negociadas. Em Khiam, a esfera de afirmação e construção dessa etnicidade diaspórica se dá nesses espaços privados de *intimidade cultural* fundamentalmente assentados nas ideias de familiaridade e comunidade. Esses imaginários sociais diaspóricos em Khiam são definidos a partir dos laços genealógicos e vínculos culturais que esses sujeitos compartilham com os demais membros da família espalhados por diversos países, ao longo de grandes redes interpessoais formadas na diáspora (Ho, 2006 apud PINTO, 2018, p. 61).

Lembro do momento em que a senhora Fouzia me chamou até o seu quarto para me mostrar diversas fotografias que ficavam em cima de uma cômoda. Enquanto ela explicava em árabe, eu me esforçava para compreender nomes e associações que ia fazendo ao me mostrar fotos de netos, sobrinhos, genros e outros parentes que moram fora do país. Reconheci a foto da formatura da Cinara, filha do senhor Mohamad Abou Abbas, irmão da senhora Fouzia. Cinara nunca esteve no Líbano. Vive em Paracatu. Depois, a senhora Fouzia me levou até a sala para mostrar a fotografia do filho que faleceu na diáspora. Neste momento, ao falar sobre ele, ela chorou. Depois, fomos até outra sala para ver mais fotos, que ficavam expostas em porta-retratos em cima de uma mesa de

canto. Observa-se assim, uma etnicidade diaspórica que se manifesta por meio desses símbolos concretos investidos de afetividade e de alguns elementos culturais (PINTO, 2018, p. 71).

Portanto, os objetos, imagens e símbolos que corporificam e comunicam a experiência diaspórica dessas famílias, a ausência de símbolos religiosos e a garrafa de cachaça escondida também revelam, cada um a seu modo, os efeitos provocados pela dispersão nos modos de vida e na forma de se conceber e vivenciar a diáspora entre esses moradores em Khiam. E, nesse sentido, a religiosidade será profundamente influenciada por essa estética diaspórica. Uma estética, conforme definida por Stuart Hall, irremediavelmente “*híbrida*” e, na perspectiva antropológica, irremediavelmente “*impura*” (HALL, 2013, p. 37).

6.2.3) A ESTÉTICA DIASPÓRICA IMPRIME SUAS MARCAS NA RELIGIOSIDADE MUÇULMANA

Conforme mencionei, a etapa de pesquisa nesse país coincidiu com o momento em que os muçulmanos xiitas estavam celebrando a *Ashura*, data em que anualmente se rememora o martírio de Hussein ibn Ali, neto do profeta Maomé, na Batalha de Karbala, região do atual Iraque. No domingo, dia 08 de setembro, Khiam foi mobilizada com os eventos que marcariam a culminância dessas celebrações. Durante esses 10 dias, é comum que os muçulmanos xiitas evitem determinadas práticas condenadas pelo Islã (como bebidas alcoólicas) e outras que, mesmo que não sejam condenadas, representem os cuidados de uma vida ‘profana’. Assim, observei práticas como a de jejuar, evitar ouvir música, abster-se de cortar cabelo ou fazer a barba, entre outras. Mas, definitivamente, entre as expressões mais tradicionais, esse é o tempo de evidenciar publicamente o luto por meio do uso de vestimentas pretas. Os homens geralmente combinam uma calça jeans com uma camisa ou camiseta preta, mas as mulheres mais religiosas, em geral, vestem-se de preto, do *hijab* (véu) ao sapato.

Mesmo estando em um período de intensa comoção entre os xiitas, o que poderia, no meu entender, prejudicar minha percepção acerca de sua vivência religiosa cotidiana na cidade de Khiam, a *Ashura* proporcionou, ao contrário, compreender a forma como a estética diaspórica imprime também nas práticas religiosas as dinâmicas de um fenômeno marcado pelo hibridismo cultural.

As pessoas, mesmo sabendo que éramos *de fora*, não se interessavam em perguntar acerca de nossa religião. E quando isso ocorreu, deu-se em momentos específicos. A maioria deles, em circunstâncias em que os locais tentavam nos explicar o que era a *Ashura*. Daí, para serem mais didáticos, ouvíamos: “*Qual a religião de vocês?*”. Quando nos identificávamos como cristãos, logo usavam a imagem da crucificação de Jesus para explicarem o que eles sentiam durante aquele período.

Lembro da ocasião em que estávamos eu, minha esposa e Ali Abou Abbas almoçando no restaurante do muçulmano sunita, Mohamad Samra. Em determinado momento, Ali acendeu um cigarro e perguntou se eu fumava, ao que respondi negativamente. Logo em seguida, Mohamad perguntou se eu queria alguma bebida. Eu agradei e expliquei que não gostava de bebida alcoólica. Neste momento, Ali ficou surpreso com meu comportamento e fez um trocadilho com a representação que costuma ser veiculada nos círculos sociais brasileiros acerca dos muçulmanos xiitas: “*Você não fuma, não bebe, não aproveita as coisas boas da vida! Você é um shi’a [xiita]?!*”. E, logo em seguida, compartilhamos sonoras gargalhadas.

Situação semelhante ocorreu quando estávamos várias pessoas na sala de televisão da casa da senhora Fouzia, conversando com alguns de seus parentes. Vale assinalar que neste e em outros diálogos, foi recorrente os jovens empregarem a língua inglesa para suas comunicações.

Eu conversava com o neto da senhora Fouzia, Bassem Soufan, 24 anos, e seu amigo Ali Zayat, 27 anos. Eles vivem em Beirute, estavam passando o fim de semana em Khiam, como fazem muitos parentes que moram fora da cidade. Bassem é xiita e Ali, seu colega, é sunita. Perguntei como era a relação entre eles e os cristãos. Eles disseram ser uma relação tranquila, “*normal*”. Ali Zayat então pegou seu celular e começou a me mostrar diversas fotos de seus familiares e amigos em volta de símbolos cristãos, como aqueles que comumente se vê durante o Natal.

Em geral, os entrevistados denunciavam em suas feições uma certa incompreensão com a pergunta “*como se dá a relação dos muçulmanos com os cristãos?*”, como se esse tipo de pergunta não fizesse muito sentido para eles. De fato, os constantes conflitos veiculados por um tipo de narrativa que pressupõe fronteiras rígidas entre cristãos e muçulmanos no Líbano ficam comprometidas quando se adentra as vivências cotidianas nesses territórios. Um processo também passível de contradições e ambiguidades.

Como foi mencionado, Bassam Kanso questionou a ideia de que muçulmanos e cristãos estejam em conflito ou que haja problemas entre os dois grupos religiosos no Líbano, localizando a origem dessa suposta divisão no contexto das intervenções imperialistas no país, como um reflexo das estratégias criadas pela França para conceder e legitimar o poder dos cristãos num país inserido numa região de predomínio de muçulmanos. Retomo aqui o que foi dito por Ola Abou Abbas quando questionada sobre as vivências desses grupos e a hipótese de viverem nova experiência de guerra. Segundo ela, os xiitas costumam afirmar: “*Prefiro ir para a casa de um católico a ter de ir para a casa de um druso ou sunita*”. Narrativas como essa apresentam outro contraponto a determinados regimes de verdades que organizam o Islã a partir de perspectivas binárias e estereotipadas, qualificando-a como uma religião fechada, monolítica e homogênea.

Esses territórios e a forma como esses sujeitos se relacionam com suas tradições religiosas estão irremediavelmente marcadas pela estética diaspórica. É possível observar nesses lugares os trânsitos e a forma como o contato entre as religiões e as vivências religiosas marcam profundamente a experiência dessas pessoas. E tudo isso também se traduz nas variadas maneiras com que essas pessoas se relacionam com suas práticas religiosas.

O caso do xiita Mahmoud Rkein foi o mais emblemático deles. Quando ele nos levou para conhecer o sul do país, sobretudo Tiro e Sidon, visitamos *Qana*, cidade por onde Jesus teria passado com seus pais. Seguimos até um sítio arqueológico em que há uma caverna, lugar que é considerado um antigo ponto de parada, onde Maria teria ficado esperando Jesus, enquanto ele seguia com seus discípulos fazendo algumas obras evangelísticas naquela cidade. Assim que entramos naquele sítio, cada um de nós recebeu uma vela. Ao chegarmos na caverna, deparamo-nos com uma imagem de Maria, e aos seus pés, o lugar para se acender as velas.

Míriam Rkein retirou então de sua bolsa as velas recebidas na entrada, entregando-as a cada um, para que fossem acesas e depositadas ao pé da imagem. Esse também era o momento da oração. Mahmoud acendeu sua vela, colocou aos pés da imagem e todos silenciámos para que cada um fizesse sua oração.

Apesar de saber que os muçulmanos consideram cristãos e judeus como povos irmãos, que Jesus é reconhecido por eles como um profeta e que o Corão possui toda uma *surata* (capítulo) sobre Maria, referenciando-a como a mãe do Profeta Jesus, chamou

atenção a cena de um muçulmano xiita acendendo uma vela para colocá-la aos pés de uma imagem de Maria para prestar-lhe homenagens em orações.

FOTO 65: Mahmoud Rkein explica para minha esposa, Gislane, a importância daquela região para os cristãos (de costas, sua esposa Míriam Rkein). FOTO 66: Fundos da caverna com a imagem de Maria e alguns outros símbolos religiosos cristãos.



Alexandre Gama (11.09.2019).

Na perspectiva das experiências dos narradores desta pesquisa, é possível dizer então que a religiosidade no contexto diaspórico se expande, torna-se híbrida, assumindo contornos que estão para além dos limites esperados para os seguidores de determinada confissão religiosa. Mahmoud (libanês, muçulmano xiita) conheceu Míriam (brasileira, católica) quando ela passou um tempo nos Estados Unidos. Eles se casaram lá, em uma mesquita. Mesmo assim, Míriam fez questão que seus dois filhos fossem batizados. Como a Igreja Católica não aceitou batizar as crianças naquelas condições, ela apelou para uma igreja protestante e decidiu batizá-los na Igreja Luterana (um xiita que casou com uma católica numa mesquita e batizaram seus filhos numa igreja protestante).

Já Carla Mussallam Al Masri foi batizada na Igreja Católica no Brasil e, depois da primeira comunhão, tornou-se protestante. Seus avós eram de Sidon, sul do Líbano. Ela conheceu seu esposo Yehia, um libanês, muçulmano sunita, e então eles decidiram se casar no Brasil. Os pais de Carla também eram protestantes, mas deram a liberdade para que Yehia decidisse como seria a cerimônia. Ele fez questão que se casassem conforme manda a tradição praticada no Brasil, ou seja, casaram-se num templo católico, numa cerimônia celebrada por um padre maronita (uma protestante se casa com um sunita numa igreja católica, num rito executado por um padre maronita).

Esses casos fogem um pouco ao que as narrativas acadêmicas costumam chamar, conforme se viu anteriormente, de *endogamia diaspórica*. E, mais ainda, revelam o peso da estética diaspórica na religiosidade desses sujeitos. Yehia é um muçulmano praticante,

mas apesar disso, não se importa que sua esposa não use o *hijab* nos encontros familiares, nem que suas filhas usem roupas curtas, como também não se importa de sua esposa não o acompanhar nas atividades na mesquita.

Mahmoud diz que vai mais a igreja católica para acompanhar a esposa do que na mesquita. Apesar de não se considerar um muçulmano praticante, ele não cortou a barba e evitou ouvir música e consumir bebida alcoólica durante o período da *Ashura*. E Míriam diz que se tornou mais cristã no Líbano. Ela enfatizou que as missas são mais tradicionais e nos períodos marcados por alguma comemoração religiosa, os eventos são encarados com maior reverência. Durante a Páscoa, por exemplo, pratica-se o domingo de Ramos e a Procissão. Não são raras as vezes que Mahmoud a acompanha nessas datas celebrativas. Segundo ela, a Quaresma é levada a sério: 45 dias de jejum, das 00h até às 12 horas. Evita-se comer carne e se faz um jejum vegetariano, quando não se come nada derivado de animal.

Kamel El Rahim se identifica apenas como muçulmano, apesar de pertencer a uma família xiita, e ele diz não gostar das divisões impostas ao grupo, entre xiitas e sunitas. Perguntei a ele se não sentiu algum estranhamento ao viver no Brasil, um país predominantemente católico. Sua resposta: *“Não. Nada, nada. Eu frequento igrejas sem problemas. Quando sou convidado para ser padrinho, participo de tudo na igreja sem problema algum.”*. Então Kamel explicou que não pratica a religião, apesar de ser muçulmano. *“Religião é Deus. Um único Deus. As religiões têm seus profetas, Moisés, Jesus, Muhammad [Maomé], mas é tudo igual”*.

Em seguida, perguntei se os moradores em Khiam não estranhavam esse comportamento. E novamente ele foi enfático ao dizer: *“Não existe isso aqui! Eu vou à mesquita apenas quando há uma ‘missa’ de sétimo dia de algum conhecido. Ninguém nos obriga a fazer aquilo que não queremos. O Ali também é assim.”*. Kamel se referiu a Ali Abou Abbas, que também se mantinha afastado das atividades na mesquita, mas que observava alguns de seus ritos. Por exemplo: durante a *Ashura*, Ali evitou consumir bebida alcoólica, cortar o cabelo, priorizava o preto na vestimenta, fazia suas orações em casa. A diáspora influenciou a maneira como esses muçulmanos se relacionam com suas tradições religiosas.

Retomo a fala de Ali sobre seu contato com outros grupos religiosos no Brasil: *“Naquela época eu nem sabia o que era ser muçulmano. Eu não me importava. Ser muçulmano, judeu, cristão... não sabia de nada!”* [risos]. Perguntei então sobre sua

experiência atual: “*Hoje eu rezo todos os dias. Não vou à mesquita. Mas rezo em casa. Não quero saber o que as outras pessoas pensam. Sou somente eu e Deus*”. O fato de ele mencionar que não se importa com o que os outros pensam revelam, na sutileza da linguagem, as tensões e possíveis conflitos decorrentes da relação estabelecida entre os retornados e os moradores da cidade. Fiz o mesmo questionamento para Bassam Kanso. Conforme visto anteriormente, sua experiência de relacionamento com cristãos já acontecia desde sua infância e seu interesse pelas práticas religiosas nunca foi intensa, sendo que, em alguma medida, praticamente inexistia: “*Eu não era um muçulmano muito praticante [no Líbano]. Então, no Brasil, eu tomava cerveja, whisky, mas aqui eu não tomo essas bebidas*”.

Essa experiência civilizacional dos muçulmanos do Líbano – compartilhando espaços de sociabilidade comuns com outros grupos religiosos, negociando suas relações e os limites de sua etnicidade ao mesmo tempo em que compartilha trocas e práticas culturais com outros grupos étnicos religiosos – questiona a representação ocidental que se faz ou que se espera dos muçulmanos no Oriente Médio. Com isso, não pretendo substituir uma representação negativa por um imaginário positivo acerca das sociedades muçulmanas médio-orientais. Este estudo não pretende se tornar um panfleto a louvar os princípios do multiculturalismo¹²³. Ao contrário, ao escovar a história a *contrapelo* (BENJAMIN, 1994, p. 225), busco revelar aquilo que se encontra silenciado, escondido pela tradição dos estudos sobre esses grupos, feitos não somente por uma erudição ocidental norte-americana e europeia, conforme apontado por Said (2007), mas também por parte da academia brasileira e, conforme estudos mais recentes revelaram, representações ressignificadas e veiculadas pelos próprios imigrantes de cultura e língua árabe (PINTO, 2016). Essa experiência civilizacional revelada nesses modos de vida e de se relacionar com suas tradições religiosas não é unívoca, mas plural, ambivalente, contraditória e, muitas vezes, em conflito com as identidades em condição diaspórica.

Não obstante muitos muçulmanos comerem carne de porco e beberem cerveja no Brasil, nas palavras de Bassam Kanso, outros procuravam manter suas tradições religiosas expressando-se por meio de interdições alimentares e comportamentais. Por isso, quando em São Paulo, o seu tio Abdul Saheb descobriu que ele estava se alimentando

¹²³ Simplificadamente, o multiculturalismo pressupõe a existência de culturas com limites muito bem definidos por uma hipotética “essência” chancelada pela tradição histórica (BARTH, 2005, p. 16).

de uma deliciosa iguaria de carne de porco, sem pleno conhecimento sobre a constituição desse alimento, Abdul tomou um susto e logo repreendeu o jovem:

Quando fui para São Paulo, em 1978, meu tio Abdul foi para Manaus e eu fiquei sozinho. Então, ia comer próximo da rodoviária todos os dias. Tinha um restaurante que vendia carne, parecido nosso *shawarma*. Comia uma, duas, três, quatro vezes, todos os dias. Era muito bom. Quando Abdul voltou, falei para ele onde e o que eu estava comendo todos os dias. Ele tomou um susto e disse: “*Bassam, você não sabe que isso é carne de porco!?! Não pode comer carne de porco!*”. Mas eu disse: “*Ah, mas é muito bom!*” [risos]. Olha [diz Bassam em um tom de voz mais sério], o muçulmano não come, mas eu não sou muito rigoroso. Minha esposa segue as regras da nossa religião. Ela também é xiita. Minha filha, vai casar no próximo ano com um muçulmano sunita. Não tem problema nenhum nisso. A religião do muçulmano é muito tranquila. A pessoa precisa estudar para compreender isso. (Bassam Houssein Kanso).

Apesar de eu ter ouvido de Ali Fayez Atie, que saiu de Khiam para se estabelecer em Paracatu, que um de seus sobrinhos teria se tornado um pastor evangélico, sempre que perguntava sobre essa possibilidade aos narradores que retornaram ao Líbano, a resposta era: “*Ninguém aqui muda de religião*”. Dos mais novos aos mais velhos, esse foi o mantra repetido à exaustão, todas as vezes que eu perguntava sobre essa possibilidade. “*A pessoa pode esquecer sua religião, mas mudar, não. Ele somente não segue a sua religião. Como meu tio Mohamad em Paracatu. Ele não segue a religião, não frequenta a mesquita, mas isso não quer dizer que ele tenha virado católico.*” (Ola Abou Abbas). Nesse momento eu disse a Ola que seu tio faz questão de dizer que é muçulmano xiita, mas, sempre que quer enfatizar algo em suas conversas ou demonstrar surpresa, ele deixa escapar um “*Nossa Senhora!*”. Ola sorriu e respondeu o seguinte:

Meu pai também [que mora em São Paulo] faz a mesma coisa. Ele só fica falando: “*Nossa Senhora!*”. Mas ele frequenta a mesquita, participa da *Ashura* nessa época do ano. Sempre tivemos a *Ashura* no Brasil. Esses são os 10 dias que ficamos de luto por eles. Está aí uma diferença do meu pai e do tio Ibrahim para meu tio Mohamad. Tem muitos árabes em São Paulo, tem a mesquita. Meu pai sempre está com eles. Mas com o tio Mohamad isso não acontece. Não há nada em Paracatu. Não há uma mesquita. Por isso, costumo dizer que meu tio Mohamad virou brasileiro. Meu pai e meu tio ainda não, porque estão bem misturados com os árabes. (Ola Abou Abbas).

Ola se refere à ausência, em Paracatu, de uma dimensão ritual e doutrinal do Islã, consubstanciada e publicizada por meio de uma casa de oração ou uma mesquita. A ausência desses edifícios na cidade fez com que não fosse constituído em Paracatu aquilo que Paulo G. Pinto chamou de “*comunidade moral*” (PINTO, 2010, p. 122). Na perspectiva de Ola, isso seria fundamental para manutenção da tradição e identidade religiosa. Por isso, afirma que seu tio teria se tornado um “*brasileiro*”, apesar de ainda ser muçulmano. Estar misturado com os árabes, participar de uma comunidade moral, isso seria fundamental para afirmação da *arabidade* no Brasil (KARAM, 2009).

6.2.4) CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE A ESTÉTICA DIASPÓRICA DA CULTURA EM KHIAM

Existe em Khiam uma cultura marcada pela estética diaspórica, com o hibridismo a definir as várias dimensões da experiência civilizacional de seus moradores. Mas isso não significa que essa experiência seja monolítica. Ao contrário, conforme observei, tanto a diáspora quanto a globalização proporcionam e constituem um circuito de trocas econômicas, afetivas e simbólicas entre territórios diversos. As trocas se dão de diversos modos: pelos vínculos da cidade com potências capitalistas médio-orientais (Emirados Árabes Unidos, Kuwait, Qatar, Arábia Saudita, Irã, Egito) e com outros países (Brasil, Estados Unidos, Canadá, Venezuela, Alemanha, França, Etiópia e Filipinas), no campo dos estudos e do trabalho; pelos arranjos matrimoniais diaspóricos, que se formam na esteira desse processo; pelos sinais diacríticos da diáspora que são transformados em símbolos de distinção social; e pela diversidade de formas de se experimentar e se relacionar com as tradições religiosas do Islã.

Todos esses aspectos fazem a cultura de Khiam ser profundamente marcada por essa estética diaspórica de que fala Stuart Hall (2013), ou seja, uma cultura definida essencialmente como “*impura*” e extraordinariamente plural, resultante de formas variadas de se apropriar e negociar o local e o global, o profano e o religioso, o tradicional e o moderno. Conforme afirmei, essas constatações colocam em xeque as concepções veiculadas por algumas narrativas acadêmicas sobre os xiitas de Khiam, mas não só isto, elas também nos ajudam a reconsiderar, de forma geral e mais ampla, a pluralidade cultural entre os muçulmanos no mundo médio-oriental.

CONCLUSÕES

Refletir sobre a diáspora libanesa a partir de uma escala mais reduzida, predominantemente com grupos de muçulmanos xiitas, em duas cidades do interior (Paracatu e Khiam), distante dos grandes centros onde se concentrou ao longo do tempo a comunidade de imigrantes (São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Juiz de Fora) ou de retornados (Região do Bekaa, no Líbano), possibilitou-me o contato com outros dados e narrativas sobre essa experiência.

Conforme observei, essas experiências revelaram a natureza diversa das trocas e diálogos culturais, os conflitos existentes, as negociações e resistências que se operavam nas cidades do interior para onde seguiam esses imigrantes. Ou seja, questões que apontam para a pluralidade e complexidade dessa diáspora e para a necessidade de novas pesquisas que contemplem outras possibilidades e perspectivas para se compreender o fenômeno.

Interessante observar o quanto a diáspora nessas cidades se constituiu a partir de uma dada construção imaginária que conectava esses espaços a partir dos laços de familiaridade que pressupunham a participação de seus membros em uma comunidade moral. O atendimento às expectativas dos membros do grupo se mostrou fundamental para definir quem participa, é excluído, rejeitado ou incluído nessas comunidades. A comunidade diaspórica se revelou uma comunidade moral.

Ao final da pesquisa, chego a quatro questões conclusivas. A primeira, de natureza historiográfica, é resultado da reflexão feita sobre as obras produzidas sobre a diáspora sírio-libanesa no Brasil. A segunda, envolve os dados que coletei e as experiências desses imigrantes e seus descendentes na cidade de Paracatu, as quais revelaram outras narrativas para além daquelas descritas por pessoas identificadas como pioneiras no processo migratório ou por parte dos estudos sobre a diáspora sírio-libanesa. A terceira questão se relaciona às narrativas sobre os imigrantes muçulmanos no Brasil, frente aos resultados que obtive ao estudar o grupo em Paracatu e Khiam. Por fim, resalto como as conexões transnacionais que ensejaram o fenômeno diaspórico marcaram profundamente os lugares e culturas estudadas.

1) CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS NARRATIVAS PRODUZIDAS SOBRE A IMIGRAÇÃO E DIÁSPORA SÍRIO-LIBANESA NO BRASIL

Refletir sobre parte do universo das narrativas da imigração árabe no Brasil me permitiu perceber os principais temas e questões que se tornaram presentes e frequentes na maioria dos trabalhos que tratam desse fenômeno. Parte dessa reflexão já havia sido feita por Paulo G. Pinto (2010), ao elencar aquilo que ele chamou de *mitos da imigração* criados pelas narrativas memorialistas dos imigrantes pioneiros e, conforme se viu aqui, reproduzidas por grande número de pesquisadores. A construção dessa memória coletiva a partir das experiências dos membros bem-sucedidos da principal comunidade sírio-libanesa do Brasil, em São Paulo, acabou fazendo com que a estrutura e principais questões investigativas de dois dos principais trabalhos que se dedicaram ao estudo dessa comunidade (KNOWLTON, 1960; TRUZZI, 2009) se constituíssem em uma espécie de *cartilha da imigração árabe*, nos quais estão balizadas as principais preocupações e tópicos da maioria dos estudos que sucederam o trabalho desses autores.

Nessa perspectiva, os tópicos relativos ao estudo da imigração árabe no Brasil estiveram, por muito tempo, preocupados em esclarecer as seguintes questões: (1) os fatores que atraíram os imigrantes para o Brasil; (2) a importância das redes familiares para a manutenção e desenvolvimento da comunidade; (3) a construção do mito do mascate; (4) as instituições utilizadas para a manutenção das identidades do grupo (família, associações comunitárias e templos religiosos); (5) a bem-sucedida integração e ascensão socioeconômica; e (6) os aspectos da vida religiosa de cristãos e muçulmanos em sua interação com os brasileiros.

Embora ocorram indicações sobre a dimensão transnacional desse tema – excepcionalmente em alguns trabalhos e pontualmente em outros, conforme observei – tais estudos seguiram a linha epistemológica dada pela teoria assimilacionista e da aculturação, próprias de estudos que se dedicaram a compreender o fenômeno da imigração.

Conforme revelado ao longo da tese, a imigração suscita preocupações de ordem local, relacionadas às negociações da etnicidade dos imigrantes em suas interações com a sociedade receptora. No entanto, o fenômeno diaspórico aponta para uma etnicidade que se constrói a partir de suas conexões transnacionais, conforme evidências desta pesquisa. Ao refletir sobre os trabalhos já publicados que, em geral, caracterizaram-se pelas preocupações sobre a imigração em sua dimensão local, e ao fazer a contraposição com a experiência dos imigrantes em Paracatu, cheguei à conclusão de que o que dá sentido e organicidade para essa presença local de comunidades árabes nesta cidade

mineira são as diversas conexões e imaginários que esses grupos nutrem pelo seu país ou região de origem.

Narrativas como a de Roberto Khatlab (1999) e Claude Hajjar (1985) continuaram a reproduzir o discurso dos pioneiros que se utilizaram do pensamento social brasileiro acerca da mestiçagem e da democracia racial para defenderem que brasileiros, fenícios, mouros e portugueses estariam, de alguma forma, imbricados em contextos históricos anteriores ao processo imigratório. A materialização dessas narrativas está personificada no mito da origem fenícia dos libaneses e na figura do mascate. Este último, responsável, segundo esses autores, por promover a integração harmônica, pacífica, levar a felicidade e o progresso para as regiões do interior do Brasil. Neste caso, minhas conclusões coadunam com John Tofik Karam (2009), ou seja, a narrativa desses autores a partir da figura do mascate reverbera o pensamento social brasileiro da democracia racial, democracia esta negada por estudos posteriores que revelam a existência de um racismo estrutural na sociedade brasileira.

Todas essas questões juntas resultaram em uma longa tradição nos estudos sobre o tema no país, constituindo aquilo que chamei de *grande narrativa da imigração árabe no Brasil*. De forma resumida, uma tradição que predominou, com algumas exceções, durante todo o século XX, e que tendeu a: (1) refletir sobre o fenômeno da diáspora sírio-libanesa a partir das narrativas memorialistas construídas pelos imigrantes pioneiros; (2) seguir as questões postas em destaque pelos trabalhos de Clark Knowlton e Oswaldo Truzzi, focados nas preocupações assimilacionistas e no interesse pelos exemplos de sucesso econômico e social do grupo; (3) construir a representação do mascate e fenícios para corresponder aos anseios do pensamento social brasileiro da mestiçagem e da democracia racial, tendência que também explica a tentativa de se omitir dessa memória coletiva os conflitos resultantes de sua inserção na sociedade brasileira; (4) estudar a temática como um processo imigratório e não como um fenômeno diaspórico, de forma que, enquanto o primeiro se mostra interessado nas negociações da etnicidade do imigrante em suas interações com a sociedade receptora, o segundo aponta para uma etnicidade transnacional; (5) narrar a experiência diaspórica dos imigrantes muçulmanos em oposição à experiência de cristãos libaneses, seguindo uma perspectiva que comunica imaginações sociais propostas por determinadas narrativas de cunho orientalistas que tenderam a ver o conjunto de muçulmanos como mais isolacionistas, praticantes da endogamia diaspórica e mais inflexíveis nas suas práticas e rituais religiosos.

Essa perspectiva conceitual será superada pelos trabalhos focados no conceito de etnicidade de Fredrik Barth (2000), quando Jeffrey Lesser (2001), John Tofik Karam (2009), Paulo G. Pinto (2010) e Rodrigo Ayupe da Cruz (2018) passaram a se dedicar ao estudo das estratégias de grupos imigrantes árabes, em seus diálogos e disputas com elites nacionais, para a afirmação de sua etnicidade no país. Eles revelaram em escalas regionais (Paulo G. Pinto, no Rio de Janeiro; Rodrigo Ayupe da Cruz, em Juiz de Fora) ou nacionais (Jeffrey Lesser e John Tofik Karam) as estratégias dos imigrantes de primeira geração (Jeffrey Lesser) e também de seus descendentes, em segunda e terceira geração (John Tofik Karam), para a construção da projeção étnica da comunidade nos campos da política, economia e cultura nacionais.

2) CONSIDERAÇÕES SOBRE A EXPERIÊNCIA DOS IMIGRANTES LIBANESES EM PARACATU

Enquanto os estudos sobre a imigração árabe tenderam a enfatizar o comércio como um segmento quase exclusivo de inserção de sírio-libaneses no Brasil, conforme observa criticamente Paulo G. Pinto (2010), a experiência desses imigrantes em Paracatu revelou outras trajetórias econômicas adotadas pelo grupo. Sírio e libaneses começaram a chegar em Minas Gerais e Goiás a partir do estabelecimento das malhas ferroviárias que ligava São Paulo e Rio de Janeiro aos centros de produção agrícola desses dois estados. Aqueles que chegaram em fins do século XIX e início do XX em Paracatu vieram do Triângulo Mineiro (Uberlândia e Uberaba) e da região de Catalão (Goiás) atraídos não somente pelo comércio, mas, em alguns casos, de forma prioritária, pelas terras mais baratas da região.

Esse foi o caso do senhor João Asar que veio para o Brasil a convite de um amigo que morava em Uberaba e, aconselhado pelo mesmo, seguiu para Guarda-Mor (que à época pertencia à Paracatu) com o intuito de adquirir terras. Também foi o caso do senhor conhecido como Elias Turco, um fazendeiro morto por um *cangaceiro*, no município de Unai. As narrativas dos entrevistados nesta pesquisa nos revelaram que a inserção desses imigrantes nas atividades econômicas rurais foi mais comum em Paracatu do que deram a entender as memórias coletivas da imigração árabe no Brasil.

Vimos que a partir da década de 1950, com a construção de Brasília, a região de Paracatu, do Triângulo Mineiro e algumas do estado de Goiás presenciaram um intenso crescimento econômico, atraindo um número ainda maior desses imigrantes. No caso do

Triângulo, algumas de suas cidades se transformaram em fornecedoras de material de construção e de alimentos para abastecer a Capital que se construía no Planalto Central.

Esse contexto por que passava o Triângulo Mineiro, Patos de Minas e Paracatu, a partir da construção de Brasília e da BR-040, em meados do século XX, coincide, com a mudança no perfil da imigração árabe no Brasil. A maior parte dos que chegaram saíram de cidades do sul do Líbano, tais como Khiam, com presença predominante de muçulmanos. Se antes, a maior parte desses imigrantes era composta de cristãos, vindos de outras cidades do que é hoje a Síria e o Líbano (caso da família do senhor José Nasar, cristãos naturais de Beirute, e do senhor João Turco, cristão natural de Trípoli), a partir de agora, o grupo que se estabelece em Paracatu é predominantemente composto de muçulmanos xiitas da cidade de Khiam.

É consenso para os estudiosos do fenômeno da imigração a importância das redes interpessoais no fomento e consolidação da diáspora. Sua dimensão coletiva foi retratada nas narrativas de todos os entrevistados, fossem eles libaneses ou descendentes. Ali Fayeze Atie não pensava em sair do Líbano, por isso, disse ter sido “empurrado” para a imigração. Mohamad Abou Abbas não pensava em vir para o Brasil, mas seu irmão insistiu em sua vinda.

Sobre a importância das redes, destaco três questões essenciais. Primeiro, o poder dessas redes em instituir significados transnacionais em cidades distantes dos grandes centros, como as localizadas no interior do Brasil (Paracatu) e no interior do Líbano (Khiam), transformando-as. As redes colocaram esses espaços numa contínua comunicação, rompendo suas supostas fronteiras etnoculturais, por meio da circulação de informações, notícias, recursos financeiros, objetos de moda ou da culinária, representações e valores construídos localmente, entre outros elementos culturais. Dentro de uma mesma família, encontramos membros espalhados pelo território nacional (São Paulo, Rio de Janeiro, Uberaba, Uberlândia, Patos de Minas) e por outros países e continentes (Inglaterra, França, Kuwait, Irã).

Segundo, a dimensão pedagógica das redes interpessoais, tanto prática, no sentido de que os estabelecidos treinavam os recém-chegados, ensinando-os as técnicas de sua atividade, quanto teórico, fundado no ensino das representações acerca da figura heroica, empreendedora e autossuficiente do mascate. Observei uma adaptação do mito do mascate construído a partir dos referenciais criados pela comunidade árabe de São Paulo, que dava ênfase na condição de desbravador esforçado que havia conseguido atingir o

sucesso comercial e industrial. Numa região com forte envolvimento agrícola por parte da comunidade de imigrantes, o senhor João Azar contava para seus filhos, que depois transmitiram aos seus netos, a história do mascate Salomão, que venceu na vida e, em vez de ter se tornado um grande industrial, havia se tornado um grande fazendeiro. Os mitos da comunidade árabe parecem, então, adaptar-se às características da região onde o grupo estava inserido. No caso dos imigrantes em Paracatu, na primeira metade do século XX, a atividade de destaque se encontrava nos empreendimentos rurais e não urbanos, diferente do que ocorria em São Paulo.

Por fim, ao refletir sobre essas redes diaspóricas em Paracatu, questiono a ênfase no poder dos imigrantes consolidados e a suposta submissão dos recém-chegados a determinadas coerções e constrangimentos. Seja por meio das entrevistas ou nos processos judiciais que analisei, verifiquei que os recém-chegados gozavam de certa mobilidade e de acesso a outras redes, acionadas para impor resistência, recuos e derrota aos imigrantes já estabelecidos. Isso acontecia mesmo quando as partes eram parentes (tio e sobrinho) ou amigos conterrâneos, o que revelou o caráter pouco explorado dos conflitos intrafamiliares nos estudos sobre as comunidades sírio-libanesas. Observei também que esses pequenos comerciantes utilizaram as instituições judiciais locais a seu favor, contra tentativas dos imigrantes varejistas já estabelecidos de lesarem seus interesses econômicos e comerciais. Nos casos analisados, ficou claro que as posições hierárquicas, portanto de poder, dentro da rede social construída na diáspora, não amedrontaram e não impediram a resistência dos imigrantes economicamente mais frágeis.

Além de tudo isso, aponte as várias estratégias utilizadas por eles para negociarem e afirmarem sua etnicidade árabe libanesa na cidade, um complexo processo marcado por apropriações, ressignificações, rejeições e ambiguidades. As representações acerca da figura do *turco* que circulavam entre os paracatuenses fez com que os imigrantes utilizassem estratégias variadas para enfrentar a situação e, assim, diminuir as tensões sociais decorrentes desse encontro cultural. Alguns mudaram seus nomes, apropriaram-se de forma jocosa do etnônimo *turco*, transformando a expressão em capital simbólico para se aproximar de clientes. Outros se posicionavam publicamente a partir de alguns de seus referenciais étnicos, mantendo seus nomes árabes e rejeitando terminantemente serem identificados como *turcos*, outros contraíram matrimônio fora do grupo, mesclando os sobrenomes de seus filhos com outros da cultura brasileira.

Viu-se também que se utilizaram do ambiente escolar para fazerem circular entre algumas famílias tradicionais da cidade produtos culturais ligados à sua culinária. Por meio das uniões matrimoniais com mulheres locais, obtinham maior reconhecimento social e se promoviam a partir do discurso da democracia racial. As festas, jogos, leilões e bingos tornaram-se arenas de comunicação, legitimação e integração com os moradores locais, revelando outras maneiras de se construir as fronteiras identitárias que distinguiam os imigrantes dos locais, a partir de referenciais morais e comportamentais próprios.

Embora essa forma de negociar a presença na sociedade local já seja objeto de estudo por alguns pesquisadores da imigração árabe no Brasil, chamei atenção para um diferencial a partir da minha experiência de pesquisa. A maneira como algumas famílias tradicionais da elite local entrara em choque direto com esses imigrantes, acionando instrumentos simbólicos, políticos e legais contra eles. É um importante aspecto a se destacar. E, ainda, o modo como esses imigrantes, em uma cidade do interior resistiam, lutavam e promoviam sua etnicidade entre os locais. Enquanto a maior parte dos estudos sobre a imigração louvaram a integração “pacífica” e bem-sucedida desses sujeitos pelo interior do Brasil, enaltecendo a ação integradora dos clubes, instituições religiosas e associações comunitárias dos centros urbanos, a experiência em Paracatu revelou outras especificidades que me fizeram questionar algumas narrativas predominantes sobre essa questão no país. E apesar de ressaltar a importância e presença desses sujeitos no meio rural, reconheço que nesta cidade mineira as lojas assumiram o papel central na construção e transmissão da identidade étnica desses imigrantes.

Lancei mão do conceito de *trincheiras etnoculturais diaspóricas* para definir esses espaços, pois a dimensão da luta perpassa todas as esferas da construção e negociação da etnicidade étnica desses imigrantes em Paracatu. Por meio delas, os imigrantes travaram várias lutas contra os poderes e elites econômicas locais na disputa por espaços (físicos, econômicos, sociais e imaginários) na cidade.

Como *trincheiras etnoculturais*, elas foram: (1) constituídas em arenas mediadoras de conexões supralocais e transnacionais, pois, ao mesmo tempo em que proporcionavam intensas trocas culturais entre o Líbano/Khiam e Paracatu e entre os recém-chegados e os funcionários paracatuenses, também garantiam a continuidade do fluxo diaspórico, assegurando as condições físicas e financeiras para os imigrantes consolidados trazerem seus parentes e conterrâneos; (2) constituídas em *esferas de interseção* que permitiram aos imigrantes retirarem seus referenciais e práticas culturais

da esfera da intimidade cultural e, assim, publicizá-los nesses ambiente por meio da língua, comida, fotografias, textos de provérbios árabes e outros objetos afetivos essenciais na codificação e transmissão de sua identidade étnica em Paracatu; (3) como espaços étnicos diaspóricos, foram organizadas também para reproduzir em terra estrangeira aspectos dos modos de vida e tradições de sua terra natal, permitindo aos imigrantes e seus descendentes construir um lugar de expressão de tradições culturais que evocavam as representações dos tradicionais *suks* do sul do Líbano; (4) como espaços etnoculturais, o que os clubes, templos e associações comunitárias representaram para a organização e consolidação das fronteiras étnicas desses imigrantes nas grandes cidades, as lojas o foram para os muçulmanos libaneses em Paracatu, com a diferença que, enquanto alguns autores revelam que a presença dessas instituições nesses lugares colaborou para diminuir as tensões do grupo com os moradores locais, em Paracatu isso não aconteceu; (5) concebidas pelos pioneiros como espaço privilegiado de rememoração de sua terra natal e da vida na diáspora, e, pelos seus parentes (esposa, filhos), transformadas em lugares de memórias, onde batalhas foram travadas contra o esquecimento, com o objetivo de garantir a perpetuação da memória da diáspora empreendida por seus pais.

Trincheiras utilizadas para quebrar o ritual comercial local daquilo que um dos narradores chamou de *sistema carrancista antigo*: comércio controlado por algumas poucas famílias, com regras rígidas sobre os dias e horário de abertura das lojas e censura ao atendimento de pessoas com determinada cor de pele e tipo de cabelo. Perseguições, lutas, negociações e resistências, sejam dentro da própria comunidade de imigrantes ou entre eles e membros da sociedade local, foram verificados entre as narrativas elaboradas pelos sujeitos dessa tese, o que torna mais complexa a inserção e a presença desses imigrantes em cidades do interior do Brasil.

3) CONSIDERAÇÕES SOBRE A EXPERIÊNCIA DOS IMIGRANTES MUÇULMANOS XIITAS EM PARACATU/KHIAM

Os libaneses que chegaram em Paracatu na segunda metade do século XX vieram sobretudo do sul do Líbano, mais especificamente da cidade de Kham. Alguns autores descreveram a presença desse grupo, composto predominantemente por muçulmanos xiitas, sob as lentes da teoria da aculturação e do assimilacionismo, numa descrição quase binária em relação ao predomínio de imigrantes cristãos do período anterior – estes,

considerados mais “abertos”, propensos a uma maior adaptação e aceitação dos valores culturais nacionais e aqueles, o seu oposto. Observei entre esses muçulmanos vindos de Khiam uma experiência mais complexa do que a sugerida por narrativas que tendem a percebê-los como naturalmente mais isolacionistas, propensos a uma endogamia diaspórica e ao fanatismo religioso.

Ao contrário do relatado por esses estudos, a maioria dos muçulmanos de Paracatu utilizou o casamento com mulheres locais como forte instrumento para negociar sua aceitação e integração à sociedade, lançando mão do pensamento social brasileiro da democracia racial. Além disso, também o fizeram para obter maior reconhecimento na esfera pública. De todos os casais que se formaram em Paracatu, desde a década de 1960 até hoje, apenas dois teriam seguido o “padrão” da endogamia diaspórica esperada para imigrantes árabes muçulmanos no Brasil. A justificativa para esse padrão seria a de que, ao se casarem com uma conterrânea, da mesma religião, a esposa teria a importante missão de transmitir a religião aos filhos nascidos na diáspora. Essa ideia pressupõe que os muçulmanos estejam naturalmente comprometidos com suas tradições religiosas estabelecidas pelo Islã. No entanto, em Paracatu, vários deles demonstraram certa resistência ou críticas ao Islã e a outras religiões, expressando até pouco interesse pela observância de algumas práticas religiosas comuns no Líbano.

Enfim, não questiono o resultado de trabalhos anteriores no sentido de asseverar o maior comprometimento de muçulmanos com suas práticas religiosas do que os imigrantes cristãos, apenas revelo que esse comportamento pode ser mais comum em grandes cidades com forte presença dos muçulmanos, havendo formas diversas de relações entre esses imigrantes e sua tradição religiosa, nas diversas regiões do Brasil. A experiência diaspórica dos moradores de Khiam me ajudou a compreender esse comportamento e a questionar a perspectiva que tende a fazer uma leitura dos muçulmanos a partir do fanatismo religioso e social.

Diferentes formas de entretenimento passaram a comunicar referenciais identitários desses imigrantes xiitas em Paracatu, diminuindo tensões e promovendo a legitimação e a integração dessa presença entre os moradores locais. Alguns frustraram as expectativas dos parentes já estabelecidos, não reproduzindo sua vida de intensa dedicação ao trabalho e de compromissos com práticas religiosas. Muçulmanos xiitas que participaram de festas, carnavais, dançavam, jogavam, confraternizavam em bares com os moradores locais, havendo também relatos de alguns que frequentavam casas de

prostituição, enfim, expressaram um modo de vida consideravelmente diferente ao que se supõe para o grupo. Nesse processo, observei também a existência de um choque de expectativas diaspóricas que, em parte, esteve relacionado a uma diferença geracional. Fatos que também contribuem para pensar o fenômeno diaspórico em Paracatu a partir de sua dimensão moral (Ho, 2006).

Foram essas questões que me motivaram a buscar algumas respostas na terra de origem desses imigrantes, em Khiam, pois o que encontrei em Paracatu foi significativamente diferente da leitura que se costumou fazer do grupo no país. Não observei entre os muçulmanos xiitas na cidade: (1) que eles fossem mais isolacionistas que os libaneses cristãos, como predominantemente se afirmou sobre eles no Brasil; (2) que tivessem mais dificuldade de se relacionar com outros grupos religiosos; (3) que ocorresse entre eles predominância de uniões matrimoniais fundadas numa endogamia diaspórica; (4) que fossem mais comprometidos com suas práticas e rituais religiosos. Ao longo da pesquisa, aponte as limitações e estereótipos apregoados por essa perspectiva veiculadas por determinadas versões de um dado pensamento orientalista brasileiro.

4) CONSIDERAÇÕES SOBRE COMO A DIÁSPORA IMPRIMIU SUAS MARCAS NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE LIBANESA NO CONTEXTO MÉDIO-ORIENTAL, NA CULTURA DO LÍBANO E, ESPECIFICAMENTE, NO SUL, EM KHIAM.

Apesar de ter refletido sobre os motivos e consequências gerais da diáspora no Líbano, esta pesquisa se dedicou a compreender, sobretudo, suas causas e efeitos na região Sul do país e, mais detidamente, na cidade de Khiam. Nessa fase, a diáspora foi desencadeada (1) pelos conflitos que se sucederam com a criação do Estado de Israel – sendo o Sul o território mais afetado nesse sentido, por fazer fronteira com o estado judaico; (2) pelos conflitos desencadeados por uma guerra civil que também se localizava dentro de um contexto de interesses políticos regionais (Irã, Síria, Arábia Saudita); (3) pela criação e consolidação das bases do Hezbollah em região fronteiriça, resultando no controle da cidade de Khiam por esse grupo; (4) por motivos político, econômico e sociais em escala nacional – falta de emprego e de política pública que garanta planos de seguridade social, entre outros.

No meu trabalho de campo em Khiam, procurei compreender, no contexto de retorno dos imigrantes ao seu país de origem, como eles começaram a imprimir mudanças

no espaço urbano das cidades, como colaboraram com a construção de determinadas versões do nacionalismo e como exprimiram sua relação com a identidade libanesa. No Sul, observei a presença de alguns desses retornados em áreas mais modernas do comércio de cidades milenares e tradicionais (Tiro e Sidon), em flagrante contraste com as imagens dos tradicionais mercados libaneses (*suks*).

Observei que o contato dos muçulmanos retornados, tanto do Brasil quanto dos Estados Unidos, com os projetos identitários e as etnicidades árabes nestes respectivos países, colaborou para que redefinissem o que é *ser libanês* no Líbano e também o modo de posicionarem-se em relação aos países árabes do Oriente Médio. Influenciados pelo pensamento da democracia racial brasileira, pela ideologia norte-americana do *self-made man* e pelo esforço de se afastarem dos estereótipos negativos que pesava (e pesa) sobre eles, esses sujeitos construíram uma etnicidade libanesa que continuava a mantê-los distantes dos vizinhos árabes, retirando dessa composição identitária os elementos oriundos do substrato religioso.

Assim, no lugar de definir sua identidade a partir do fenicianismo e dos vínculos com a cultura euro-cristã, esses muçulmanos associam o *ser libanês* a: (1) um *estado de espírito* de sujeitos empreendedores, que atravessa as distinções étnicas e religiosas da sociedade e permite elaborar um elemento simbólico de união – a despeito de serem judeus, cristãos, muçulmanos, árabes, armênios; (2) uma capacidade de aceitação e de convivência, até certo ponto, harmônica, com etnias e culturas distintas, reflexos do pensamento social brasileiro da democracia racial. Essas duas características os distinguiriam dos seus congêneres do Oriente Médio, na medida em que os permitia se contrapor ao imaginário social que atribuía aos árabes da região um espírito de lutas e disputas internas constantes. Revelei que os xiitas entrevistados retornados do Brasil e Estados Unidos buscam atribuir essas representações negativas aos sunitas, vinculando-os ao fanatismo e à Arábia Saudita. Portanto, observa-se entre os retornados muçulmanos a construção de uma etnicidade libanesa supra étnico-religiosa.

Conforme revelei, os fatores que desencadearam a emigração, a partir da década de 1950, e as redes interpessoais formadas na diáspora marcaram de tal forma as vivências, símbolos e concepções do Líbano, de forma geral, e de Kham, de forma particular, que fui instigado a aprofundar minha pesquisa para descrever a ambos (país e cidade) como um *território diaspórico*. É então um lugar cujas dimensões políticas, econômicas, sociais e culturais estão conectadas de modo complexo a partir de laços

transnacionais: (1) partidos políticos vinculados a estratégias e interesses de potências regionais e internacionais; (2) redes interpessoais com membros espalhados por vários continentes e também dispersas pelo território; (3) redes de trabalho que integram a mão de obra libanesa aos mercados capitalistas de potências econômicas regionais; (4) forte presença de refugiados, que os mantém vinculados às questões políticas de outros países da região; (5) retornados que negociam com os libaneses os termos de sua presença na sociedade, num processo de trocas constantes com os lugares de onde saíram.

Esses elementos, observei, estão presentes tanto em Beirute, quanto em Khiam. No entanto, em Khiam, onde me detive por mais tempo, chamei a atenção para a dimensão supralocal e transnacional dos diversos suportes de memória da cidade. Sejam as paisagens naturais, o Castelo *Ach-Chakif*, os marcos fronteiriços, o edifício que serviu de prisão para os libaneses que resistiram à ocupação israelense transformado em memorial, o ritual de celebração da *Ashura*, todos apontam para a resistência de seus moradores aos interesses e intervenções de potências regionais e internacionais. No caso da *Ashura*, essa prática mobiliza no presente as memórias do passado da resistência xiita contra o poder e o domínio dos sunitas – claramente identificados com o poder saudita.

Por fim, observei o quanto a vida daquelas pessoas e sua cultura é marcada por aquilo que Stuart Hall (2013) chamou de *estética diaspórica*. Ou seja, hibridismos resultantes dos diversos circuitos transnacionais que ensejam trocas econômicas, afetivas e simbólicas entre territórios, conectados por meio das diversas redes formadas na esteira do processo de globalização e da diáspora. As conexões transnacionais e seus efeitos sobre a sociedade e cultura local estão por toda parte: (1) nos vínculos que o país ou cidades como Khiam mantêm com potências capitalistas médio-orientais (Emirados Árabes Unidos, Kuwait, Qatar, Arábia Saudita, Irã, Egito) e com outros países (Brasil, Estados Unidos, Canadá, Venezuela, Alemanha, França, Etiópia e Filipinas), no campo dos estudos e do trabalho; (2) nos arranjos matrimoniais diaspóricos; (3) nos sinais diacríticos da diáspora transformados em símbolos de distinção social; (4) na diversidade de modos de se experimentar e se relacionar com as tradições religiosas do Islã. Todos esses aspectos deixam marcas impressas na cultura da cidade, uma estética que é extraordinariamente diaspórica.

A cultura em Khiam é resultado de formas variadas de se apropriar e negociar o local e o global, o profano e o religioso, o tradicional e o moderno. Ressalto nessa tese o equívoco cometido por alguns autores que, a partir de generalizações eivadas de

binarismos, comprometem a compreensão acerca da pluralidade, da complexidade e da excepcionalidade das sociedades e culturas dos muçulmanos e, por que não dizer, das sociedades e culturas humanas de modo geral.

REFERÊNCIAS:

AGIER, Michel. *Encontros etnográficos: interação, contexto, comparação*. Trad. Bruno César Cavalcanti, Maria Stela Torres B. Lameiras, Yann Hamonic. São Paulo: Editora Unesp; Alagoas: Edufal, 2015.

ALBERTI, Verena. De “versão” a “narrativa” no Manual de História Oral. *História Oral*, v. 15, n. 2, p. 159-166, jul.-dez. 2012.

_____. *Manual de história oral*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ANDRADE, Rosane de. *Fotografia e antropologia: olhares fora-dentro*. São Paulo: Estação Liberdade; EDUC, 2002.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. Chuvas de verão. “Antagonismos em equilíbrio” em *Casa-grande & senzala* de Gilberto Freyre. In.: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lília Moritz (Orgs.). *Um enigma chamado Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ASMA, Afsaruddin. Caliphate. Encyclopaedia Britannica, inc, 2019. Disponível em: <https://www.britannica.com/place/Caliphate>. Acesso em 21/01/2020.

AZEVEDO, Antônio Carlos do Amaral. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2012.

BACZKO, Bronislaw. *Imaginação social*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, p. 309-310.

BAKHTIN, Michail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da UnB, 1987.

BARBOSA, Muryatan Santana. Homi Bhabha leitor de Frantz Fanon: acerca da prerrogativa pós-colonial. *Revista Crítica Histórica*, Alagoas, Ano III, Nº 5, julho/2012.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. (Trad. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto). In: *Antropolítica*, n. 19, p. 15-30, Niterói, 2º sem. 2005.

_____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. (Org.: Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

- BARTHOLOMEW & SON, John. Turkey and Syria, 1944. Disponível em: <https://www.antiquemapsandprints.com/turkeylevant-syrialebanon-unified-palestine-iraq-transjordan-cyprus-1924-map-197048-p.asp>. Acesso em 07/04/2020.
- BASTANI, Tanus Jorge. *O Líbano e os libaneses no Brasil*. Rio de Janeiro, 1945.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I*. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gabnebin. 7 Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BORGES, Helena de Jesus Varela Gomes. *Análise socioeconômica do núcleo de colonização de Paracatu, Brasilândia de Minas-MG*. 2002. 64 f. Dissertação (Mestrado em Economia Aplicada) – Universidade Federal de Viçosa. Viçosa, 2002.
- BOTELHO, José Aluísio. Lendas do Brasil Central 4 – Crônicas inéditas de Olympio Gonzaga. Transcrição de documento da Divisão de Manuscritos – Afonso Arinos da intimidade, de Olympio Gonzaga, da Biblioteca Nacional do Brasil. *Raposa da Chapada* (Site), 2017. Disponível em: <https://araposadachapada.blogspot.com/2017/04/lendas-do-brasil-central-4-cronicas.html#more>. Acesso em: 02/08/2019.
- BOURDIEU, PIERRE. Um analista do inconsciente. In: SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração ou os Paradoxos da Alteridade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
- CASTRO, José Liberal de. Arquitetura eclética no Ceará. In: *Arquitetura brasileira*. São Paulo: Nobel/Edusp, 1987.
- CAVALCANTI, Leonardo et al. (Org.). *Dicionário crítico de migrações internacionais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2017.
- CHAKRABARTY, Dipesh. Histórias de minorias, passados subalternos. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *Deslocalizar a Europa: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade*. Trad. Manuela Ribeiro sanches et al. Lisboa: Cotovia, 2005.
- COUTINHO, Eduardo. O cinema documentário e a escuta sensível da auteridade. In: *Projeto história*. São Paulo: Educ – Editora da PUC SP – nº 15, abril/1997.
- CRUZ, Rodrigo Ayupe Bueno da. *Primos em Minas: processos de construção identitária na Comunidade Árabe de Juiz de Fora*. Rio de Janeiro: Autografia, 2018.

- DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. 3 Ed. São Paulo: Contexto, 2014.
- DIA, Roula Fares. *O Brasil pela perspectiva dos libaneses e descendentes*. Beirute: Editora Dar-Alfarabi, 2018.
- DORNELAS, Juliana Gomes. *Na América, a esperança: os imigrantes sírios e libaneses e seus descendentes em Juiz de Fora, Minas Gerais (1890-1940)*. 163 f. Dissertação - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008.
- DUOUN, Taufik. *A emigração sírio-libanesa às terras de promessa*. São Paulo: Editora Árabe, 1944.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- ESPINOSA, Ángeles. A execução de um clérigo xiita pela Arábia Saudita incendeia a região. El País. 2016. https://brasil.elpais.com/brasil/2016/01/02/internacional/1451729416_682709.html. Acesso em: 25/01/2020.
- ESTEVAM, Luís Antônio; CAMPOS JÚNIOR, Paulo Borges. Caminhando nos trilhos da ocupação econômica de Goiás. *Revista CEPPG - CESUC - Centro de Ensino Superior de Catalão*, Ano XV nº 27, 2º Semestre/2012).
- FAHIM, Maria Abrahão; GÓES, Alda Abrahão Faiad. *Flor da Síria: trajetória de uma mãe*. [s.l.]: [s.n.], [1996].
- FÍGOLI, L.; VILELA, E. Migração Internacional, multiculturalismo e identidade: sírios e libaneses em Minas Gerais. In: XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, 2004, Caxambu, MG. 2014. Disponível em: http://www.abep.nepo.unicamp.br/site_eventos_abep/PDF/ABEP2004_626.pdf (acesso em 10/08/2016).
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 46ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- _____. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

- _____. Walter Benjamin ou a história aberta. In.: *Obras escolhidas I*. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gabnebin. 7 Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- GATTAZ, André. *Do Líbano ao Brasil: história oral de imigrantes*. 2ª Ed. Salvador: Editora Pontocom, 2012. Série Acadêmica.
- GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. Trad. Rosa Freire D'Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. Trad. Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. (Edição Companhia de Bolso).
- GONZAGA, Olympio. *Memória histórica de Paracatu*. Uberaba: TYP. Jardim & Comp., 1910.
- HAJJAR, Claude Fahd. *Imigração árabe: cem anos de reflexão*. São Paulo: Ícone, 1985.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- JODELET, Denise (Org.). *As representações sociais*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- JOHNSON, Allan G. *Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- KARAM, John Tofik. *Um outro arabesco: etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal*. Trad. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- KHATLAB, Roberto. *Mahjar: saga libanesa no Brasil*. Beirute: Mokhtarat, 2002.
- _____. *Brasil-Líbano: amizade que desafia a distância*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.
- _____. *Descubra o Líbano*. Guia histórico, turístico, arqueológico, religioso e cultural. Beirute: Typopress, 2019.
- KLEIN, Herbert S. Migração Internacional na História das Américas. In.: FAUSTO, Boris (org.). *Fazer a América*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

- KNOWLTON, Clark S. *Sírios e libaneses: mobilidade social e espacial*. São Paulo: Anhambi, 1960.
- KOSSOY, Boris. *Os tempos da fotografia: o efêmero e o perpétuo*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.
- KURBAN, Taufik. *Os sírios e libaneses no Brasil*. São Paulo: Sociedade Imprensa Paulista, 1933.
- LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. Trad. Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- LESSER, Jeff. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*; Trad. Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- LIMA, Valentina da Rocha. *Problemas metodológicos da história oral. Seminário de História Oral*. Salvador, 1983.
- MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michael Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.
- MAGALHÃES, Nancy Alessio. *Marcas da Terra, Marcas na Terra. Um estudo da terra como patrimônio cultural e histórico. Guarantã do Norte (1984-1990)*. Brasília: Editora UnB, 2013.
- Malafaia: agenda pró-Israel assegura apoio de evangélicos a Bolsonaro. EXAME.COM. <exame.abril.com.br/brasil/malafaia-agenda-pro-israel-assegura-apoio-de-evangelicos-a-bolsonaro/>. Acesso em: 27/11/2019.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. Texto disponível em: <https://extensaoantropologia.files.wordpress.com/2013/02/malinowski-argonautas-introducao-objeto-metodo-e-alcance-desta-investigacao.pdf>
- MARTINS, José de Souza. *Sociologia da fotografia e da imagem*. São Paulo: Contexto, 2008.
- MARTINS, Maria do Socorro de Melo. O philodramático: memórias de uma história. In.: PIMENTEL, Helen Ulhôa; BRITO, Eleonora Zicari C. de; BOTELHO, Rosana Ulhôa (Orgs.). *Uma cidade, muitas histórias*. Paracatu: Prefeitura Municipal de Paracatu, 1998.

MATACONIS, Doug. Islam and World War One. Outside the Beltway, 2014. Disponível em: <https://www.outsidethebeltway.com/islam-and-world-war-one/>. Acesso em 07/04/2020.

MEIHY, Murilo. *Os libaneses*. São Paulo: Contexto, 2016.

MELLO, Oliveira. *As Minas Reveladas*. 2ª Ed. Paracatu: Ed. Da Prefeitura Municipal de Paracatu, 2002.

MONTEIRO, Norma de Góes. *Imigração e colonização em Minas (1889-1930)*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1994.

NEIBURG, Federico. In: ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1985.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História/PUC*. São Paulo (10), dez, 1993.

NUNES, José Walter. *Patrimônios Subterrâneos em Brasília*. SP, Annablume, 2005.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. *O Brasil dos imigrantes*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

OSMAN, Samira Adel. *Imigração árabe no Brasil: histórias de vida de libaneses muçulmanos e cristãos*. São Paulo: Xamã, 2011.

_____. *Entre o Líbano e o Brasil: dinâmica migratória e história oral de vida*. 476 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História Social do Departamento de História da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. (2 volumes).

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. 2ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Árabes no Rio de Janeiro: uma identidade plural*. Cidade Viva, 2010.

_____. Primos e Patrícios: Intimidade Cultural e Representações na Construção Etnicidade Árabe/Sírio Libanesa no Rio de Janeiro. *CONFLUENZE*, Vol. X, Nº 1, 2018, p. 60-83.

_____. El Labirinto de Espelhos: Orientalismos, Imigração e Discursos sobre a Nação no Brasil. *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, nº 21, 2016, p. 47-57.

PORFÍRIO, Francisco. Bullying. *Brasil Escola*. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/bullying.htm>. Acesso em: 05/04/2020.

RAMÍREZ, Jacques. Diáspora. In: CAVALCANTI, Leonardo et al. (Org.). *Dicionário crítico de migrações internacionais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2017.

SAFADY, Wadih. *Cenas e cenários dos caminhos de minha vida*. Belo Horizonte: Santa Maria, 1966.

SAID, Edward W. *Fora do Lugar: memórias*. Trad. José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: companhia das Letras, 2007.

SALGUEIRO, Heliana Angotti. O ecletismo em Minas Gerais: Belo Horizonte 1894-1930. In: *Arquitetura brasileira*. São Paulo: Nobel/Edusp, 1987.

SANT'ANNA, Nanahira de Rabelo. *Comunidade nikkei de Paracatu-MG e suas experiências de desenvolvimento no contexto do PRODECER*. 2018. 360 f., il. Tese (Doutorado em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1998.

SCOFIELD, Alyne Rachid Ali. *Modos de vida e integração social do imigrante: libaneses em Teófilo Otoni*. 120 f. Dissertação - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

SEYFERTH, Giralda. Imigração e (re)construção de identidades étnicas. In.: NETO, Helion Póvoa; FERREIRA, Ademir Pacelli (Orgs.). *Cruzando fronteiras disciplinares: um panorama dos estudos migratórios*. Rio de Janeiro: Revan, 2014. (1ª Reimpressão).

_____. Os estudos da imigração no Brasil: notas sobre uma produção multidisciplinar. In.: SEYFERTH, Giralda [et al.]. *Mundos em movimento: ensaios sobre migrações*. Santa Maria: Ed. UFSM, 2007.

- SILVA, Fernanda dos Santos. *Patrimônio Ferroviário em Minas Gerais – Bens Móveis*. IPHAN: Ministério da Cultura, 2018.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 14ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- SLAMA, Martin; HEISS, Johann. Comparing Arab Diasporas: Post-9/11 and Historical Perspectives on Hadhrami and Syro-Lebanese Communities in Southeast Asia and the Americas. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. Vol. 31, nº 2, 2011, p. 231-250, 2011.
- SMITH, Dan. *O atlas do Oriente Médio: conflitos e soluções*. Trad: Mário Vilela. São Paulo: Publifolha, 2008.
- SONTAG, Susan. *Sobre fotografia*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- SOUZA, Wladimir Alves de (Coord.). *Guia dos bens tombados: Minas Gerais*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Expressão e cultura, 1985.
- SOVIK, Liv. Para ler Stuart Hall. In.: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- SPENCER, Richard. Lebanon wants to send 1.5m war refugees back. The Times, 2017. Disponível em: <https://www.thetimes.co.uk/article/lebanon-wants-to-send-1-5m-war-refugees-back-vcwbjcf2m>. Acesso em 19/11/2019.
- TODOROV, Tzvetan. *O homem desenraizado*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. *De mascates a doutores: sírios e libaneses em São Paulo*. São Paulo: Sumaré, 1992.
- _____. *Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- Unintended consequences: The Sykes-Picot carve-up led to a century of turbulence. Economist.com, 2016. Disponível em: <https://www.economist.com/special-report/2016/05/12/unintended-consequences>. Acesso em 22/01/2020.
- VANCINA, Jan. *La tradición oral*. Barcelona, Editorial Labor SA., s/d.
- VISENTINI, Paulo. *O grande Oriente Médio: da descolonização à Primavera Árabe*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2014.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In.: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 14ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

FONTES DO PODER JUDICIÁRIO

FUNDO PODER JUDICIÁRIO - ACERVO DO ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL OLYMPIO MICHAEL GONZAGA (APMOMG), PARACATU.

- Secretária de Estado da Segurança Pública – 23ª Delegacia Regional de Segurança Pública. 2ª Vara. Inquérito Policial. Processo de 07/09/1985. *Natureza: Crime/Indenização*. Partes envolvidas: Ali Fayes Atir, Tamer Zain Elabdino Samur. Estante IP, Caixa 08.
- Secretária de Estado da Segurança Pública – 23ª Delegacia Regional de Segurança Pública. 2ª Vara. Inquérito Policial. Processo de 06/01/1986. *Natureza: Crime/Estelionato*. Partes envolvidas: Zain Ali Abou Samara, Juvenal Silva Nogueira. Estante IP, Caixa 08.
- Cartório de Crimes e Execuções Fiscais e Acidentes de Trabalho. 2ª Vara – Ação Cível. Processo Nº 659 De 06/12/1976. *Natureza: Ameaça*. Partes envolvidas: Ali Fayes Atie, Jordânio Ferreira Bernades, Geraldo Mundinho Costa. Estante AC, Caixa 18.
- Cartório de Crimes e Execuções Fiscais e Acidentes de Trabalho. 2ª Vara – Ação Cível. Processo 586 de 15/04/1976. *Natureza: Dano*. Partes envolvidas: Mohamed Assã Abu Abás, Valdemar Estácio de Oliveira. Estante AC, Caixa 126.
- Justiça Federal/Juízo de Direito da Vara Cível. 1ª Vara - Ação Cível. Processo Nº 27192 de 30/09/1976. *Natureza: Ação Precatória/Falência*. Partes envolvidas: Hassan Mohamad Jamao, Jose Ibraim Addad. Estante AC, Caixa 117.
- Justiça Estadual de Minas Gerais. 1ª Vara - Ação Cível. Processo Nº 8034 de 17/12/1991. *Natureza: Ordinária de Cobrança*. Partes envolvidas: Luiz Gonçalves Dos Santos, Zelia Neiva Dos Santos, Taleb Fayez Atiê. Estante AC, Caixa 214.
- Comarca de Paracatu. 1ª Vara - Ação Cível. Processo Nº 1244 de 04/12/1973. *Natureza: Ação Ordinária de Indenização*. Partes envolvidas: Ali Zein El Abdine Sammour, José Edgar de Novaes Pinto. Estante AC, Caixa 117.

- Comarca de Paracatu. 1ª Vara - Ação Cível. Processo Nº 2286 de 21/08/1978. *Natureza: Ação Trabalhista*. Partes envolvidas: Ali Zain Sammour, Domingos Geraldo Batista de Oliveira. Estante AC, Caixa 85.
- Cartório de Crimes e Execuções Fiscais e Acidentes de Trabalho. 2ª Vara – Execução Fiscal. Processo Nº 520 de 29/10/1976. *Natureza: Multa por manter em depósito mercadorias com documentação irregular*. Partes envolvidas: Ali Hassan Abu Abás. Estante EF, Caixa 18.
- Comarca de Paracatu. 1ª Vara. Processo Nº 1096 de 1972. *Natureza: Ação Reivindicatória*. Partes envolvidas: Prefeitura Municipal de Paracatu, Temer Zaim Samour. Caixa 108.
- Comarca de Paracatu. Cartório do 1º Ofício. Processo Nº 861 de 03/02/1969. *Natureza: Falência*. Partes envolvidas: José Ibraihn Haddad, Hassan Mohamad Jamao. Estante AC, Caixa 25.
- Comarca de Paracatu. Cartório do Crime e Execuções Fiscais. Processo de 1963. *Natureza: Embargo de Terceiros*. Partes envolvidas: Hassan Zein-El Abedine Samour, Nissin Polosof. Estante AC, Caixa 35.
- Comarca de Paracatu. Ministério Público do Estado de Minas Gerais. 2ª Vara – Ação Cível. Processo Nº 511 de 10/09/1980. *Natureza: Crime*. Partes envolvidas: Ali Fayes Atie, Temer Zain El Abdine Sammour. Estante 18, Caixa 121.
- Comarca de Paracatu. Secretaria do Estado de Segurança Pública. 2ª Vara – Ação Cível. Processo Nº 585 de 15/04/1976. *Natureza: Dano*. Partes envolvidas: Mohamed Assã Abu Abás, Valdemar Estácio de Oliveira. Estante 18, Caixa 126.
- Comarca de Paracatu. Secretaria do Estado de Segurança Pública. 2ª Vara – Inquérito Policial. Processo Nº não identificado, de 07/09/1985. *Natureza: Flagrante delito e Prisão*. Partes envolvidas: Ali Fayes Atir, Tamer Zain Elabdino Samur, Sociedade. Estante 07, Caixa IP-08.
- Comarca de Paracatu. Secretaria do Estado de Segurança Pública. 2ª Vara – Inquérito Policial. Processo Nº não identificado, de 06/01/1986. *Natureza: Estelionato*. Partes envolvidas: Juvenal Silva Nogueira, Zain Alí Abou Samara. Estante 07, Caixa IP-08.

FONTES ICONOGRÁFICAS

Acervo fotográfico de Alexandre Gama (registros feitos durante as pesquisas de campo em Paracatu e no Líbano).

Acervo fotográfico de Ibrahim Abou Abbas.

Acervo fotográfico de Samir Sammour.

FONTES ORAIS: NARRADORES E NARRADORAS

- EM PARACATU:

Agostinho Barbosa Filho

Alfredo José Luís

Ali Fayez Atie

Aloísio Gomes Gonçalves

Aynes Guilherme Nasar

Ermeclílio da Cunha Chaves

Ibrahim Abou Abbas

Joaquim Álvares da Silva Campos

José Nasar

Marcone da Silva Gama

Mohamad Hassan Abou Abas

Rita de Cássia Lopes Rocha

Samar Khalil Abdallah

Sílvio Caldeira de Oliveira

Tânia Pereira da Silva

- NO LÍBANO:

Ahmed Rkein

Ali Abou Abbas

Ali Zayat

Bassam Houssein Kansa

Bassam Jameel Haddad

Bassem Soufan

Carla Mussallam Al Masri

Fátima Darwiche Beydoun

Hachem Abdallah Beydoun

Kamel Hassan El Rahim

Mahmoud Rkein

Míriam Martinelli Rkein

Ola Abou Abbas

Oumama Haidar

Randa Hachem Beydoun