

CLÁUDIA VOIGT ESPINOLA

O VÉU QUE (DES)COBRE:

**ETNOGRAFIA DA COMUNIDADE ÁRABE MUÇULMANA
EM FLORIANÓPOLIS**

**Tese apresentada para obtenção do
grau de Doutora em Antropologia
Social da Universidade Federal de
Santa Catarina - UFSC**

**Orientadora:
Professora Doutora Carmen Silvia Rial**

Florianópolis, Santa Catarina

Abril / 2005

Às minhas filhas,
Paula e Tháís,
que souberam tão sabiamente conviver
sem a presença mamãe, que se dedicava
a este trabalho.

Ao meu pai Rubens (*in memoriam*),
porque sempre foi meu grande incentivador,
apoiando e encorajando-me a realizar meus grandes sonhos:
as viagens e a busca de conhecimentos.
À minha mãe Marina, pelo amor incondicional,
suas palavras de carinho e conforto.

DEDICO

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos:

- à Prof. Dra. Carmen Silvia Rial, pela forma como desempenhou seu papel de orientadora, dirigindo meu processo de reflexão na Antropologia com presteza, não faltando com palavras de incentivo;
- a todos os professores da Pós-graduação em Antropologia Social, pois cada um teve seu papel dentro da minha formação;
- ao Prof. Dr. Jorgue Aguadé, da Universidade de Cádiz, meu co-orientador, por ter aceitado essa responsabilidade. Pela maneira amável e generosa com que recebeu a mim e a minha família nos meses que passamos na Espanha;
- aos também professores da UCA, profa. Dra. Maria Dolores Peres Murillo e Pr. Dr Alberto Gullón, pelas possibilidades de aprendizagem que me proporcionaram;
- aos membros do NAVI;
- a toda a comunidade árabe muçulmana de Florianópolis, homens, mulheres e crianças, pela atenção e carinho com que fui recebida, permitindo conviver um pouco mais de perto e colaborando na pesquisa;
- ao Luidgi e Alaíde, especialmente por sua gentileza em me auxiliarem nesta pesquisa, abrindo portas para o acesso à comunidade árabe muçulmana;
- a Maria de Lourdes Dacoregio, grande incentivadora de mais esta etapa em minha vida;
- a professora doutora Eunice Nodari por acreditar no meu trabalho;
- ao meu esposo Rafael, pelo incentivo e auxílio em todas as horas, principalmente no cuidado das crianças;
- a CAPES, pela Bolsa CCE, oportunizando um período de estágio na Universidade de Cádiz.

RESUMO

Trata o presente trabalho, da etnografia do processo de “arabização” da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis. Por meio dos cenários de afirmação identitária, representado por cenas da vida religiosa, familiar e política, esse grupo de imigrantes estabelece relações múltiplas com sua terra de origem e o país de acolhida; numa perspectiva denominada transnacional. Nesta trajetória o uso do véu pelas mulheres pode ser considerado como a simbolização maior deste processo de “arabização”.

SUMÁRIO

DEDICATÒRIA.....	I
AGRADECIMENTOS.....	II
RESUMO.....	III
ABSTRACT.....	IV
SUMÁRIO.....	V
INTRODUÇÃO.....	01
1 O CONTEXTO DA PESQUISA DE CAMPO.....	12
2 AS MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS NO CONTEXTO DA GLOBALIZAÇÃO ...	25
2.1 O panorama das migrações internacionais.....	27
2.2 Migrações – Reordenando as identidades culturais.....	33
2.3 O Brasil no contexto das migrações internacionais atuais.....	41
3 A TRAJETÓRIA DOS ÁRABES MUÇULMANOS EM FLORIANÓPOLIS.....	46
3.1 A Imigração no Brasil.....	47
3.2 Ser árabe no Brasil.....	57
3.3 A Imigração árabe em Santa Catarina.....	64
3.4 A imigração árabe muçulmana na América Latina e Brasil.....	68
3.5 Os árabes muçulmanos em Florianópolis.....	72
4 RELATOS DOS IMIGRANTES – DOS QUE CHEGARAM PRIMEIRO AOS RECÉM- CHEGADOS: EVIDENCIAS DE UMA COMUNIDADE TRANSNACIONAL.....	89
4.1 Primeiras impressões e dificuldades no novo lugar.....	99

4.2 O constante ir e vir – as viagens como projetos de vida.....	105
4.2.1 “Estou aqui, mas posso estar lá”	109
4.2.2 A construção do “lá” no “aqui”	118
5 CENÁRIOS DE AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE ÁRABE MUÇULMANA	129
5.1 Cenas da vida religiosa	129
5.2 Cenas da vida familiar – O casamento árabe.....	145
5.3 Cenas da vida política: As passeatas e o comitê da Palestina	169
6 O VÉU QUE (DES) COBRE A COMUNIDADE ÁRABE:	
O PROCESSO DE ARABIZAÇÃO	186
6.1 “Costumes” x Religião”	186
6.2 O processo de arabização	191
6.2.1 O véu: seus usos e seus olhares	193
6.2.2 As mulheres e o uso (ou usos) do véu em Florianópolis	199
6.3 Usando o véu – (des) cobrindo a comunidade árabe	205
6.3.1 Definido o processo de arabização: o étnico	208
CONCLUSÃO.....	218
BIBLIOGRAFIA	223

INTRODUÇÃO

Quando, enfim, decidi terminar o trabalho de campo, aquela vivência diária com o “objeto de estudo”, física e mental, percebi que havia mergulhado profundamente no imenso mar cultural de um grupo de imigrantes árabes muçulmanos. Havia chegado o momento, talvez um dos mais difíceis para os antropólogos, o momento de “encerrar o campo”. Como fazer isso se ainda “precisava” de mais um tempo, de ir a mais um encontro, de participar em mais uma festa ou evento? Mas o implacável tempo me impedia de continuar, porque me dirigia forçosamente a um outro campo, o campo da escrita, da reflexão, das conexões.

Em “As cores de Ercília”, Calvino, apresenta sua cidade imaginária onde os habitantes estendiam fios entre as casas, de várias cores, de acordo com as relações de proximidades, troca, amizades. Para descobrir como era Ercília, era só deslindar a trama de fios para identificar as interações representadas. Descobri que estava naquela fase da pesquisa em que era necessário “puxar os fios”. “Mas que fios serão puxados e em que ordem”? Estamos fadados a nos deparar diante de uma teia repleta de significados, como diria Geertz.. De qualquer forma o leque aberto pela pesquisa de campo sugere vários caminhos, e talvez mesmo não exista somente uma teia, mas várias. Está-se aqui não só para decifrá-las, mas também para tecê-las.

Apresento neste trabalho o meu esforço de selecionar, captar e reconstruir o que foi possível nesse momento verificar e apreender dessa complexa teia de significados: um grupo de imigrantes árabes muçulmanos, vivendo em um determinado contexto espacial e temporal. O tema trazia ao mesmo tempo, um certo exotismo difundido pelo senso comum a tudo que se refere ao árabe, e uma inquietude: seriam esses migrantes: “nem cidadãos nem estrangeiros, 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”, conforme expôs Bourdieu, na introdução ao livro de Sayad (1998)?

Do ponto de vista social, as migrações revelam-se parte de um dos fenômenos sociais mais importantes desta era. Pertencem a um conjunto multidimensional que se ramifica até o mais profundo da vida individual e coletiva, fazendo com que sejam um tema fundamental e prioritário para as ciências humanas, sociais e políticas.

Trata o presente trabalho de uma etnografia de um grupo de imigrantes árabes¹, de primeira e segunda geração que professam a religião islâmica², residentes em Florianópolis. Este grupo árabe é composto prioritariamente de palestinos³ e libaneses, que se autodenominam: “comunidade árabe islâmica de Florianópolis”.

Ainda que tenha tido contato com muçulmanos de outras nacionalidades para efeitos deste trabalho, priorizo o grupo árabe, formado por libaneses e palestinos (ou de descendência palestina, pois aqueles que nasceram na Jordânia se identificam como palestinos). Este grupo, depois da 2ª Guerra Mundial, chega ao Brasil, instalando-se também na atividade comercial, a exemplo dos primeiros imigrantes árabes provenientes da Síria e do Líbano que desembarcaram no Brasil em 1860. O diferencial entre as duas imigrações é que

¹ Árabe provém da palavra *'arab* (com ' que é a letra *'ayn*) que designava antigamente em especial os habitantes do norte da Península Arábica. Já nos textos de assírios e babilônios a partir do século IX antes de Jesus Cristo fala-se de um povo que são chamados *aribi* e que os historiadores modernos identificam hoje como os árabes. O significado originário da palavra *'arab* não está de todo clara: em todo caso, a voz significa em árabe "ser árabe" e "falar em árabe de maneira clara". Logo foi usado na expressão *jazirat al'arab* (pronunciando j e z como no português) que significa "ilha/península dos árabes". Tradicionalmente os árabes tem usado a voz *'arab* com dois significados fundamentais: o árabe relacionado com a língua e a cultura árabe e beduíno em contraposição ao sedentário, ainda que tanto beduínos como sedentários falem árabe. (Jorge Aguadé, doutor em filologia árabe, comunicação pessoal, ver Aguadé & Elyaacoubi, 1995).

Para (SAFADY, sd) o termo *'arab* é comum a diversos dialetos. Os sentido são afins: ocidente, pôr do sol, escurecer. A letra ' (*ain*) variou para *ghain-gharb* – pôr do sol. O termo *arab-gharb* – poente, pertence a fala do retângulo arábico. O termo está em uso há mais de seis mil anos como nomenclatura das tribos do deserto sírio e dos pastores das montanhas sírias. Com o passar do tempo, refere-se a todos os grupos nômades da Síria, Líbano e Palestina, virando sinônimo de deserto e no Século III AC, como topônimo de Arábia, o país dos árabes, dos nômades.

² Islã vem do árabe *islam* e significa "submissão absoluta do ser diante de Deus". O fiel islâmico, ou muçulmano ("aquele que se entrega a Deus"), é todo aquele, portanto que proclama sua devoção total a Deus. A religião é também denominada muçulmana, por congregar todos os muçulmanos. São deveres básicos do fiel muçulmano: fazer orações cinco vezes ao dia voltado para Meca, praticar jejum e abstinência sexual, especialmente no mês sagrado, o *Ramadã*, dar esmolas que sejam proporcionais à sua renda, ir à Meca pelo menos uma vez na vida, em peregrinação religiosa. O Islã é um fenômeno histórico, cultural e social muito complexo e tem início com Maomé na península arábica entre 570 e 632 d.C. Aos quarenta anos Maomé recebe mensagens nas quais lhe foram feitas revelações que deram origem ao Alcorão. Maomé começou sua pregação na cidade de Meca, foi perseguido e fugiu para Medina. Este fato ocorrido em 622 d.C. ficou conhecido como Hégira e marca o início da religião islâmica. Para aprofundar a história do Islã, sua gênese, desenvolvimento e expansão Brener (1993), Arbex Jr. (1996), Olic (1991).

³ Atualmente também convivem em Florianópolis árabes muçulmanos de outras nacionalidades (egípcios e marroquinos) e muçulmanos não-árabes (paquistaneses, senegaleses), alguns indivíduos que entraram no país muito recentemente principalmente para estudar. Este trabalho focaliza somente os libaneses e palestinos (ou de descendência palestina, pois mesmo aqueles que nasceram na Jordânia se identificam como palestinos) pelo seu número mais expressivo. Apesar de identificar as diferenças entre libaneses e palestinos, são aqui tratado como árabes, porque assim se colocam frente ao Outro, como grupo ou comunidade.

os pioneiros árabes em terras brasileiras eram predominantemente de religião cristã, enquanto que os últimos são muçulmanos.

Ainda que este estudo não focalize exclusivamente a religião, a mesquita tem papel na trajetória do grupo, por representar o espaço religioso e expressivo de uma etnicidade. Na mesquita, participam as famílias árabes, imigrantes e filhos de imigrantes, denominados “muçulmanos de nascimento”, demais imigrantes muçulmanos provenientes de países da África, Ásia ou da América Latina⁴ e em menor número famílias de brasileiros convertidos. Importante destacar que, apesar de identificar as diferenças existentes entre os imigrantes libaneses e palestinos, são aqui tratados como “grupo ou comunidade árabe”, porque assim se colocam frente ao Outro. O termo “comunidade árabe” é como o grupo se autodenomina, designando libaneses e palestinos, ainda que reconheçam as diferenças entre si.

A denominação de “árabe” foi uma categoria assumida mais tardiamente, construída na emigração enquanto que os primeiros imigrantes sírios e libaneses que vieram para o Brasil eram denominados genericamente de turcos em função de que, ao emigrarem no final do Século XIX, estavam sob domínio do Império Turco Otomano. Como lembram Poutignat & Streiff-Fenart (1998, p. 144): “de modo geral as exodefinições tendem sempre a ser globalizantes, os autóctones têm geralmente tendência a englobar em uma identificação comum, freqüentemente com base num traço pejorativo (raça) os grupos recém-chegados que se percebem culturalmente diversificados”. Seguindo uma trajetória de sucesso e de inserção na vida social, política e econômica no país, esses “turcos” passam mais tarde a denominar-se sírios-libaneses, segundo Lesser (1999), uma denominação também construída em solo estrangeiro, criada para diferenciar-se do termo pejorativo, e estava baseado numa inserção de sucesso econômico e social.

A categoria “árabe” de certa forma também pode ser considerada construída no exílio. A poesia árabe, produzida nas Américas e denominada *Mahyar*, que significa literalmente “lugar de emigração”, passa a fazer uso da categoria “árabe” com muita propriedade. Embora a maioria desses poetas seja libaneses, vão passar a sentir-se “árabes” no

⁴Atualmente está iniciando muito timidamente em Florianópolis um processo de migração, e muçulmanos não-árabes, paquistaneses, senegaleses, cabo-verdianos, bolivianos, peruanos. O objetivo principal é obter uma titulação acadêmica (Pedro 2000). De acordo com Waniez & Brustlein (2001) 28,2% dos muçulmanos residentes no Brasil não possuem a nacionalidade brasileira, 12,6% têm a nacionalidade brasileira resultante de naturalização. Os autores salientam que principal procedência de muçulmanos é do Líbano, Síria e Israel, seguida de países da Ásia e com um aumento considerável da imigração africana.

exílio: “Será una patria global, por consiguiente, una patria imaginada y espiritual, la que asimismo añoren y les seduzca. Un espacio de profundas y entrañables vinculaciones comunitarias que traspase los límites materiales que les cerquen” (Montávez, 1992, p. 71)⁵. As levas que chegam mais recentemente ao Brasil, após a criação do estado de Israel passam a denominar e são denominadas como “árabes”.

Os árabes muçulmanos em Florianópolis somam cerca de 60 famílias nucleares, entre palestinos e libaneses. A Polícia Federal, no entanto, registra em Florianópolis quarenta e três libaneses, quarenta e seis jordanianos e seis palestinos, sem distinção entre cristãos ou muçulmanos. Tratando-se de um grupo de imigrantes, nem todos estão com sua entrada no país legalizada, por isso os números da Polícia são exíguos, bem como há os que optam por legalizar sua situação optando pela naturalização.⁶

Os libaneses são em sua maioria procedentes do Vale do Bekaa, no Líbano e os palestinos da região de Ramallah, bem como da Jordânia (que se identificam como palestinos). A chegada de libaneses e palestinos muçulmanos ao Estado de Santa Catarina, intensifica-se a partir da década de 50 em função dos distúrbios políticos provocados pela criação do Estado de Israel e pelas condições difíceis no Líbano.

Os árabes muçulmanos em Florianópolis também têm no comércio sua atividade principal. Seus estabelecimentos estão localizados na área central da cidade de Florianópolis, chamado Centro Histórico. Concebe-se Centro Histórico como a área ocupada pela cidade antes da “modernização”, ocorrida após os anos sessenta (VAZ,1991). As ruas comerciais onde os árabes muçulmanos se concentram, em conjunto com os árabes cristãos e com os judeus, são as ruas João Pinto (antiga Augusta), Tiradentes (da Cadeia), Conselheiro Mafra (do Príncipe) e Francisco Tolentino. Carvalho (2002), no seu estudo sobre imigrantes sírios e libaneses cristãos entre as décadas de 1910 a 1950, afirma que, a rua Conselheiro Mafra, era considerada a Vinte e Cinco de Março Florianopolitana, em alusão à famosa rua dos libaneses e sírios em São Paulo. O Centro da cidade continua sendo um espaço de intenso movimento comercial por onde circulam diariamente milhares de pessoas.

⁵ Os versos de Safiq Maluf (1905-1976) expressam o sentimento apontado no texto acima: “arabes en exilio, pueblo en dispersión/nuestro reino está más allá de las fronteras/el día que nos encerraron en la cárcel/irrupimos, pujantes, las puertas de la eternidade.” (MONTÁVEZ, 1992:71). O autor mais importante e representativo da literatura do *Mahyar* meridional é Fawzi al-Maluf (1899-1930), que nasceu no Líbano e emigrou para o Brasil em 1921, vivendo aqui seu período mais criativo. Sua poesia se identifica com um passado hispano-árabe refletido em sua obra, centrada em nostalgias e lembranças (THOMAS DE ANTONIO, 1993).

⁶ A Polícia Federal informa que o número de pedidos de permanência e naturalizações não constam do seu sistema de banco de dados, e, ainda que os possuísse, não seria permitido fornecer tal informação.



Vista Parcial do Mercado Público e Rua
Conselheiro Mafra

As lojas dos árabes muçulmanos caracterizam-se como sendo de pequeno e médio porte vendendo artigos variados, desde roupas, calçados, artigos de cama, mesa e banho, artigos esportivos e até miscelâneas em lojas no estilo 1,99. Algumas preservam o estilo arquitetônico colonial na fachada e apresentam uma decoração interna mais simples, atendendo a um público mais popular. Exceções acontecem em algumas lojas que, adotando um estilo mais despojado reformaram a fachada. As lojas de médio porte mantêm funcionários, enquanto que nas menores trabalham tão somente o dono, a esposa, os filhos e demais membros da parentela como, como primos e sobrinhos. A princípio não há nenhum elemento que poderia identificar a loja como de árabes muçulmanos. Somente um olhar mais atento consegue perceber alguns sinais que se fazem presentes no interior da loja, em geral no escritório localizado nos fundos. Em uma das minhas primeiras incursões à campo, fiz o seguinte registro:

Encontrei o novo endereço. Uma loja de confecções em geral, bem ampla e com farta mercadoria. Um senhor estava junto ao balcão segurando uma espécie de rosário entre os dedos. Fui conduzida aos fundos da loja de onde se avistava um escritório, separado por paredes de madeira e vidro. Percebi um senhor falando ao telefone: - Espera um momento disse a vendedora. Segundos depois fui convidada a entrar. Ao sentar dei uma rápida olhada no local e observei o único sinal “árabe”: um livro de capa grossa, com muitas páginas, em preto e dourado. Estava colocado em cima de um arquivo. Era o Alcorão. (Diário de Campo: 1º/07/99)

A vocação para o comércio na cidade de Florianópolis vem de longa data. O quadro de pobreza e dependência da então denominada Vila Nossa Senhora do Desterro,

caracterizada como uma ocupação militar, foi alterado com a chegada de imigrantes açorianos e madeirenses na primeira metade do século XVIII. Após a independência do Brasil, consolida-se uma burguesia comercial que passa a se instalar em sobrados e chácaras. Em 1823, Desterro passou à categoria de cidade (CABRAL,1972). No Século XIX, vieram famílias de alemães, italianos, sírios, libaneses e gregos, bem como brasileiros de outras províncias, para se dedicar à atividade comercial, bastante dinâmica em função do crescimento da atividade portuária. Tratava-se, portanto, de uma população mais consumidora do que produtora que se desenvolveu com funcionários públicos, militares, artesões, além dos comerciantes (NECKEL, 2003). Os anos que seguiram à Proclamação da República foram especialmente movimentados para a capital catarinense. Além da mudança de nome para Florianópolis, em homenagem a Floriano Peixoto, fato muito contestado em função das atrocidades que o movimento republicano cometeu, o espaço urbano foi remodelado para estar compatível com os novos tempos, que significava, na prática, adotar os novos preceitos de higiene, novos hábitos de morar e de usar o espaço público. Apesar de muitas transformações, canalizações e aterros, as ruas centrais permaneceram, e o Centro Histórico continua a ser identificado e reconhecido também como uma área de comerciantes árabes e judeus.

Florianópolis manteve até os anos 70 a imagem de cidade provinciana, começando a se alterar nas duas últimas décadas, ainda que sempre alicerçada na atividade comercial, no funcionalismo público, na instalação da Universidade Federal e empresas públicas importantes. Nos anos 90, passou a ser conhecida como a Capital Turística do Mercosul, conquistando, apesar da destruição de áreas verdes e mudanças na vida dos antigos moradores, o título de capital brasileira com melhor qualidade de vida. A possibilidade de viver mais próximo da natureza e ao mesmo tempo poder contar com as facilidades da vida moderna, tem atraído muitas pessoas de outros estados do Brasil e do exterior.

Dessa migração quase em massa dos últimos anos, ou como os florianopolitanos a chamam “invasão”, sérios conflitos têm acontecido na cidade. As relações entre “nativos” e “não-nativos”; os “nativos” e os “de fora”, apontados por Rial (1988), geram disputas entre diversos projetos para a cidade. Nessa relação que se estabeleceu na Ilha entre os ilhéus e os “novos moradores”, percebe-se diferenças e conflitos em torno do projeto de cidade revelando uma cidade dividida, polarizada entre os “daqui” e os “de fora”, ou seja, entre os “nativos” e os “estrangeiros”, os antigos moradores e os novos, especialmente entre os ilhéus-manezinhos” e os “gaúchos”, descritos por Fantin (2000).

Percebe-se que a comunidade árabe muçulmana não tem entrado diretamente nesta disputa em torno do projeto de cidade, entre nativos e não-nativos, da qual fala Fantin (ibidem) já que os “estrangeiros” desse embate são especialmente gaúchos, bem como paulistas e paranaenses. Os estrangeiros de que se fala, ou seja, as famílias de árabes pertencem a um outro conjunto de representações no cenário social e simbólico da cidade, fazem parte de grupos étnicos diferenciados, que remetem para o clichê, criado pela publicidade do Governo do Estado, das “etnias formadoras do Estado de Santa Catarina”, dentre as quais a árabe tem estado presente ao lado dos demais grupos nas primeiras levas de imigrantes, no final do Século XIX.

Os “nativos” associam aos árabes à idéia de pertencerem a uma etnia que contribuiu, e ainda contribui para o desenvolvimento da cidade, consideram pessoas que têm algo para oferecer à cidade ao contrário dos “de fora”, que são considerados predadores das belezas da Ilha e do jeito peculiar da cidade. Os árabes são vistos como parte de um setor específico da vida da cidade, o comércio, ainda que em número minoritário, pois também fazem parte deste setor os judeus, libaneses cristãos e famílias de ascendência portuguesa. Sua inserção foi definida ao longo do tempo, acomodando-se entre esses outros grupos, não se configurando como uma “ameaça” aos “nativos”, como em muitas vezes julgam os “de fora”. Sua origem estrangeira desperta na população geral, *a priori*, o pensamento idealizado no senso comum: “as relações de cordialidade nutridas pelo povo brasileiro, com relação aos estrangeiros”, leia-se imigrantes.

Norteando todo o trabalho, está a concepção de que no mundo contemporâneo, caracterizado por crescentes processos de transnacionalização, os movimentos migratórios repercutem com todas as implicações sociais derivadas de sua globalização e da multidimensionalidade de suas conseqüências. Em tempos de globalização, concebe-se que qualquer grupo ou comunidade em estudo está imerso dentro de um contexto não só particular, mas que estabelece conexões e correlações com seu entorno, marcadamente com o local, o nacional e o global. Geertz (1994) ao fazer uma comparação da implantação do Islã em dois países culturalmente muito diversos como a Indonésia e o Marrocos, entende que:

en ambas sociedades, a pesar de las diferencias radicales en su curso histórico presente y el resultado final en su desarrollo religioso, la islamización há sido un proceso ambivalente. Por una parte há consistido en un esfuerzo por adaptar un sistema de creencias rituales universal, muy bien integrado teóricamente, estandarizado y relativamente invariable, a las realidades de una percepción local, incluso individual, moral y metafísica. Por otro ha constituido una

lucha para mantener, delante de esa flexibilidad adaptativa, la identidad del Islã, no apenas como una religi3n en geral y si como una directiva particular comunicada por Dios a la humanidad atraves de profecias imperativas de Maomé (Ibidem: 32)⁷.

É preciso, portanto, elaborar construções logicamente consistentes, que possam ser contrastadas com as maneiras como o global ‘estaciona’ em cada cultura (CANCLINI, 2003). É o processo de intenso fluxo entre o global e o local. É neste sentido que o estudo proposto pretende visualizar a comunidade em questão. Um estudo bem localizado, uma etnografia do aqui, já que os antropólogos são no dizer de GEERTZ (1994), “os miniaturistas das ciências sociais”, atentos aos acontecimentos que extrapolam o nível local, porém que estão profundamente imbricados a ele.

Eventos que fazem referência ao global, tanto quanto outros que fazem referência ao local são fundamentais para a compreensão da trajetória dos árabes muçulmanos em Florianópolis. O primeiro, com efeitos globais, é o 11 de setembro de 2001. Viu-se o que nunca foi imaginado: caíram as duas torres gêmeas, símbolos do poderio americano. O 11 de setembro trouxe à tona muitos questionamentos aos que propagam a modernidade como fim dos males: “somos a nação mais poderosa do mundo, como podem nos fazer isso?” perguntava inconformado um adolescente americano em meio ao drama instalado. Os terroristas fizeram por revelar esse outro fundamentalismo que o mundo pressentia e secretamente odiava na democracia da nação mais poderosa. O Presidente Bush propaga aos quatro ventos, logo após os acontecimentos: “vamos começar uma luta do bem contra o mal”. Estava em foco as tensões entre ocidente e Islã, sempre retomado e revisado (SAID, 1991; HELLY, 2002).

Sem sombra de dúvida 11 de setembro é um marco na história contemporânea. Constata-se um novo agendamento político das grandes nações, os atentados alteraram profundamente as relações do chamado mundo islâmico e o mundo ocidental. Ainda que muitos textos da mídia reforçaram naquele momento toda sorte de estereótipos e modelos de vida (da religião Islâmica, do Oriente Médio) por demais generalizados é possível perceber também que o 11 de setembro provocou em larga escala uma maior visibilidade da religião Islâmica, no Brasil e no mundo. No Brasil houve enorme demanda por tudo que se relacionasse ao tema, de palestras a *sites* na internet, a procura de livros (rapidamente

⁷ Interessante destacar que em Marrocos o procedimento adotado foi uma forma de fundamentalismo agressivo, com intenção clara de impor uma ortodoxia rígida sobre toda a população. Na Indonésia, a tática adotada foi bastante diferente: adaptativa, absorvente, pragmática. O autor investiga como aconteceu esse processo de diferenciação que tem por base a realidade distinta dos dois países e a forma como o islamismo foi incorporado ao *ethos* de cada cultura. (GEERTZ, 1994)

esgotados nas livrarias), e os jornais, que passaram inclusive a veicular outros assuntos que não somente as “hard news”⁸ As pessoas, de maneira geral perceberam o que Geertz concluía há muito tempo atrás: “sabemos muito pouco sobre o Islã”.

Em Florianópolis não foi diferente, as universidades e colégios promoveram palestras, debates e encontros para os quais as lideranças da comunidade árabe muçulmana foram convidadas. Estava despertado o interesse por uma religião até então pouco conhecida, que serviu para credenciar pessoas a desafiar o poderio norte-americano. Para a comunidade árabe muçulmana em Florianópolis, o 11 de setembro representou um grande marco, um evento que trouxe profundas modificações de cunho individuais e grupais, sendo possível e pertinente definir em termos de trajetória do grupo um antes e um depois dos atentados.

Saindo do nível global-local, parte-se para o nacional-local, chamando a atenção para veiculação da novela O Clone, que inicia coincidentemente alguns dias após os atentados aos EUA e foi transmitida pela maior cadeia de televisão do Brasil, em horário nobre⁹, atingindo elevados índices de audiência. Esta novela fez uma incursão no mundo árabe e muçulmano, trazendo as diferenças entre “Oriente” e “Ocidente” para dentro do recurso dramático. A novela foi mais uma forma de o Islã se tornar uma religião conhecida para os brasileiros. A vinda de uma liderança religiosa para Florianópolis foi o terceiro fator que significou intensas modificações nas relações entre os membros da comunidade quanto a aspectos da vida religiosa e familiar. As normatizações de condutas, os contatos com outras comunidades muçulmanas e demais atuações da liderança foram decisivas para o rumo tomado pelo grupo.

Feitas estas primeiras colocações, apresento a estrutura deste trabalho. No primeiro capítulo, “O Contexto da Pesquisa”, será apresentada a metodologia do trabalho de campo. A descrição desse momento privilegiado do encontro entre alteridades caracteriza-se como uma vivência especial vivido no campo.

O segundo capítulo, “As migrações internacionais no contexto da globalização”, tem por objetivo situar o panorama das migrações internacionais, a partir de

⁸ Em um trabalho final para a disciplina Antropologia da Violência, intitulado: “A mídia e sua construção da violência: o caso do conflitos entre palestinos e judeus, detive-me no enfoque da questão palestina retratada por um jornal de circulação no Estado de Santa Catarina. Concluí que as notícias veiculadas são principalmente advindas de agências internacionais, caracterizadas como *hard news*, apontando fatos e acontecimentos pontuais e, ainda, que bem explicativas, o enfoque concentra-se tão somente na questão da violência. Exceção para pouquíssimas reportagens dirigidas para notícias de outra natureza, como o *Ramadã*. O 11 de setembro foi um momento em que a mídia local se voltou para os “árabes muçulmanos” da cidade, procurados para dar entrevistas e depoimentos.

⁹ Horário nobre, ou “*prime-time*”, é como se designa o horário de maior audiência. Conseqüentemente, as propagandas são mais caras e as emissoras reservam suas melhores programações. No Brasil, as novelas constituem a principal atração do horário nobre, junto aos programas de notícias.

uma contextualização histórica. A migração internacional representa um fenômeno diverso e multidimensional e instiga a reflexão para as conexões que se estabelecem num mundo globalizado. As identidades culturais são colocadas em discussão em face de relações cada vez mais permeadas por incertezas e questionamentos provenientes dos inúmeros contatos com o Outro. Situar o Brasil no contexto das imigrações internacionais é indicar que, apesar do recente movimento de saída de brasileiros em direção a novos rumos, seguem desembarcando aqui milhares de imigrantes todos os anos.

Demonstrar a trajetória de palestinos e libaneses muçulmanos que se inserem no contexto da cidade a partir de uma história de imigração e com base na forma como o processo de identidade nacional brasileira foi sendo construído encontra-se delineado no capítulo III, intitulado “A trajetória dos árabes muçulmanos em Florianópolis”. Neste capítulo, a fim de analisar os processos migratórios do grupo e verificar suas relações políticas, sociais e familiares, procurou-se perceber a presença de projetos individuais e coletivos seguindo trajetórias específicas. A referência para a noção de campo de possibilidades, projeto e trajetória são definidos por Velho (1999:27):

Campo de possibilidades trata do que é dado com as alternativas construídas do processo sócio-histórico e com o potencial interpretativo do mundo simbólico da cultura. O projeto no nível individual lida com a performance, as explorações, o desempenho e as opções, ancoradas as avaliações e definições de realidade.

Este horizonte teórico possibilita perceber as formas, arranjos e conotações dos projetos individuais encontrados na comunidade em estudo como, por exemplo, a escolha da profissão ou do casamento e sua vinculação ao contexto coletivo, percebendo sempre a ambigüidade deste processo em termos de fragmentação-totalização e sua constante reformulação dentro de um campo de possibilidades. Daí é possível distinguir a presença de um *ethos* coletivo que forma um processo mais amplo de construção social da identidade. Que identidade manifesta a comunidade árabe muçulmana em Florianópolis, com respeito a si própria e com os demais? Como se relacionam ou como se dá o intercruzamento das fronteiras entre esta comunidade e os demais? Como se articulam nos vários espaços: social, familiar, religioso, político? Foram questionamentos que seguiram o trabalho. As intenções e motivações do ato de migrar e as relações que serão estabelecidas no novo lugar terão uma configuração específica, sendo o resultado de múltiplos fatores. As características do grupo migrantes bem como da sociedade receptora, estarão como diz Velho (Ibidem): “negociando a realidade” ou, no dizer de Lesser (1999): “negociando as identidades”. Ou seja, lidar com a

problemática da unidade e da fragmentação é especialmente interessante em se tratando de sociedades complexas e com grupos de imigrantes.

Por último, o capítulo intitulado: “O véu que (des) cobre a comunidade árabe – o processo de arabização” preocupa-se fundamentalmente em demonstrar a trajetória vivida pelo grupo, que denomino de processo de “arabização”, ressaltando a importância de duas categorias nativas, “costumes” e “religião”. O uso do véu pelas mulheres da comunidade transforma-se neste processo de “arabização” como seu maior símbolo. Tradicionalmente usado para esconder e separar, o véu também pode vislumbrar e deixar revelar. O mesmo véu que cobre, também descobre, signo e símbolo de uma religião, de um conjunto de representações que se descobriu em terras tropicais, assumindo um compromisso que transcende o espaço das escolhas individuais e sintetiza anseios e desejos de um grupo de imigrantes que experimenta inúmeras possibilidades ao ocupar um lugar privilegiado e demonstrar a capacidade de estar entre dois ou mais mundos e aprender o que eles têm de melhor.

1 O CONTEXTO DA PESQUISA DE CAMPO

Minhas primeiras incursões a campo aconteceram em 1999 quando decidi o objeto de estudo: “árabes de religião muçulmana em Florianópolis”. Encobertos pelos seus patrícios de origem cristã intensamente estudados, sob o ponto de vista da imigração árabe, no Brasil e em Santa Catarina, os árabes muçulmanos encontravam-se marcados pela invisibilidade.

Se, por um lado, a entrada em campo ocorreu de tal forma que não foi preciso entrar em disputa “pelo campo”, conforme aponta Silva (2000), visto que o grupo não fora alvo de nenhuma pesquisa, provar para a academia a existência do grupo verificou-se, no entanto, imprescindível. Enquanto a presença de outros imigrantes não era questionada, como os açorianos, alemães, italianos e afro-descendentes, sendo percebidos como objetos legítimos de estudo, os árabes, que me propunha pesquisar, chegaram a ser vistos como uma “invenção”. “Árabes e ainda por cima muçulmanos! Não, nunca se ouvira falar neles”. Fazer esta pesquisa foi para mim também um modo de responder a este ceticismo.

Em 2000 entrei formalmente no doutorado, e o trabalho de campo mais efetivo aconteceu entre os anos de 2002 e 2003 e início de 2004. Houve uma interrupção de seis meses, entre setembro de 2002 e março de 2003, quando realizei um estágio na Universidade de Cádiz, Espanha. Lá estabeleci contato com bibliografias, conheci outras universidades e pesquisadores que se dedicam aos temas de migração e do Islã. Através de meu co-orientador Jorge Aguadé tive oportunidade de conhecer um país muçulmano: Marrocos, o que foi de fato muito importante nesta trajetória.

Efetivamente a entrada no campo aconteceu quando da minha primeira visita à mesquita, porque, ao seguir a delimitação a que me propunha investigar, “árabes muçulmanos”, além de iniciar a pesquisa entrevistando libaneses ou palestinos muçulmanos, busquei encontrar o espaço comum definido pela religião: a mesquita. Este espaço foi sendo confirmado e solidificado ao longo da trajetória do grupo, como um lócus privilegiado para a identificação não só religiosa, mas étnica do grupo. Hoje, relendo minhas anotações do diário

de campo, quando, ao entrar na mesquita, um dos principais informantes disse: - “É aqui que nos reunimos. Este local serve para fins religiosos, políticos e sociais”, tenho mais noção do que isso significa do que naquele momento. De fato, todos os “caminhos levam para a mesquita”, e querer conhecer o grupo de imigrantes árabes muçulmanos é conhecer e viver a mesquita. Isto não quer dizer que todos seus membros sejam igualmente praticantes ou que todos sem exceção sigam os preceitos islâmicos, mas quer dizer que a mesquita é o referencial, um símbolo, um lugar, em que acontece a pertença, a identificação como comunidade árabe e muçulmana.

A primeira das muitas visitas à mesquita foi uma experiência inesquecível por vários motivos e, seguramente, foi a expressão da minha entrada em campo, um rito de passagem (DA MATTA, 1987). Transcrevo do meu diário de campo, escrito em julho de 1999:

Segui o endereço marcado e encontrei o edifício onde estava localizada a sala de oração. Subi de elevador e descobri que para chegar ao 6º andar teria que subir um lance de escada. No hall de entrada escutei música árabe e, ao entrar na porta que estava aberta, vi uma sala ampla coberta de tapetes. Num canto, uma estante e, no outro uma prateleira para os sapatos. Algumas pessoas já se encontravam ali. M¹⁰. (um libanês, com quem havia feito contato e quem me fez o convite para participar do dia da Oração) não me viu a princípio, pois estava passando aspirador na sala. Assim que me viu veio ao meu encontro com um amplo sorriso: “-Oi tudo bom?” Estava sorridente, ao contrário da primeira vez em que nos encontramos, na sua loja. Sempre formal, porém parecia mais receptivo.

- “É aqui que nos reunimos. Este local serve para fins religiosos, políticos e sociais”, disse me conduzindo ao fundo da sala. Sentou-se ao meu lado e explicou que hoje faria o discurso somente em português. Deu-me um Alcorão [era somente um empréstimo, quando encontrasse outra versão, considerada mais original irá me presentear]. Enquanto isso, outros homens chegavam, tiravam o sapato [ah!, eu também tirei o meu], olhavam para mim e me cumprimentavam com a cabeça. Em seguida se posicionavam em sentido diagonal à sala, de frente para Meca, (a marcação do lugar era feita com um fio que corria sobre o tapete, demarcando as filas e a posição) e de pé faziam gestos com a cabeça, com as mãos, braços depois se ajoelhavam, tocavam a cabeça no chão, levantavam e repetiam os movimentos. No total contei 22 pessoas. Havia homens jovens e mais velhos, uma criança com cerca de 5 anos, não sabia se era árabe ou não. Quanto às roupas, iam do estilo esportivo até um que vestia terno e gravata, alguns tinham feições mais “árabes”, um era negro e outro parecia ser de outra descendência não-árabe. M.

¹⁰ Decidi manter o anonimato dos meus informantes e para isso apenas uma letra escolhida ao acaso identifica o sujeito que fala, seguido da idade, sexo ou nacionalidade quando julguei serem relevantes.

disse que metade dos fiéis são brasileiros convertidos. Perguntei como, já que as orações são em árabes. M. me olhou e sorriu de forma enigmática. Mais tarde, contou-me que no ano passado estava dando aulas de árabe, grátis.

M. ensinou-me o nome de todos os movimentos durante a oração que cada um faz quando entra na mesquita. Depois há dois "chamamentos", (feito por duas pessoas diferentes), intercalados de mais orações coletivas. Finalmente, o Discurso e, para finalizar, mais alguns movimentos com recitação do Alcorão. O discurso deste dia versou sobre os fundamentos da fé. M. usou uma linguagem formal e citou dois exemplos que tinham como pano de fundo o adultério (bastante sugestivo se pensarmos que eu era a única mulher no grupo, que estava tentando aproximações e que provavelmente eles me veriam mais vezes):

- "Um homem chega para Maomé e diz que cometeu adultério. Maomé escuta e manda-o embora. No dia seguinte novamente o homem chega e diz que cometeu adultério. Maomé manda-o retirar-se. Assim mais vezes a mesma cena. Maomé chega a perguntar aos familiares se este homem tinha algum problema de compreensão. Eles dizem que não e confirmam o adultério. No final, o homem se convence do que realmente tem que fazer, entregar-se às autoridades para que se cumpra a lei, ou seja, ser apedrejado até morrer".

- "Da mesma forma chega à Maomé uma mulher grávida dizendo que cometeu adultério. Sucessivamente, o Profeta a manda embora. Finalmente ele diz que ela venha quando tiver ganho seu bebê. Após nove meses ela vem e Maomé pede que ela volte quando ela não estiver mais amamentando. Após dois anos, vem a mulher com o filho comendo um pedaço de pão. Então, finalmente, a mulher se submete à lei. O profeta pergunta quem pode criar a criança. A mulher é enterrada até a cintura e apedrejada até morrer."

Após a oração final, depois que as pessoas iam se retirando, aproximou-se um senhor e ficamos conversando. Ele perguntou o que eu achei do Discurso, se havia me assustado. Dirigiu-se ao M. e em tom de brincadeira comentou como ele tinha feito um discurso destes logo no primeiro dia em que eu visitava o grupo. Eu disse que não se preocupasse e perguntei se não havia forma de livrar-se da condenação. Não, responderam eles, porque o Profeta não pode "perdoar" ninguém, o contato é direto com Deus e todos devem obedecer suas leis. Ao sair para a rua, com o barulho e o burburinho de sempre, senti que havia cruzado a fronteira entre dois mundos."

E tal como disse há muitos anos atrás Malinowski: "isso descreve exatamente a minha iniciação na pesquisa do campo", falando sobre sua chegada e permanência nas ilhas do Pacífico Sul. Confesso que o teor do discurso me impressionou naquele momento não só porque a mulher não foi perdoada, e sim duramente castigada e para além das questões teológicas (lei do perdão ou lei do talião), o que me surpreendeu de fato foi a escolha de M., pois ele sabia que eu estaria na mesquita e também que eu seria a única mulher, já que as

mulheres não estavam freqüentando as orações de sexta-feira, por não terem um espaço próprio como é a regra (mais tarde o espaço entre homens e mulheres foi dividido com uma cortina de tecido).

Este momento marcou não só uma “apresentação oficial” ao grupo e uma aproximação com a comunidade, mas também significou um marco nas relações entre pesquisadora e grupo pesquisado. Meu comportamento em campo não deveria deixar dúvidas quanto ao recato e aos limites dados pelo do grupo. De certa forma, esse primeiro encontro na mesquita marcou a postura que mantive durante toda a pesquisa: o respeito a um princípio importante para o grupo: a separação entre os espaços femininos e masculinos.

Essa separação, vivida em locais públicos, como na mesquita ou restaurantes, e nos privados, como as casas, também em eventos como festas, reuniões e encontros, às vezes perfeitamente visível, homens e mulheres em grupos separados, em outras, mostrou-se sutil e necessitou ser aprendida, quando portar-me como uma “nativa” e quando transcender os limites a fim de investir-me da figura da “pesquisadora”. Estabelecer essas diferenciações serviu de guia e mostrou certos limites e possibilidades. Ser uma “pesquisadora”, “uma aluna da universidade” e em nome de uma ciência, a “Antropologia”, ainda que pouco conhecida, credenciava minhas idas e vindas, propiciando a circulação entre as esferas masculinas e femininas, possibilitando romper alguns limites inicialmente impostos.

Todas estas credenciais, no entanto, ainda que importantes para o grupo, às vezes muito próximas, pois alguns se identificavam comigo na condição de universitários, estudantes, bem como outros que amavelmente tentavam me auxiliar, não possibilitaram o transpasse de todos os limites. Também não era esta minha intenção, pois, tentando experimentar um pouco os valores do grupo pesquisado e buscando vivenciar as experiências no campo, quis sentir “na pele”, esta diferenciação do uso dos espaços, e como “nativa”, coloquei-me em um deles.

Houve ainda outra esfera de limites que não passa exclusivamente pela possibilidade de acesso aos domínios seja masculino ou feminino, mas dizem respeito a interdições entre eles. Silva (2000) destaca este aspecto nos estudos sobre o candomblé, em que muitos rituais e entrevistas devem ser mantidos em segredo. O autor pontua que se trata muito mais de uma relação de poder entre os membros dos vários grupos religiosos do que uma questão propriamente de conteúdo, das informações específicas. Neste caso o segredo é antes de tudo uma interdição que sob nenhuma condição deve ser desvelado. Refere-se a algo que deve ser mantido em segredo para os próprios membros do grupo, respeitada, portanto, a condição de separação de domínios.

Em um determinado momento, acompanhei uma festa, comemorada um dia antes do casamento, em que a noiva juntamente com outras mulheres, parentes e amigas, dançam e cantam. A noiva dança no centro, com todas as demais mulheres à sua volta, dançando ao som de música árabe, de forma sensual e envolvente. Essas danças não se repetirão no casamento quando as mulheres voltam a estar vestidas com muito recato e envoltas com o véu. As danças no casamento são de outra natureza. Como mulher, fui convidada e participei da festa, no entanto não fui autorizada a filmar ou bater fotos, porque elas sabiam que poderiam ser posteriormente vista por homens não só de fora da comunidade, mas principalmente pelos “seus homens”. A noiva, de maneira delicada, explicou que as mulheres ficariam muito constrangidas porque nesta noite, além de não usarem o véu e deixarem seus cabelos longos à mostra, estarão vestindo roupas não usadas no dia-a-dia, e sim vestidos de festa decotados e sensuais. Gostaria imensamente de ter feito essas imagens, ao estilo Novaes, em seu vídeo “Wedding in Pakistan”, explicitados no texto: "Um casamento no Paquistão: uma captura de imagens" (NOVAES, 1996) em que a autora acompanha todos os preparativos para o casamento, o dia da noiva, até a festa do casamento. Foi preciso respeitar os segredos advindos da separação entre os espaços.

A experiência de conviver com dois espaços distintos para o grupo, o feminino e o masculino, revelou-se particularmente curiosa, quando se estava imerso em um deles era difícil sair. Como meus contatos iniciais foram todos com os homens e as mulheres não participavam regularmente na mesquita ou eventos públicos, a fase inicial da pesquisa transcorreu de maneira absoluta entre os homens. Entrevistei lideranças religiosas, lideranças mais políticas, visitei lojas e a mesquita. O mundo público estava sendo desvendado, no entanto interessava também um outro domínio, o espaço privado, conhecer as mulheres. Demorou um pouco até que fosse vencida certa resistência em adentrar neste outro espaço.

O espaço feminino foi alcançado através da ajuda de algumas mulheres brasileiras convertidas que tinham uma circulação importante entre as mulheres árabes e por um outro ingrediente básico: a paciência. Não cheguei a ter "nuerose", mas quase... Todas, elas com que mantinha um contato inicial se mostravam a princípio à disposição para marcar uma conversa mais demorada, mas no momento em que buscava marcar um horário, a questão complicava, diziam-me: “pode me ligar, acho que estou em casa, mas não sei, às vezes a gente está sem nada para fazer e aparece alguma coisa”.

A impressão que me causava era que representava um certo transtorno [não há como não lembrar Geertz (1978) dizendo que a antropologia é realmente um difícil ofício de importunar “pessoas sutis com questões obtusas”], também deduzi que o fato de marcar hora,

trabalhar com agenda não fazia parte do universo dessas mulheres. A intenção em “me ajudar” estava presente, porém marcar uma entrevista às vezes representava uma verdadeira odisséia. Porém, vencidos os obstáculos do “tempo”, “da pressa”, “do dizer que podiam tal dia, mas de fato não sabiam se estariam em casa porque não sabiam o que ia acontecer até lá”, foi possível marcar vários encontros e entrevistas que transcorreram de forma descontraída e informal, onde fui recebida com toda a gentileza e dedicação. Não por acaso as entrevistas com as mulheres ocorreram no espaço privado de suas casas, ao contrário dos homens, no espaço público, da mesquita ou da loja.

Seguindo com o relato da inserção no campo, a ida à mesquita é possível notar outros aspectos reveladores. Na época desta primeira observação na mesquita (1999), quem fazia o discurso e dirigia as orações eram pessoas da comunidade que se dispunham voluntariamente para essas tarefas, denominados *imam* (“o que está à frente”). O *imã* pode ser qualquer muçulmano que tenha conhecimentos corânicos suficientes, visto que o Islã, em sua vertente sunita, é uma religião sem sacerdócio. Esta postura irá contrastar com o momento seguinte, que passa pela vinda de uma liderança religiosa formal, concentrando os discursos semanais, a organização da mesquita e introduzindo uma série de outras mudanças. Se até este momento o grupo era composto igualmente por “árabes” e “brasileiros convertidos” e em menor número por estrangeiros não-árabes, aos poucos esta proporção vai sendo modificada.

Quando do retorno ao campo em 2002, para um novo momento da pesquisa de campo, constato que a mesquita passa para um novo local, um *sheik* se configura como uma liderança importante para o grupo, as mulheres passam a fazer uso do véu, e os membros que freqüentam a mesquita são cada vez em maior número de árabes, em detrimento de brasileiros convertidos. Essa pesquisa teve a “sorte” ou o “acaso” de poder vivenciar a trajetória do grupo, “um antes” e um “depois”, uma trajetória carregada de acontecimentos, de fatos e de elaborações desses mesmos fatos e acontecimentos, possibilitando de uma forma privilegiada seguir o processo vivido pelo grupo tal como sugerido por Velho (1999).

A partir das primeiras entrevistas e visitas à mesquita, a consolidação das relações entre a antropóloga e o campo sucederam-se sob a forma de indicação do grupo no estilo: "Você já falou com fulano, ou beltrano?" Era sempre importante informar ao recém-conhecido quem o havia indicado e quem eu já havia entrevistado. Ao citar lideranças com as quais já havia mantido contato, criava-se mais confiança e aceitavam com tranquilidade conversar com a pesquisadora.

O grupo, de maneira geral, foi receptivo à pesquisa, e ao mesmo tempo em que as pessoas me diziam: - “No que eu puder eu vou te ajudar, você vai conseguir fazer o seu

trabalho", diziam também: - "Mas então o que você quer da gente"? - "Prá que tudo isso"? - "Você já não entrevistou gente demais?"

Ao fazer um tipo de pesquisa particular, como diz Geertz (2001), coloquial e informal, radicado num conjunto específico de habilidades improvisadas e pessoais, é possível deparar-se com perguntas como essas, que em geral vinham de supetão, mas com um olhar que não deixava alternativa. Um momento especialmente importante e delicado foi quando certo dia, após ter participado semanalmente das orações da sexta-feira e das reuniões com as mulheres, veio a pergunta que de certa forma eu já esperava: - "você está aqui só por causa da pesquisa, ou está convicta da fé?" A intenção de alguns membros do grupo pela minha conversão, apesar de sutil, estava presente, através do interesse em explicar todas as regras da religião, os convites para que minhas filhas e meu marido também participassem de reuniões e eventos. Minha preocupação era: iria desapontá-los profundamente se eu dissesse não?

Olmo (2000), em sua pesquisa entre os muçulmanos na Espanha, teve a mesma questão diante de si, e sua forma de conduta foi semelhante á assumida nesta pesquisa. Percebiam a pesquisadora como "tola" e "ignorante", mas com interesse. Ignorante porque as regras simbólicas dos espaços muçulmanos são distintas e complicadas e com interesse porque a identificavam como uma possível adepta. Sempre estava rodeada de pessoas gentis que lhe acolhiam e com amabilidade corrigiam seus erros. A pesquisadora explicou o seu interesse e deixou claro que não queria se converter. O grupo, após a surpresa inicial, chega á conclusão de que, ainda que agora não, talvez um dia, que ela mesma não pode saber. E isto é um acordo, ninguém pode saber, o que resultou suficiente para legitimar o interesse e o teor das perguntas da pesquisadora.

Mantive aqui a mesma postura da incerteza, pode ser, talvez, porque para usar um argumento islâmico: muitas pessoas são muçulmanas e não sabem e ademais como saber o que já está escrito; *maktub*? Mantive-me na linha da observação participante e de certa forma o fato de que me apresentava como cristã era considerado "bom começo", tendo em vista que o Islã aceita e reconhece os chamados "povos do livro" (o judaísmo e o cristianismo). Foi possível, portanto, experienciar a dubiedade, o encontro, o dizer e o não dizer, o assumir e o calar. É comum no estudo das religiões afro-brasileiras que os antropólogos realizem sua iniciação como um recurso freqüente de aproximação aos valores do grupo, possibilitando experimentar subjetivamente dos significados mais importantes do discurso religioso. Alguns apontam um sentido pragmático ao fato como Verger (1991, p.10) ao afirmar que: "(...) não acredito nem desacredito. A questão é que para mim era importante conviver com esse pessoal pelo qual eu tinha simpatia e estima".

O Islã, sendo uma religião que não trabalha com possessão e, portanto, sem a distinção “iniciados” e “não iniciados”, não exigiu de minha parte uma tomada de decisão, porque a possibilidade de que a conversão acontecesse estava a todo momento sendo colocada como uma possibilidade, e não como uma exigência. É preciso no dizer de Geertz (2001, p.43):

Reconhecer a tensão moral e a ambigüidade ética implícitas no encontro antropológico/informante e, ainda assim, ser capaz de dissipá-la através das próprias ações e atitudes; é o que tal encontro exige de ambas as partes para ser autêntico e efetivamente ocorrer. E descobrir isso é descobrir também algo muito complicado e não inteiramente claro sobre a natureza da sinceridade e da insinceridade, da autenticidade e da hipocrisia, da honestidade e da auto-ilusão. O trabalho de campo é uma experiência educativa completa.

Esta “experiência educativa completa” também se revelou na relação entre os membros do grupo e a pesquisadora, de forma tal que muitas vezes podíamos nos ver em espelhos. Os “nativos” não são mais os mesmos do início da Antropologia. Os “nossos nativos” questionam os objetivos da pesquisa, interpelam o pesquisador, estabelecendo uma relação de diálogo “entre iguais” e colocando-nos muitas vezes em seu lugar.

Em uma das primeiras entrevistas com O. (uma palestina de 20 anos) recém-chegada ao Brasil, fica visível seu “estranhamento” com tudo que se refere aos brasileiros, as relações entre homens e mulheres e os hábitos considerados pouco adequados. Neste primeiro encontro O., passa de entrevistada a entrevistadora quando me questiona de supetão “- Porque as pessoas gostam tanto de ir à praia?” Ela explicou que não conseguia entender qual “a graça de ir à praia”, de ficar “se queimando” e ainda mais “com tão pouca roupa”! Sinceramente foi difícil explicar o gosto dos brasileiros e brasileiras pela praia, senti na pele, o que é ter que explicar atitudes e comportamentos considerados por nós “tão naturais”.

De certa forma esta “inversão”, que passa por momentos de “tradução”, aconteceu em inúmeros momentos porque estava lidando com um grupo de imigrantes. Sair de sua terra, partilhar novas experiências, pessoas que chegam, outras que iam e voltavam. Eles também experimentavam a sensação, tal como eu, de descobrir coisas novas, de aprender os porquês; o imigrante tal como o antropólogo se coloca no difícil, porém instigante papel de “tornar o exótico familiar”.

Não foi por acaso que o grupo me via como uma “descendente de imigrantes alemães” que estava “estudando outros imigrantes”. A aproximação na condição de imigrante

dava ao grupo a sensação de que eu “entendia das coisas”, porque também havia vivido aquela experiência, senão eu mesma, mas meus pais ou avós e essa história com certeza estaria gravada.

Esse sentimento de aproximação que o grupo expressava diante da minha presença em muitos momentos era benéfico e impelia ao diálogo, ainda que num instante seguinte descobrissem que afinal minha experiência como “imigrante” não era recente e não havia deixado muitas marcas. Em outros momentos era difícil dizer que meu desejo era conviver o máximo possível com a comunidade, participar das festas, dos dias especiais e também do dia-a-dia normal e corriqueiro. Quando se vai a campo, por exemplo, uma comunidade indígena no Amazonas, como tive oportunidade de ir para realizar a pesquisa que resultou na dissertação de mestrado, os imponderáveis da vida cotidiana são mais fáceis de registrar porque efetivamente estamos ali e não há outro lugar para ir, simplesmente você está na aldeia, vivendo intensamente as atividades e ações diárias, ainda que lá estão sentimentos de solidão e estranheza sem falar na saudade. Mas realizar pesquisa de campo em uma cidade de médio porte, como Florianópolis e ainda que “meu campo” estivesse a apenas alguns quilômetros da minha residência, eu efetivamente não vivia com eles. Isso foi parcialmente contornado pelos informantes mais próximos, os que se tornam os “amigos” em campo que sempre davam um jeito de me avisar. Realmente foi possível experimentar essa sensação de que se faz amigos no campo, sentindo que os convites que chegaram para participar de aniversários dos filhos após o período de pesquisa de campo propriamente dito, o contato mantido por correio eletrônico durante a viagem para a Espanha, são demonstrações de algo mais que a simples relação pesquisador-pesquisado. Como coloca Geertz (2001, p. 45):

A característica mais marcante do trabalho antropológico como forma de conduta é que ele não permite qualquer separação significativa das esferas ocupacional e extra-ocupacional da vida, ao contrário, ele obriga a essa fusão. Devemos encontrar amigos entre os informantes e informantes entre os amigos; devemos encarar as idéias, atitudes e valores como outros tantos fatos culturais e continuar agir de acordo com aqueles que definem os nossos compromissos pessoais, devemos ver a sociedade como um objeto e experimentá-la como sujeito. Tudo o que dizemos, tudo o que fazemos e até o simples cenário físico têm ao mesmo tempo que formar a substância de nossa vida pessoal e servir de grão para nosso moinho analítico. No seu ambiente, o antropólogo vai comodamente ao escritório para exercer um ofício, como todo mundo. Em campo, ele tem que aprender a viver e a pensar ao mesmo tempo.

Como se “aprende a viver e a pensar ao mesmo tempo”, muitas vezes estar na hora e no lugar certo podem fazer a diferença. Andar pelo centro de Florianópolis e encontrar as pessoas do grupo era uma possibilidade, e muitas vezes soube de reuniões e eventos desta forma. Participar a cada semana das reuniões das mulheres na mesquita, por exemplo, às vezes podia ser bem monótono mas era ali que eu sabia dos acontecimentos da semana, de uma visita, de um novo nascimento, ou noivado, de uma celebração, de alguém que viajou, de outro que estava por chegar. Enfim, como diz Da Matta, muitos dias você tira fitas do seu chapéu, mas às vezes o coelho aparece.

Nessas reuniões, fazia uso da minha caderneta de campo e pude perceber com surpresa que não era a única, pois outras mulheres faziam uso desse recurso, principalmente as brasileiras convertidas e outras interessadas na religião islâmica. Ver este instrumento tão simples e tão importante do ofício de antropólogo ser compartilhado por outras pessoas foi antes de tudo um conforto, pois o fato de manusear uma caderneta e estar sempre escrevendo foi uma das “queixas” dos Waimiri-Atroari com relação ao “meu trabalho” em campo. Que trabalho era aquele que escrevia algo que poucos do grupo poderiam entender? O que poderia estar omitindo ou revelando?

Nesta pesquisa além de ver, ouvir e escrever, também foi possível fotografar e filmar, utilizando estes suportes como recurso metodológico. A Antropologia Audiovisual abre novos campos de exploração e novos terrenos o que para Piault (1999) significa uma nova maneira de conceber a própria Antropologia. No dizer de Novaes (1998, p.116):

Arquivos de imagens e imagens contemporâneas coletadas em pesquisa de campo podem e devem ser utilizados como fontes que conectam os dados à tradição oral e à memória dos grupos estudados. Assim, o uso da imagem acrescenta novas dimensões à interpretação da história cultural, permitindo aprofundar a compreensão do universo simbólico, que se exprime em sistemas de atitudes por meio dos quais grupos sociais se definem, constroem identidades e apreendem mentalidades.

Apesar de ter cursado no doutorado algumas disciplinas de Antropologia Visual, nunca trabalhei com fotografia ou vídeo, sendo para mim um verdadeiro desafio, e os resultados produzidos devem ser analisados com critérios de uma iniciante no assunto. Relendo a metodologia de pesquisa, no projeto de tese, percebo que, embora cite os dois elementos visuais, a fotografia e o vídeo, há uma ênfase maior para o uso da fotografia, inclusive esperando que ela cumpra três funções de acordo com Godolphim (1995, p.129): 1. como instrumento de pesquisa, de produção de conhecimento etnográfico, uma etnografia do

espaço; 2. como elemento de interação na devolução do material fotográfico, estimulando a relação com o grupo e abrindo campo de diálogo; 3. como um elemento do discurso antropológico, fazendo parte integrante de um "texto" que pretende-se construir auxiliando na articulação da reflexão sobre o tema em questão.

O primeiro ponto foi alcançado, pois pude registrar uma etnografia do espaço, com imagens da mesquita, das residências com seus detalhes árabes, das lojas no centro da cidade, das mulheres fazendo orações, o que sem dúvida fará parte do corpo do trabalho tanto quanto o texto escrito, ou servirá como um elemento a mais na construção do texto etnográfico. Quanto ao segundo ponto, não foi possível criar este “clima” em torno da fotografia, tanto em relação às imagens fotográficas por mim captadas como aquelas produzidas pelo grupo. Houve momentos muito significativos, por exemplo, em torno dos álbuns de casamento, mas que não se estenderam para outras situações. Não que a fotografia apresentasse problemas, pelo contrário, as pessoas foram em geral muito receptivas na hora de autorização para fotografar e em alguns casos se mostraram de utilidade para o grupo, quando em determinadas ocasiões o grupo pedia para tirar fotos, lembrando que eu sempre portava a câmera.

No entanto, o que na minha opinião foi melhor desenvolvido foi a captação de imagens em vídeo. Além de ser uma caixinha de surpresa quanto aos aspectos técnicos, estavam presente os aspectos metodológicos. A maioria das entrevistas realizadas foi gravada ou filmada. Foi intrigante perceber como às vezes uma recusa do informante em ser filmado ou ter sua entrevista gravada pode ter uma explicação mais simples do que se imagina; assim como o pesquisador está nervoso no início da entrevista, o entrevistado também pode estar.

Algumas mulheres, por exemplo, não queriam ser filmadas, justificando timidez, outras permitiam fazê-lo sempre com a condição de estarem com o véu, o mesmo ocorreu com as fotografias e as entrevistas. Em uma determinada entrevista, uma jovem libanesa com a qual já tinha feito vários encontros, mostrou-se reticente para permitir a gravação. Estranhei a negação e após explicar a importância desse instrumento resolvi perguntar:

Cláudia: - “Porque você não quer que eu grave?”

M.: - “Não sei, acho que minha voz não fica bem.”

Cláudia: - “Não tem problema é só para me ajudar a registrar tudo.”

M.: - “Ah, se é para te ajudar, tudo bem. Qual é a marca do teu gravador? É bom?”

Cláudia: - “Sim, acho que sim. Vamos provar” (Fiz o teste e entendi que ela queria ver como saía a voz.).

M.: - “É que eu quero gravar algumas coisas para mandar para o Líbano.”

Vencida a inquietação inicial: “será que vão permitir filmar ou fotografar”, e deixando de lado a minha própria timidez, o fato de estar com a câmera mão, filmando os casamentos, a mesquita e eventos sociais e religiosos, passou a ser parte da minha rotina de pesquisa. Nestes eventos o grupo passou a me ajudar, procurando tomadas, puxando os fios, porque quase sempre eu estava sozinha na captação de imagens. Claro que lidar com tudo, câmera, som, imagem, fazer as entrevistas, prestar atenção no conteúdo, no evento, não foram tarefas fáceis, e o resultado é um mix: inexperiência, vontade de acertar, paixão pelo grupo e muita seriedade e respeito também, cuidando todo o tempo para não ser invasiva quanto aos limites do grupo.

Creio que deixei de me sentir iniciante na arte da Antropologia Visual quando fui fazer imagens de um casamento e, a pedido da família que, mesmo tendo contratado uma empresa especializada para fazer o vídeo, quis a minha fita porque, como disse a mãe da noiva, “você filmou mais coisas”. Então foi possível uma troca com o grupo, que, aliás, não foi a única, em outros momentos tive oportunidade de oferecer as entrevistas gravadas que foram requisitadas pelo grupo. Os pontos altos foram as imagens de um dia de oração na mesquita, entrevistas com informantes-chave, casamento e um retiro islâmico. Para a mesquita, tive a ajuda de um operador de câmera, principalmente porque queria imagens do espaço dos homens.

O vídeo mostrou-se como um contraponto, uma maneira de compreender as situações sociais através da imagem, reconhecendo que a maneira pela qual o antropólogo fabrica suas imagens reflete sobre a contribuição que elas trazem à análise do objeto estudado. De acordo com a experiência de Piauxt (1996, p.60) seguimos os três passos que ela considera essenciais para a concepção de um filme de antropologia:

a) que o tema do filme tenha um sentido e uma certa importância para as pessoas filmadas com quem se vai colaborar e que se insira, de algum modo, no lugar;

b) que exprima bem o que a pesquisa permitiu colocar em evidência, que seu vínculo com a pesquisa seja claro e rigoroso;

c) que a estrutura e a escritura cinematográfica escolhida sejam apropriadas.

Com relação a este tema de estudo, é possível dizer que desde os primeiros contatos que mantive com o grupo em estudo, apesar da reserva inicial, foi explicitada por

eles a necessidade de que sejam vistos pela comunidade que os circunda, há um desejo de que os catarinenses conheçam a comunidade árabe. O vídeo entrou neste espaço, é um veículo por excelência para este objetivo. Quanto ao tema propriamente dito, dirigimos a atenção para o enfoque dos elementos, considerados chaves ao entendimento do grupo: o aspecto religioso (a mesquita, o dia de Oração); o aspecto político (as passeatas) e o aspecto familiar (o casamento).

Durante todo o tempo da pesquisa, conforme já coloquei, as pessoas posicionaram-se como sujeitos, questionando e interpelando a pesquisadora. Isto também aconteceu no processo de "ser filmado". Em uma das entrevistas, convidei um operador de câmera para me auxiliar. Lá estava ele montando os aparelhos, arrumando uma cadeira para o entrevistado e a câmera que se colocaria de baixo para cima. Imediatamente o entrevistado perguntou porquê. Foram explicados os planos de filmagem e qual o escolhido. Em seguida ele retrucou: “- não quero ficar nem acima nem abaixo, e sim em pé de igualdade”. Sua vontade foi realizada, aumentando a altura do tripé para que a tomada das imagens fosse no mesmo nível da pesquisadora, porém foi necessário que técnico, antropólogo e informante dispensassem alguns minutos para discutirem questões metodológicas da captura de imagens.

Para finalizar, não é preciso dizer que o que se pretendeu aqui foi dar a conhecer um pouco do que foi o trabalho no campo, explicitando os caminhos, as escolhas, as possibilidades, e os limites, destacando as idiossincrasias do grupo, remetendo a situações facilitadoras e outras nem tanto. Faço minhas as palavras da antropóloga Rita de Cássia Amaral (apud SILVA, 2000): “Eu não faço o que eu quero, eu faço o que eu posso”.

Aqui está o resultado do que foi possível.

2 AS MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS NO CONTEXTO DA GLOBALIZAÇÃO

A proposta deste capítulo é apresentar o panorama geral das imigrações internacionais, sem o intuito de problematizar linhas teóricas e autores, pretende apenas situar melhor o objeto de estudo.

A história indica que as migrações não têm um comportamento linear, variando segundo conjunturas políticas, econômicas e sociais. O sinal de identidade das migrações atuais além de seu caráter global (adquirindo crescentes níveis de complexidade em suas causas e conseqüências), é a diversidade de seus fluxos. Atualmente verifica-se uma intensificação de determinados fluxos migratórios (como os Sul-Norte e Leste-Oeste), advindas das transformações do mundo do trabalho, da circulação do capital, dos aumentos das desigualdades sociais e, por último, mas não menos importante, em função de um mundo cada vez mais globalizado. A intensa mobilidade espacial da população é uma das características da manutenção e desenvolvimento do modelo capitalista (BRITO, 1995).

A atual intensificação da globalização da economia e das interações transnacionais, com as facilidades de comunicação e transporte da vida moderna, contribui para que haja populações migrantes em todas as partes do mundo, extrapolando as motivações econômicas e uma visão estritamente demográfica. No entanto, essa tendência em conceber um mundo em que todos circulam, segundo Peixoto (2002), não confere com a realidade pois, os imigrantes constituem uma fração reduzida das populações mundiais¹¹. Para o autor, a maioria das populações humanas, estão ligadas a um local geográfico e migram ocasionalmente, atravessando mais freqüentemente fronteiras regionais e raramente as fronteiras internacionais.

¹¹ Como esclarece Simon (apud CANCLINI: 2003), o total de pessoas que deixa seu próprio país para se estabelecer em outro por mais de um ano oscila entre os 130 e 150 milhões, o que corresponde a 2,3% da população mundial.

No entanto, o autor reconhece que há fatores que favorecem o deslocamento da população. Dentre eles, a melhoria dos canais de informação e a comunicação em nível mundial, criando horizontes sociais mais amplos, principalmente a idéia em curso de uma “cultura da mobilidade”, que facilita a migração aos membros ainda “imóveis” de uma comunidade e, por fim, os laços sociais internacionais, são cada vez mais vastos, orientando o conceito de comunidades transnacionais, criando suporte social ao movimento.

A velocidade das transformações tecnológicas, com a subsequente compressão espaço-tempo; a nova conformação da hierarquia internacional, a consolidação de redes de lugares e dos lugares de rede, a intensidade e diversidade dos deslocamentos populacionais que definem e redefinem espaços internacionais trazem um elemento que não pode ser desconsiderado: a importância do fenômeno migratório internacional. E há que se concordar com Castro (2001) de que este fenômeno está muito mais ligado em suas especificidades, em suas diferentes intensidades e espacialidades, em seus impactos diferenciados, do que propriamente no volume de imigrantes envolvidos nos deslocamentos populacionais.

Portanto, o fato de encarar ou não a imigração como “uma questão-problema”, está muito mais ligado à forma como se lida com as mudanças (e suas conseqüências) que podem surgir tanto nas relações sociais de origem como nas de destino, em que as identidades dos múltiplos agentes são confrontadas e desafiam as políticas vigentes, do que especificamente por uma questão de volume quantitativo. O impacto das migrações acontece tanto para as sociedades de acolhida, que podem assumir posturas mais ou menos propensas à segregação social, como para as de origem, que passam de alguma forma a se (re) estruturar a partir da nova realidade conjuntural.

É neste sentido que Sayad (1998) aponta que, como fenômeno social, as migrações não são eventos novos, mas o problema social que elas constituem pode ser admitido como recente, pois: “o imigrante só existe na sociedade que assim o denomina a partir do momento em que atravessa sua fronteira e pisa seu território; o imigrante ‘nasce’, nesse dia para a sociedade que assim o designa” (Ibidem, p.16).

Essa mobilidade que passa a fazer parte da vida contemporânea põe em contato fluxos de pessoas que se inter cruzam cotidianamente, o “Outro”, diz Featherstone (1996), já não é mais algo a ser procurado em lugares exóticos, mas ele vive e trabalha ao nosso lado nas regiões metropolitanas, os migrantes contemporâneos se fazem perceber em toda parte. O fluxo de informações e imagens, cada vez mais veloz e sofisticado, também contribui para aproximar-se desse Outro, permitindo o diálogo e o próprio questionamento do estilo de vida ocidental.

Os movimentos migratórios contemplam um conjunto de três dimensões: espacial, temporal e social. Sua relevância social procede não só de sua complexidade, mas também da extensão e diversidade que foi adquirindo nas últimas décadas, por meio de processos históricos e sociais conectados às experiências de sujeitos (ou grupos) particulares.

2.1 O PANORAMA DAS MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS

Visto que os grupos humanos têm experimentado a necessidade e/ou o desejo de mudar de lugar desde tempos remotos, constata-se que os movimentos vão sendo constituídos sob diferentes formas de migrar. Cada época histórica tem apresentado seus próprios tipos e redes migratórias.

As grandes tendências migratórias internacionais, segundo a clássica definição de Castles e Muller (1973) seqüenciam-se em três grandes etapas denominadas pelos autores: migrações pré-modernas, modernas e contemporâneas.

As migrações pré-modernas (prévias a 1850) caracterizam-se pelo predomínio dos translados à força, próprios das conquistas e invasões, movimentos colonizadores ou causados por motivos ecológicos. Como exemplos estão a expansão das grandes civilizações (Grécia, Roma, Egito), as expansões religiosas (Islã e cruzadas, séculos VII-X e XI-XIV respectivamente), as colonizações da Europa para América e Oceania (que se iniciam no século XVI), o tráfico de escravos (da África para América, a partir do século XVII ou, ainda as causadas por motivos ecológicos (nomadismo, deslocamentos transoceânicos da pré-história).

As migrações modernas são as produzidas entre 1850 e a grande crise econômica de 1973, momento em que as mudanças que estavam sendo geridas no mundo moderno cristalizaram numa extensão sem precedentes os movimentos migratórios. As migrações dessa época sofrem transformações importantes, sobretudo no que se refere à extensão das redes migratórias no panorama internacional, destacando-se a etapa de industrialização ocidental (entre 1850 y 1920) e sua consolidação (de 1945 até 1973).

No primeiro período, durante a industrialização do Ocidente, acontece uma diversificação dos tipos migratórios: as que se dirigem da Europa para as colônias do Novo Mundo (espontâneas), as que se dirigem das colônias européias asiáticas para outras colônias européias (trabalhadores forçados) e as que se dirigem dos países europeus mais pobres para

os mais ricos. Os lugares prioritários são os Estados Unidos e, na Europa, a Grã-Bretanha, a Alemanha e a França tornam-se alvo de grandes levas de imigrantes.

No período de consolidação ocidental (1945-1973), desaparecem os movimentos de largo alcance como os de trabalhadores asiáticos recrutados forçosamente para as colônias européias no Novo Mundo, descende a emigração européia para os Estados Unidos e aparecem novas redes de médio alcance intracontinentais como na América do Sul, África e Oriente Médio, incorporando novos países como emissores e receptores. Intensifica-se a imigração européia procedente da Europa periférica e das antigas colônias agora independentes e, por último inicia-se uma mudança de direção das migrações intercontinentais que unem a América do Sul com a Europa. A novidade mais relevante nesse período é a incorporação de países do Terceiro Mundo nas redes migratórias internacionais, quando pela primeira vez, de forma voluntária, os países menos desenvolvidos são também receptores de importantes fluxos migratórios. É o caso da Argentina, que recebeu os chilenos, bolivianos e paraguaios; da África do Sul, Nigéria e Mauritânia e do Oriente Médio, onde os países produtores de petróleo aparecem como grandes centros de atração. O tráfico de trabalhadores para a Europa intensifica-se, ao mesmo tempo, que se investe nos “trabalhadores convidados”, que são recrutados na Itália, Grécia, Espanha, Portugal, Marrocos e Turquia. É importante destacar nesse período as migrações de refugiados. Já no início do século XX, o fracionamento dos impérios e o nacionalismo violento obrigaram gregos e turcos a regressar a seus locais de origem. Mais tarde, devido à Segunda Guerra Mundial, cerca de quarenta milhões e meio de europeus foram relocados. O número de refugiados no mundo só veio a aumentar (refugiados do Leste, Índia e Paquistão, divisão da Coreia e outros).

Talvez o caso mais chamativo seja o dos refugiados palestinos. Desde a guerra entre árabes e israelitas em 1948, milhares de palestinos durante a sua vida tiveram que se deslocar até quatro vezes. Em 1993 eram 2,7 milhões de palestinos que viviam em Cisjordânia, Jordânia, Gaza, Síria e Líbano. África com a independência de Argélia, Angola, Zaire também gerou milhares de refugiados no próprio continente.

Por último, os autores consideram como migrações contemporâneas (desde 1973) as que correspondem a um momento em que a extensão dos movimentos, tipos e redes migratórios não tiveram precedentes na história. Isto se deve a três fatores: a) o incremento do volume de migrantes. O número de população migrante no mundo não deixou de aumentar nas últimas décadas; b) ampliação das redes migratórias: apesar das restrições, Europa, Estados Unidos e Austrália continuam consolidando sua posição de regiões receptoras de migração internacional. Na Europa, além dos países que sempre receberam imigrantes,

somam-se Itália e Espanha. Os EUA recebem imigrantes da América Central, Caribe e Ásia, principalmente os chineses, crescendo de novo as imigrações transoceânicas. O Oriente Médio consolida-se como receptor dos países vizinhos, e na África aumentam as redes internas. Em geral, dominam as redes sul-norte e as transoceânicas, seguidas das produzidas no interior da Ásia e na África. Os anos noventa incorporam uma novidade: a imigração leste-oeste como consequência da queda do muro de Berlim e a desapareção da União Soviética e os inúmeros conflitos étnicos produzidos na zona. Alemanha, Suíça e Dinamarca são os principais países receptores de imigrantes dessa zona; c) diversificação dos tipos migratórios: a motivação prioritária dos deslocamentos internacionais são as denominadas migrações de trabalho, porém há um aumento de outros tipos de deslocamentos que existiam antes mas em menor número como os refugiados: a imigração clandestina e a de reagrupação familiar. Com o crescente controle dos fluxos imigratórios surgem movimentos como a imigração clandestina e a de reagrupação familiar. Esse cerceamento não é novo, em muitos períodos os EUA e Europa fecharam suas fronteiras. Além das políticas de controle de imigração, existem as políticas de integração dos estrangeiros e residentes, configurando um segundo pilar de tratamento do estrangeiro, as políticas que facilitam a reunificação familiar, reunindo o trabalhador à sua família.

Como tipos migratórios em ascensão podem ser considerados o deslocamento de pessoal qualificado que segue os movimentos de capital e de empresas e ainda e o da chamada terceira idade. São os aposentados de países desenvolvidos que buscam outros locais com melhores condições climáticas. A Espanha tem sido um destino deste tipo de imigração, gerando importantes comunidades de alemães e nórdicos nas localidades do mediterrâneo.

Essa visão panorâmica dos fluxos da migração internacional em seus vários momentos históricos permite identificar que o movimento contemporâneo, ainda que em números percentuais possa ser relativizado, conforme demonstrado (PEIXOTO, 2002), configura-se com particularidades sem precedentes, pois, num mundo globalizado econômica e culturalmente, os fluxos migratórios ampliam-se para novas redes e diversificam-se cada vez mais.

Essa diversificação dos tipos migratórios pode ser visualizada conforme classificação de Appleyard (apud PEIXOTO 1998:3) que delimita seis grandes grupos: a) os migrantes permanentes: indivíduos que obtêm estatuto legal no país de destino com o intuito de fixação definitiva de residência, incluindo aqueles que migram ao abrigo do estatuto de reunião familiar (cerca de um milhão de pessoas); b) trabalhadores temporários: trabalhadores semi qualificados ou qualificados que permanecem no país de

destino por um período limitado de poucos anos (atinge hoje cerca de 25 milhões de pessoas); c) profissionais qualificados em circulação temporária: profissionais qualificados que se movem internacionalmente, freqüentemente em empresas internacionais (somam ½ milhão); d) trabalhadores clandestinos ou ilegais com presença mais o menos tolerada pelas autoridades do país de recepção (estimativas apontam para cerca de 30 milhões); e) indivíduos em busca de asilo político (cerca de 1 milhão) principalmente Europa Ocidental; f) refugiados em aumento contínuo, com estimativas de 18 milhões de indivíduos deslocados (cerca de 26 milhões se contados os deslocados internos).

Para além da categorização dos tipos migratórios, podem ser considerados também em função da forma de instalação. Para Canclini (2003), os fluxos migratórios contemporâneos podem seguir três tendências: a migração de instalação definitiva ou de povoação, a migração temporária por motivos de trabalho e a migração de instalação variável, intermediária entre as duas anteriores. Sendo que as duas últimas foram os movimentos que mais cresceram nas últimas décadas. Se, de maneira geral as migrações do século XIX e da primeira metade do século XX eram quase sempre definitivas e desligavam aqueles que partiam dos que ficam, os deslocamentos atuais combinam traslados definitivos com temporários, de turismo e viagens breves de trabalho ou estudo. Essas diferentes formas de mobilidade espacial no mundo atual pressupõe a necessidade de dar ênfase ao significado desses fluxos no contexto de inserção de cada país de origem e de destino. São movimentos que supõem para o sujeito individual ou coletivo mudanças de várias ordens, como as de contexto político-administrativo, social e cultural.

Os estudos sobre migrações internacionais apresentam uma trajetória que apontam para as várias perspectivas de apreensão dos movimentos populacionais e suas implicações. O pioneiro no estudo das migrações foi Ravenstein, que entre 1885 e 1889 formulou as conhecidas “leis das migrações”, que podem assim ser sintetizadas: a) existe uma relação entre a migração e a distância percorrida, de maneira que quanto maior a distância, menor o volume de deslocamentos efetuados; b) a migração também pode ocorrer por etapas, ou seja, quando a distância a ser percorrida é muito grande; c) cada fluxo migratório produz uma corrente e uma contracorrente compensatória; d) diferenças na propensão para migrar quando comparados os meios rural e urbano; e) as migrações são fundamentalmente masculinas, f) há uma íntima relação entre tecnologia e migração; e por fim, g) há o predomínio da motivação econômica como o fator principal da origem dos deslocamentos (BLANCO, 2000).

Este caminho iniciado por Ravenstein foi seguido por inúmeros outros investigadores que também foram imprimindo novas formas de compreender os movimentos migratórios. No entanto, até meados do século XX, predominou o paradigma embasado nas motivações econômicas para migrar, que culminaram na chamada teoria das causas da migração, a teoria dos fatores *push-pull*. O modelo de atração-repulsão procura enfatizar as desigualdades econômicas existentes entre as nações, desigualdades capazes de produzir diferenças significativas entre os incentivos financeiros oferecidos nestes locais que se tornam atrativos para grandes levas de migrantes. Portanto, o modelo *push-pull* baseia-se em uma série de elementos associados ao lugar de origem que impelem as pessoas a abandoná-lo quando se compara com as condições mais vantajosas que existem em outros lugares, que atraem as pessoas.

A crítica a esse modelo é centrada no fato de que a decisão de emigrar fica limitada a motivações individuais e não leva em conta o entorno social e político em que se desenvolvem os processos migratórios, também não consegue explicar por que os migrantes escolhem determinados destinos, enfim não percebe que as migrações são fenômenos sociais, e não individuais.

As críticas ao modelo *push - pull* reúnem uma grande diversidade de teorias. Dentre as mais funcionalistas, que considera as migrações como mecanismo de equilíbrio dos desajustes produzidos no mercado de trabalho mundial; as que priorizam o nível microeconômico e apontam ser a família, e não o indivíduo, que toma a decisão de emigrar, até posturas de orientação marxista. A teoria do mercado dual de Piore (1979) é bem conhecida, para o autor, os fatores determinantes dos movimentos migratórios são as estruturas econômicas das sociedades receptoras, ou seja, os fatores *pull*. Em que os movimentos migratórios não atenuam os desequilíbrios das economias, mas tendem a perpetuá-los. É possível admitir que a teoria do mercado dual pode explicar por que os países industriais, cujos nativos, não se sujeitam a determinados trabalhos necessitam de trabalhadores de outros locais, mas não explica os motivos das emigrações nos países de origem e apresenta limitações para entender fatores macroestruturais mais recentes, como a reorganização da economia mundial.

Com viés mais crítico, Castles e Kosack (1973), seguindo a teoria do mercado dual, reinterpretam sob o ponto de vista marxista enfatizando o sistema mundial, com teorias da interdependência propostas por WALLERNSTEIN (1994). Nesta visão, afirma-se que os movimentos migratórios aumentam as desigualdades e deixam o terceiro mundo sem

condições de realizar seu próprio desenvolvimento. Esta teoria se preocupa mais com as conseqüências das migrações do que com as causas.

Massey (1993), por sua vez, desenvolve a teoria das redes sociais porque está preocupado não somente com as causas do fenômeno migratório, mas com a manutenção e duração do movimento. Importante ressaltar o papel que o autor propõe para as redes sociais estabelecidas no local de destino, que colaboram para o fortalecimento do fluxo migratório.

A partir dos anos 80, no entanto, procura-se dar uma abordagem mais sociológica, por autores cunhados como histórico-estruturalistas, que enfatizam o papel das estruturas socioeconômicas nos movimentos migratórios, concebendo a migração como um fenômeno marcadamente social. Nesta ótica, destaca-se Portes (1990), que avalia que, as teorias anteriores falham porque não contemplam a possibilidade de que os dois fluxos (o que expulsa e o que atrai) sejam compreendidos como parte de um sistema mais amplo. Também Sassen (1988) tentará verificar o impacto do processo de internacionalização, na produção dos fluxos migratórios recentes e, segundo seu ponto de vista, devem ser vistos sob a configuração de espaços transnacionais, onde ocorre a mobilidade da força de trabalho.

Segundo Martes (2000) a abordagem de Sassen e Portes introduz três novas dimensões aos estudos sobre migrações internacionais: a) o papel das redes sociais na deflagração e na sustentação dos fluxos; b) a atração desenvolvida por países capazes de produzir padrões culturais globais e, c) a inserção das unidades que compõem os pólos migratórios no sistema global de produção transnacional. O ponto principal dessa nova abordagem está em perceber que os movimentos migratórios contemporâneos se desenvolvam num contexto muito diferente daquele produzido até meados do século XX.

Outros modelos teóricos se propuseram a apreender a forma da integração na nova terra, ou seja, a convivência entre os “nativos” e as “minorias estrangeiras” com suas diferenças raciais, culturais e étnicas Três modelos principais surgiram: a assimilação, o *melting pot* e o pluralismo cultural. Assimilação trata da perceber a adequação do imigrante com a sociedade receptora. Acredita-se que o imigrante adquire a cultura e os costumes da comunidade de adoção, desaparecendo a partir daí sua condição de “diferente”. As teorias assimilacionistas foram fortemente criticadas, não só do ponto de vista ético, mas também porque acreditava na homogeneidade cultural da sociedade receptora, bem como mantinha uma concepção ingênua de que o imigrante não só seria aceito, mas, de que ele está propenso a adotar uma nova cultura e abdicar da sua. O modelo de integração denominado *melting pot* parte do pressuposto de que todos os membros da sociedade (nativos e imigrantes) estão implicados na criação de uma nova cultura como resultado da fusão de elementos culturais e

raciais. Sofre duras críticas devido a sua concepção da plena adesão de todos na construção de uma nova sociedade, não enxergando as relações de poder. As teorias que apontam o pluralismo cultural, ou multiculturalismo percebem que, nem os nativos, e nem os imigrantes desejam perder seus sinais de identidade. A “adaptação” virá através da ajuda de todos em estabelecer princípios comuns de convivência. As formas de propor o multiculturalismo também variam e Semprini (1999) demonstra quatro modelos: o modelo político cultural clássico, o liberal multicultural, o multicultural maximalista e o multiculturalismo combinado.

Apontando esses modelos teóricos e cotejando diversas trajetórias e experiências de muitos grupos de imigrantes, é possível perceber que em cenários de segmentação étnica, parecem conviver ambas situações de assimilação, mistura e separação. Estas não seriam excludentes entre si, ao contrário os grupos migrantes podem assumir uma ou mais alternativas ao lidarem e negociarem com seu entorno, caberá ao trabalho etnográfico identificar e demonstrar as variações e distinções.

As migrações internacionais contemporâneas demonstram os paradoxos mesmos da globalização, constituem possibilidades dentro de um mundo conectado e revelam peculiaridades advindas da heterogeneidade cultural. No contexto atual regido pela globalização, o mundo apresenta-se como mais próximo, o que leva a uma confrontação de visões diferentes do seu significado, formuladas através das perspectivas culturais e nacionais. Esse processo de intensificação dos fluxos de pessoas das ex-colônias para os centros metropolitanos ocidentais, as imagens e informações vindas de muitos lugares, o Outro encarnado, significa que se introduzem novos níveis de complexidade na formulação de noções, consideradas sempre tão definitivas como: identidade, tradição cultural, comunidade e nação (FEATHERSTONE, 1996).

2.2 MIGRAÇÕES – REORDENANDO AS IDENTIDADES CULTURAIS

Numa breve revisão sobre as migrações internacionais, percebe-se que nos anos 70 se destacam as teorias relacionadas à mobilidade do trabalho e do capital, à produção e reprodução da economia política. Nos anos 80 prevaleceram as noções de difusão e fortalecimento da globalização da economia e formação das cidades globais (SASSEN, 1988). Também proliferaram os estudos que chamariam atenção para as redes sociais e a diversidade de sujeitos e de vivências das migrações. Novos agentes aparecem e saem do anonimato,

como as mulheres e os jovens, e abre-se uma discussão maior para as relações entre o público e o privado. A partir dos anos 90, questiona-se profundamente as teorias funcionalistas e o determinismo das análises conhecidas como da expulsão e ou atração. Atualmente a perspectiva volta-se para conceitos como identidades transnacionais, transmigração e respostas transculturais. (BASCH et al 1997; RIBEIRO, 1999; FELDMAN-BIANCO, 2000; PORTES, 1996)

Os estudos sobre migrações e migrantes contemporâneos trouxeram ao cenário das reflexões termos como: movimento, fronteiras, viagem, nomadismo, margem; categorias que se transformaram em metáforas consistentes não só na área da arte e literatura, mas também nas ciências sociais.

Os conceitos contemporâneos que procuram descrever esta fluidez dos movimentos humanos, possibilitados por um sistema mundial baseado na compressão tempo-espaco e na sensação do encolhimento do mundo, dão ênfase à desordem, ao sincretismo, à hibrididade e à fragmentação das identidades. Pensando na comunidade árabe muçulmana em Florianópolis é possível acrescentar a essa lista, identidades transnacionais.

Segundo Hall (1998), os novos migrantes são homens e mulheres traduzidos, produto das novas diásporas criadas pelas migrações pós-coloniais. Eles devem aprender a habitar no mínimo duas identidades, a falar duas línguas, a traduzir e a negociar entre elas. O hibridismo é a mistura, a conjunção entre diferentes raças, etnias e nacionalidades, coloca-se em xeque os processos que vêm as identidades como separadas, divididas. As identidades são cada vez mais fragmentadas e fraturadas, não são singulares e sim multiplamente construídas ao longo de discursos e práticas (HALL, 2000).

Para Bhabha (1999), o imigrante está num lugar híbrido - um local privilegiado, diz o autor. Há um estranhamento triplo: está fora do seu lugar, não está integrado em outro, está em uma terceira posição. O terceiro espaço que resulta da hibridização não é determinado, nunca, unilateralmente, pela identidade hegemônica: ele introduz uma diferença que constitui a possibilidade de seu questionamento.

Canclini (1999) propõe a passagem da noção de identidade para heterogeneidades, interculturalidade e hibridação. Segundo esse autor as identidades não são caracterizadas por essências a-históricas pois:

A medida que el mundo se interconecta con más fluidez, las sedimentaciones identitárias organizadas en conjuntos históricos más o menos durables (etnias, naciones, clases) van reestructurandose en conjuntos interétnicos, transclasistas y transnacionales (Ibidem: 37).

Acredita-se que o fluxo de pessoas, imagens e informações vindo de muitos lugares introduz novos níveis de complexidade na formulação de noções caras à Antropologia como: identidade, tradição cultural, comunidade, nação. Questiona-se a identidade, serão “negociadas”, “identidades”, no plural ou mesmo “não-identidades”? Somos espectadores dos “caminhos e os descaminhos da identidade”, como diz Oliveira (2000)?

Seguimos neste trabalho a concepção de que as migrações contemporâneas são por excelência expressão da rearticulação entre o global e o local, criando um campo social entre os dois lugares – um campo que tem sido denominado transnacional. A possibilidade de "estar aqui, estar lá" permite ao migrante contemporâneo atravessar fronteiras nacionais em busca de trabalho e ao mesmo tempo manter relações familiares, afetivas, econômicas e culturais com a terra natal, estabelecendo uma complexa rede de relações entre a sociedade de origem e a sociedade de destino (BASCH, et al., 1994)

Ribeiro (2000) afirma que se o transnacionalismo pode ser visto claramente como um fenômeno econômico, político e ideológico, e lida com temas como globalização, sistema mundial e divisão internacional do trabalho. A transnacionalidade, porém, aponta para uma questão central, que segundo o autor é:

(...) a relação entre território e diferentes arranjos socioculturais e políticos que orientam as maneiras como as pessoas representam, pertencimento a unidades socioculturais, políticas e econômicas. Isso é o que denomino modos de representar pertencimento a unidades socioculturais e político-econômicas. Esses modos são centrais para a definição de alianças em múltiplos contextos de cooperação e conflito. São precisamente as formas pelas quais nos integramos a esses guarda-chuvas simbólicos, que estão mudando rapidamente com a globalização (Ibidem, 94).

Essa noção de transnacionalidade torna-se útil na medida em que interessa perceber no grupo de imigrantes em estudo, suas formas de pertencimento, quais suas alianças e seus conflitos e onde se localizam suas fronteiras étnicas.

A distinção entre os chamados “velhos” e “novos migrantes” pode ser constatada em função da existência de um sistema-mundo melhor integrado, de uma globalização intensificada e de políticas restritivas à chegada (frequente na quase totalidade de países). Tais características conferem outro caráter à migração atual, em comparação aos movimentos denominados “clássicos”. Os "novos" migrantes, com a possibilidade de viver em dois campos sociais, não serem forçados a abandonar certos padrões e negociando outros,

vivem como comunidades transnacionais, onde não há ruptura definitiva com o país de origem; ao contrário, as pessoas se vêem, se visitam, se motivam; contrabalançam a recepção no novo país e estabelecem outro tipo de relação com a sociedade local.

Neste novo cenário e com estas novas possibilidades, os migrantes hoje podem ser chamados de transmigrantes, que, de acordo com Basch (et al., 1994, p. 07) se caracterizam por: “desenvolver relações múltiplas – familiares, econômicas, sociais, organizacionais, religiosas e políticas, que cruzam fronteiras”. Desta forma, esses novos migrantes ampliam as interações entre o global e local, cruzando fronteiras não só geográficas, mas culturais, políticas e sociais. Eles retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mantendo ou não a ilusão de um retorno. O retorno pode ser vivido como um projeto de vida, e muitas vezes poder significar retorno provisório. Negociam com as novas culturas em que vivem, carregando os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares.

Nessas definições dos “novos” migrantes refletimos a importância de certa cautela no rótulo de “novo”. As considerações de Foner (1997) são pertinentes, em seu interessante artigo intitulado: “What’s new about transnationalism?”. A autora demonstra que os imigrantes russos judeus e italianos que desembarcaram em Nova York na virada do século (1880) estabeleceram laços familiares, econômicos, políticos e culturais com suas sociedades de origem. Eram homens sozinhos, que mantinham contatos com familiares, faziam remessas de dinheiro e investiam em terras e casas. Ou seja, o que hoje se chama de lares transnacionais parece que não foi tão incomum um século atrás.

A questão é que a ênfase, segundo a autora, tanto dos estudos quanto das políticas públicas da época era no sentido de indicar e propiciar aos imigrantes a assimilação e desta forma se tornarem “americanos”. Os laços mantidos com a sociedade de origem eram interpretados como evidências concretas de impedimento ou facilidades ao processo de assimilação. Atualmente os estudos se interessam mais pelo aspecto dos laços transnacionais, e estes são vistos numa perspectiva mais positiva. Na perspectiva transnacional, a manutenção de múltiplas identidades é vista como algo normal na vida dos imigrantes, os laços com a sociedade de origem representam um complemento útil, e não necessariamente algo desabonador.

Há que se considerar que a perspectiva do transnacionalismo introduz novo viés aos estudos de migração. Não se pode desconsiderar que a moderna tecnologia, a economia e cultura global, novas leis e políticas se combinam atualmente de tal forma que produzem conexões que diferem daquela mantida pelos imigrantes do fim do século XIX. No entanto, a

constatação de Foner (Ibidem) serve de alerta, a contemporaneidade do conceito de transnacionalismo não pode ser exagerada. Se os primeiros estudiosos deram demasiada atenção à questão da assimilação, hoje não se pode cair no extremo oposto e dar demasiada centralidade para o transnacionalismo, minimizando a extensão do que significa para as populações migrantes viver num outro país, que exige mudanças de comportamento e atitudes de acordo com circunstâncias específicas no novo local.

Conforme Morawska (1990) ao se fazer comparações entre “velhos” e “novos” imigrantes, deve-se estar atento à maneira como historiadores e sociólogos formularam seus problemas e suas metodologias de pesquisas. O que parece ficar claro nos estudos sobre imigração realizados até agora, é que tanto os “novos” quanto os “velhos” imigrantes estão preocupados com a sua subsistência, objetivando entre outros o sucesso econômico e a elevação social, porém de forma não individualista, tendo na família e na redes étnicas formais e informais o suporte para tal empreendimento. A relação entre a população migrante e o contexto do país de recepção e de origem deve ser explícita. Neste estudo, será importante verificar a forma como tem ocorrido a inserção dos árabes muçulmanos na sociedade local e quais suas interações mantidas com a comunidade de origem. Para cada contexto socioeconômico-cultural há certas escolhas assumidas pelo grupo, privilegiando diferentes formas de aproximação ou distância entre si e os demais grupos no país de acolhida e de origem.

Pertinente é verificar o grau, intensidade e raio de ação dos laços transnacionais, como efetivamente o transnacionalismo afeta os imigrantes, tendo em vista que determinados grupos podem ser considerados mais transnacionais que outros no envolvimento, extensão e frequência das conexões e atividades que transcendem as fronteiras nacionais. É preciso estar atento a constatação de Sklair (1991), não se pode ignorar o estado-nação, mas é preciso adicionar à concepção de sistema global o que denominou de *transnational practices*. Práticas transnacionais podem ser distinguidas em três níveis, o econômico, político e cultural-ideológico. A cada um desses níveis corresponde uma instituição, como as corporações transnacionais, a classe capitalista transnacional e o consumismo.

As relações estabelecidas entre um grupo migrante com o país de origem e de acolhida remetem para a possibilidade de construção da nação se dar de maneira desterritorializada, através de todas as práticas transnacionais possíveis na atualidade. Dois fatores foram decisivos para que estas comunidades transnacionais se desenvolvessem como forças principais nos cenários políticos mundiais na segunda metade do século XX: a internacionalização do trabalho e as ondas de migração que tiveram lugar nas décadas após a

Segunda Guerra Mundial, o que possibilitou a criação em larga escala das comunidades em diáspora que se espalharam pelo mundo, fazendo com que as comunidades nacionais continuassem a ser “imaginadas” somente que agora de uma forma nova.

Tsuda (1999), examinando a experiência étnica de brasileiros com ascendência japonesa que retornam ao Japão como imigrantes, explora como o deslocamento da migração produz um nacionalismo desterritorializado, em cujo contexto o que é nacional é articulado fora das fronteiras territoriais do estado-nação.

Apesar de considerar que a migração internacional e a emergência de comunidades transnacionais podem superar os limites do estado-nação, o autor não considera os tradicionais conceitos de nação e grupos étnicos obsoletos como formas de alcançar identidade e pertença: "Nation and ethnic groups are not being subsumed, superseded, or replaced by transnational structures and globalizations process" (TSUDA, 1999, p. 171). É como diz Danforth (1995, p. 80):

The primordial sentiments of region, ethnicity, language and religion have become globalized, spreading throughout the world to unite vast networks of people who remain loyal to a national homeland they no longer inhabit. National communities are not being replaced by transnational ones; they are being constructed on a transnational scale.

As comunidades de imigrantes conseguem, portanto, manter laços com seus locais de origem, sendo que as novas tecnologias de comunicação, de viagem e o acesso a novas tecnologias como correio eletrônico, fax, computadores fizeram com que fosse possível para as sociedades nacionais, as culturais e as identidades transcender os limites espaciais das fronteiras nacionais e espalharem pelo mundo, sob a forma de *global cultural flows*, para usar a expressão de Appadurai (1992), referindo-se aos fluxos globais de pessoas, dinheiro, informações e imagens.

A experiência da diáspora, assim como a vivência diária dos grupos de imigrantes nos estados multiculturais, deve ser cada vez mais levada em conta no mundo atual, onde os processos de globalização e transnacionalismo se fazem sentir. Esta construção da identidade ou identidades nacionais contém de acordo com Löfgren (1989) dois processos, um deles enfatiza como os elementos culturais são transformados em símbolos e tornam parte da retórica nacional, declaradamente simbolizando a essência da nação, o outro aspecto é a forma com os fluxos culturais são organizados e transformados dentro das fronteiras nacionais, como os espaços nacionais se transformam em espaços culturais.

Com isto, assume-se que as sociedades nacionais são permeadas por fluxos de bens, pessoas e imagens, que atravessam as fronteiras nacionais com extrema facilidade e que tornam as sociedades muito mais diversas e complexas, num processo intenso de globalização; no entanto, pensamos há contextos específicos nos quais esses elementos globalizados são por assim dizer nacionalizados, elaborados e transformados. Encontra-se em Segato (1996) uma orientação. A autora considera que os bens culturais globalizados, ao inserirem-se nas sociedades particulares, passam a ser elaborados dentro de uma configuração que é própria dessa paisagem particular:

Regiões, grupos étnicos, comunidades religiosas, coletividades de imigrantes, etc. participam do jogo das interações de acordo com uma estrutura produzida historicamente ao longo da formação da nação. Cada uma dessas partes da nação adquire sentido dentro de uma história particular, e são construções dessa história como elementos internalizados e localizados por essa história. Mas também na mesma medida, resultam de interações históricas entre nações (Ibidem: 8).

Neste sentido é procedente a constatação que de fato não existe uma origem ou essência da nação, sendo a diversidade como parte constituinte (como afirma Bhaba, 1999) mas também não basta enfatizar a multiplicidade de subjetividades que formam o corpo da nação como se ela existisse no vácuo, ou para usar o termo atual, num campo puramente transnacional e tivessem uma vida autônoma, deslocada do campo de interlocução da nação. O contexto da nação é importante para entender os sentidos das opções que um determinado grupo faz, os símbolos a que passa a aderir e o significado que imprime à sua escolha.

Admite Ribeiro (2000) que a crítica ao essencialismo de categorias como cultura, identidade, nação entra em um beco sem saída se parar na demonstração de como categorias homogêneas são construídas/inventadas. Alerta o autor que subestimar o hibridismo leva em última instância a formulações ideológicas que não aceitam a coexistência democrática das diferenças. Mas subestimar organicidade e limites é também problemático porque pode criar (...) “a impressão que identidades culturais, sociais e políticas são entidades soltas no ar uma impressão que satisfaz e coincide amplamente com as necessidades do capitalismo transnacional por cinismo e apatia” (Ibidem, p.113)

Mesmo tomando certas críticas anunciadas pelos pós-coloniais como procedentes na medida em que atacam contra o lugar mesmo do qual as enunciações são feitas, ou seja, o centro, é preciso não incorrer no erro de ao esvaziar a idéia de centro porque

com isso perde-se qualquer possibilidade emancipatória, esvaziando ao mesmo tempo a universalidade e o particular.

Na atualidade constatam-se os deslocamentos de identidades, que se produzem, em função do mundo globalizado, conforme já exposto. São identidades mais posicionais, mais políticas, plurais e diversas, mas ainda assim identidades. A fragmentação da identidade deve ser entendida, diz Ribeiro (2000), num universo em que há um fluxo em aceleração constante de mudanças, e as identidades passam a ser definidas como sendo a síntese de múltiplas alteridades construídas a partir de um número enorme de contextos interativos: em vez de uma busca por essência, uma busca pela negociação em contextos específicos.

Em tempos de novas formas de vida, sincréticas, translocais, multiculturais, parece que não cabe como quer a crítica pós-modernista decretar o fim da cultura. É preciso entender, no dizer de Sahlins (1997), que o conceito de cultura assumiu uma variedade de novas configurações, é preciso, descobrir outros padrões de cultura humana, pois não é possível negar a diversidade cultural que se formou nos últimos três ou quatro séculos, lembrando que a fragmentação étnica e a homogeneização modernista são duas tendências atuais.

Neste sentido Hannerz (1997) traz uma contribuição importante ao debate, afirmando que as interconexões culturais nunca estiveram ausentes dos trabalhos antropológicos e realizando um exercício de relativização dos termos como fluxos, fronteiras, híbridos, limites. O autor demonstra que este vocabulário abrange toda a produção etnográfica do século XX, mostrando que as interconexões culturais nunca estiveram ausentes da antropologia ainda que tratadas sobre os mais diversos modelos conceituais. São palavras e conceitos como estes, e talvez muitos outros, diz o autor, necessários “(...) para traçar o mapa das mudanças e devemos recordar as velhas palavras-chave e como foram criticadas no passado, para saber de onde viemos e para avaliar até onde fomos.” (Ibidem, p.29)

Portanto, os temas em uso com suas várias adjetivações pós, trans, inter têm sua legitimação porque os processos como globalização e transnacionalidade passam a fornecer os contextos para essa reflexão atual sobre grupos humanos. Devem e podem ser utilizados porém, com uma visão de conjunto que não perca de vista as interações e arranjos locais, as afirmações culturais identitárias, plurais ou fragmentadas permanecem, seu lugar acredita-se, ainda está garantido.

2.3 O BRASIL NO CONTEXTO DAS MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS ATUAIS

O Brasil desempenha atualmente um papel inverso daquele que foi sua história, desde o início da colonização portuguesa até os anos 80 do século XX, quando o país se definia essencialmente como receptor de imigrantes os mais variados: italianos, espanhóis, alemães, japoneses, árabes e outros.

Na realidade, o Brasil se transformou de país receptor para exportador de migrantes, ou seja, emigrantista é o traço que está caracterizando o Brasil neste final de século, em termos de movimento populacional (BASSANEZI, 1995). Brasileiros migram para os Estados Unidos, Paraguai, países da Europa e Japão representando uma novidade para um país acostumado a receber imigrantes, e não a enviá-los.

De acordo com Patarra & Baeninger (1995), é possível visualizar para o caso brasileiro basicamente três tipos de movimentos internacionais recentes. O primeiro de caráter emigrantista está voltado para a extensão de uma área agrícola fronteiriça (caso dos “brasiguaios” no Paraguai e de outras levas de brasileiros que se instalam nas regiões de fronteiras na Guiana Francesa, Guiana, Venezuela, Colômbia, Bolívia, Argentina e Uruguai; outro, também envolvendo emigrantes, corresponde à saída de brasileiros para o exterior, principalmente para os Estados Unidos e Japão, mas também para o Canadá, Portugal, Itália, Austrália e Espanha; e o último referente à chegada de imigrantes coreanos, bolivianos e colombianos principalmente para a região metropolitana de São Paulo, trabalhando em geral nas indústrias de confecção.

Os “brasiguaios” (RIBEIRO, 2000, PALAU, 2002; SALIM, 1995) são na sua grande maioria, trabalhadores rurais, que, motivados pelas condições precárias de agricultura nos estados sulinos, deslocam-se para o Mato Grosso e acabam por entrar em terras paraguaias. Este movimento se inicia nos anos 70 e assume novas características. Depois do auge, no início dos anos 80, iniciou-se o momento de expulsão de brasiguaios, que vivem as ambigüidades de reivindicar terras em assentamentos do governo brasileiro, ou receber como proprietários no Paraguai a pressão dos sem-terra paraguaios. Outros movimentos ocorrem na vasta fronteira brasileira com demais países sul-americanos. Existe uma rota de brasileiros para a Guiana Francesa, oriundos da região amazônica, de pouca instrução mas com algum conhecimento na área da construção civil e que influencia as economias de Macapá e Belém pelas remessas de dinheiro desses brasileiros emigrados. (AROUK, 2002; SANTOS et al., 2001; SILVA, 2001).

A segunda tendência aponta a emigração para os Estados e países europeus em geral de brasileiros provenientes da classe média, com um discurso baseado no ideal do retorno, após “fazer a América” (MARGOLIS, 1994, ASSIS, 1995, 1999).

Na ideologia do sistema interétnico norte-americano, os brasileiros entram na categoria de hispânicos, fazendo um enorme esforço para se diferenciarem. Martes (2003) diz que os brasileiros, apesar de afirmarem sua identidade nacional, são vistos como hispânicos, rejeitam esse termo hispânico e aderem ao termo latino, no sentido de latino-americano, e do ponto de vista racial se identificam como brancos, porém são vistos como pertencentes à categoria *black* ou *non-white* (RIBEIRO, 1997, 1999).

Atualmente já se encontra uma segunda geração de brasileiros nos Estados Unidos. Para eles, a “identidade hispânica” é mais facilmente aceita, pois sabem que em determinados contextos a reivindicação da latinidade pode ser vantajosa (MENEZES, 2003; SALES, 2001).

Há também os deslocamentos de brasileiros para o Canadá (ver GOZA, 2003) e países europeus da Europa Ocidental. Nesses países (Portugal, Espanha, Itália, Alemanha, França), recentemente transformados como de “imigração”, apesar dos protestos contra a onda de imigrantes, beneficiam-se dos fluxos globais que resultam em uma oferta de mão-de-obra praticamente ilimitada. Quando a sensação de “provisoriedade” da permanência do migrante deixa de estar presente, acentuam-se os conflitos. A presença de brasileiros é nesses países numericamente reduzida, somente em Portugal é mais significativa, e, por terem um bom nível de qualificação profissional, a rejeição aos brasileiros é mais diretamente sentida. Nos demais países, os brasileiros entram na categoria geral de imigrantes, em geral com forte sentimento de resistência, sob a forma de preconceito racial ou social (BOGUS, 1995, BOGUS & BASSANEZI, 2001).

Outra corrente é a que leva brasileiros para o Japão. São nipo-brasileiros que estão em migração de retorno definitiva ou temporária. São recrutados por intermediários e trabalham em esquemas rígidos de trabalho na indústria, remetendo boa parte do seu rendimento às famílias no Brasil. Estima-se uma remessa de 2 mil dólares/mês por pessoa, o que pode representar uma quantia de 300 milhões de dólares mensais (PATARRA & BAENINGER, 1995).

A situação desses migrantes é particularmente interessante, porque como nipo-brasileiros são aqui considerados “japoneses”, no entanto no Japão descobrem que não são considerados japoneses. Apesar de fenotipicamente serem idênticos, culturalmente são diferenciados (TSUDA, 1999; KAWAMURA, 2002 e ROSSINI, 1995).

Todas essas novas situações que se configuram a partir dos novos fluxos migratórios em que os brasileiros tomam o rumo do exterior contribuem, como diz Ribeiro (1999) para saber “o que faz o brasileiro brasileiro” e desta forma conhecer mais o Brasil.

O último tipo de movimento migratório internacional que se pode visualizar no Brasil, desta vez um movimento de imigração, refere-se a entrada recente de estrangeiros, bolivianos, colombianos, coreanos e chineses, em geral clandestinos que trabalham em condições sub humanas para as indústrias, principalmente de confecções. Essas indústrias de confecções, ramo que tradicionalmente pertencia aos judeus, vêm mudando seu perfil, sendo agora administradas por coreanos. A relação estabelecida entre coreanos e bolivianos nesse recente processo migratório em São Paulo não se diferencia da exploração observada no mundo inteiro, inclusive entre conterrâneos (GALETTI, 1995; SILVA, 1995).

Os dados demográficos atuais no Brasil¹², contrabalançados com projeções (devido aos imigrantes e emigrantes indocumentados¹³), revelam que há cerca de 1,5 milhão de brasileiros vivendo no exterior e com um milhão de estrangeiros vivendo no Brasil. (BARRETO 2002). Dos brasileiros no exterior, cerca de 39,40% residem no Paraguai, 30,25% nos Estados Unidos e 12,30% na Argentina. Quanto aos estrangeiros no Brasil, o principal grupo é constituído de portugueses (34,33%), seguido dos japoneses (11,15%), italianos (8,63%) e espanhóis (3,32%). Com respeito aos latino-americanos, os argentinos aparecem em primeiro lugar, seguido pelos uruguaios, bolivianos e paraguaios (OLIVEIRA, 2001).

Os dados também revelam que a imigração atual é de longe bem menor do que foi no passado. Comparando-se em termos de porcentagem da população estrangeira com a população brasileira, os dados mostram que, em 1872, os estrangeiros representavam 3,84% da população brasileira, com maior afluxo no ano de 1900, chegando a ser 6,16% e atualmente os estrangeiros representam aproximadamente 0,6% da população (BARRETO,

¹²Quando se fala em números, tratando-se de imigração e emigração os autores concordam que há que se ter muita cautela. Em função da complexidade e da dificuldade em mensurar, dos migrantes clandestinos e de conhecer e acompanhar o movimento migratório recente para o Brasil, os dados são um esforço para apontar as informações e indicar tendências. As dificuldades de mensuração direta variam também em face de ausência de registros administrativos o que representa um desafio metodológico (CARVALHO & et al, 2002).

¹³ Além dos dados oficiais estima-se que dos quase um milhão de estrangeiros que vivem legalmente no Brasil, exista cerca de 5 milhões que permanecem em situação irregular (PATARRA & BAENINGER 1995).

2001). O registro de aproximadamente um milhão de estrangeiros residindo no Brasil é um número que vem se mantendo nos últimos dez anos¹⁴.

Para regulamentar o fluxo imigratório está em vigor a Lei do Estrangeiro¹⁵, criada num contexto histórico da ditadura e caracteriza-se pelo aspecto punitivo, não se adaptando mais à nova realidade sócio-política. O norte da atual Lei consta do parágrafo único do artigo 16, onde afirma que a imigração objetivará principalmente propiciar mão-de-obra especializada, visando ao desenvolvimento nacional com o aumento da produtividade. Desta forma a Lei praticamente só admite a imigração através do trabalho.

A Lei do Estrangeiro prevê sete tipos de vistos: visto de trânsito, visto de turista (válido por 90 dias), visto temporário, (o tempo depende do tipo de visto: missão de estudos; viagem de negócios; artistas e desportistas; estudante, cientista, professor, ou outra categoria profissional sob regime de contrato de trabalho; jornalistas e ministro de confissão religiosa ou ordem religiosa; visto permanente (a lei privilegia os qualificados, investidores de capital, professores, cientistas e especial atenção à reunificação familiar, com a residência definitiva aos estrangeiros que tenham cônjuge ou filhos brasileiros); visto de cortesia (de controle do Ministério de Relações exteriores); visto oficial (para estrangeiros que estejam em missão oficial e a serviço de seus governos) e visto diplomático (para os representantes diplomáticos estrangeiros no Brasil). Pela Lei do Estrangeiro, a única forma de um estrangeiro se estabelecer (excetuando-se como turista) é a relação com o trabalho, é, pois inerente ao estrangeiro no Brasil o comprometimento de sua força de trabalho.

Baeninger & Leoney (2001), em pesquisa sobre o perfil dos estrangeiros no Brasil (segundo as autorizações de trabalho fornecidas pelo Ministério do Trabalho), concluem que é possível identificar os fluxos internacionais que começam a ganhar maior expressão no Brasil nos anos recentes: os estrangeiros vindos da Bolívia e os de origem africana, especialmente República da África do Sul, Angola, Marrocos e Nigéria, bem como os asiáticos vindos da China, Coréia do Sul, Filipinas.¹⁶

¹⁴ Em 1998, houve o último processo de anistia desencadeado pela Polícia Federal. Um total de 40 mil estrangeiros beneficiou-se desse processo. Dentre eles, o destaque para os bolivianos com maior número de pedidos de regularização, seguido pelos chineses com 9.940, e, em terceiro lugar, os libaneses com 3.091 pedidos, sendo que jordanianos e palestinos eram em número 74 e 32 respectivamente (Barreto, 2001).

¹⁵ Estatuto do Estrangeiro. Lei 6.815 de 19.08.1980 e alterada pela Lei 6.964 de 09.01.1991)

¹⁶ Há estudos interessantes sobre estes novos migrantes. Vida (2001) faz uma reflexão interessante sobre a presença dos africanos no Brasil e a crença brasileira no paraíso racial; Kaly (2001), relata o difícil cotidiano de estudantes africanos no enfrentamento do preconceito racial; Pedro (2000) sobre o estudantes africanos na Universidade Federal de Santa Catarina. Santos (et al, 2001), retratam a presença de imigrantes indocumentados

Na pesquisa das autoras não aparecem imigrantes do Líbano ou Jordânia, demonstrando que não há um fluxo expressivo dessas nacionalidades com demandas por autorização de trabalho. Conforme revela Freitas (2001), os setores que recebem mais estrangeiros com contratos de trabalho são: telecomunicações, correios, água e energia elétrica, nas mais diversas ocupações profissionais de diretores a engenheiros e técnicos.

Os libaneses e palestinos, confirmando a trajetória histórica de agregarem-se aos seus familiares nas atividades comerciais já instaladas, facilitam sua entrada no país, que se inicia na maioria das vezes de forma indocumentada. A atividade comercial auxilia o processo de instalação na medida em que o imigrante recém-chegado poderá trabalhar sem problemas no negócio da família e mais tarde, ao adquirir as condições para legalizar sua entrada no país, advindas de um processo de anistia ou do nascimento de filhos em solo brasileiro, podem optar por abrir seu próprio negócio.

Castro & Oliveira (2001) demonstram um dado interessante, que tanto no censo de 1980 quanto em 1991 menos de 1% daqueles que nasceram em outro país foram recenseadas como brasileiros naturalizados, e, em geral as baixas taxas de naturalização constituem uma tendência, se não há pressão do Estado ou vantagens para que se proceda à naturalização. Com relação aos libaneses e palestinos em Florianópolis, apesar de não haver dados quantitativos, nota-se que parece haver um predomínio de imigrantes que optam pela naturalização. Além das vantagens sob o ponto de vista legal, também percebemos o aspecto pragmático. O passaporte brasileiro é um importante símbolo nas mãos de libaneses e principalmente palestinos cujas terras de origem se encontram em litígio, garantindo a eles visitar sua terra de origem, sem os problemas decorrentes em função de sua nacionalidade. Portar esse passaporte dá aos imigrantes uma segurança e uma garantia a mais no processo de ir e vir. Porém, nem todos conseguem reunir de imediato as condições básicas para requerer a naturalização, e são encontrados muitos imigrantes à espera do momento oportuno para obter o visto permanente e em seguida a naturalização, que pode se dar através das campanhas de anistia promovidas pelo governo ou pela regularização por meio do nascimento de filhos em solo brasileiro.

O padrão migratório no Brasil, a partir dos anos 80, pode ser assim resumido: redução do volume dos fluxos migratórios internos de longa distância, maior peso das migrações de curta distância e intra-regionais, maior incidência das migrações de retorno, alteração da tendência à concentração urbana nas grandes capitais e regiões metropolitanas e

na Amazônia provenientes de países fronteiriços, vistos com reservas em função principalmente do resguardo da “soberania nacional da Amazônia”.

emigração internacional, com aumento de imigrantes internacionais nas regiões Sul e Sudeste e na soma de todos os estados, há um aumento de mais de 55% no volume de entradas internacionais (CARVALHO & et al., 2001). Portanto, ainda que novos fluxos migratórios remetam brasileiros para o exterior, a imigração internacional segue como tendência atual.

3 A TRAJETÓRIA DOS ÁRABES MUÇULMANOS EM FLORIANÓPOLIS

Uma parte significativa dos estudos sobre imigração dedica espaços consideráveis para os relatos sobre a viagem da terra de origem para o país de destino. Relatos que marcam fronteiras, memórias dos primeiros tempos no país de acolhida, geralmente lembrados como fatos heróicos.

Na tentativa de aprender o movimento migratório dos árabes muçulmanos em Florianópolis, foi curioso observar que os relatos sobre os momentos da chegada à cidade, a um país distinto, eram bastante lacônicos. Com certeza falaram sobre o início em terra estrangeira, as dificuldades apresentadas, o despreparo, as decisões, (às quais serão relatadas no capítulo seguinte), no entanto as narrativas eram sempre pontuais, necessitando da intervenção da pesquisadora. Percebeu-se claramente o interesse em falar de “outros assuntos”, em “passar adiante” o tema dos primeiros tempos e concentrar-se nos tempos atuais.

Que assuntos faziam parte desse interesse? As atividades da comunidade islâmica, os eventos na mesquita, a educação dos filhos, questões de natureza política como o sofrimento do povo palestino e a guerra no Iraque, o 11 de setembro, esses eram os assuntos que mereciam destaque nas falas, fazendo da pesquisadora uma interlocutora ideal para suas conquistas presente e seus desejos futuros. Questionava-se qual seria a razão para “esquecer” acontecimentos passados e se concentrar tão avidamente em eventos e fatos do presente?

A bibliografia clássica sobre imigrantes do início do século indica que o tema dos relatos sobre os primeiros tempos de instalação é central porque se tratava de uma verdadeira odisséia, um momento de ruptura entre o lugar de origem e o novo lugar, entre o conhecido e os desconhecido. Essa “história” é contada e recontada, sendo reconstruída com base nos eventos e nos mitos que passam a fazer parte do repertório de um grupo. São aquelas “lembranças”, definidas pela identidade que se quer assumir. Neste processo de rever as memórias, entram as relações complexas dos vários encontros, desencontros e negociações

que vão determinando o que é lembrado ou esquecido, por quem e para que fim (GILLIS, 1994).

Pensando nessas relações, pode-se apontar que primeiramente para os libaneses e palestinos muçulmanos estudados, a viagem, ou melhor, as viagens, são eventos que estão integrados ao cotidiano do grupo, o ir e vir fazem parte de uma dinâmica vivenciada, não significando rupturas que não possam mais ser conectadas. A possibilidade que esses imigrantes têm de experimentar uma vivência transnacional, no sentido de que criam vínculos significativos que se interligam às duas pontas do fluxo migratório, permite vivenciar as viagens como etapas para a criação destes vínculos que perduram por toda a vida (BASCH, et al. 1997).

Em segundo lugar, percebe-se que está em curso no grupo uma trajetória que pode se definir como a construção de um processo de “arabização”, ou seja, um desejo de afirmação de uma identidade étnica e religiosa diferenciada. Trata-se de um processo e de uma trajetória, porque esta afirmação identitária está sendo construída, num processo que interconecta um campo de possibilidades (VELHO, 1999) que passa a existir para o grupo a partir de um determinado momento, pois tomam recursos identitários que não foram acionados no início de sua vinda para Florianópolis. O momento atual repleto de eventos e de acontecimentos dá ao grupo um desejo de se referir ao presente, em construção, que podem ser vistos como os primeiros passos para uma postura de afirmação perante o Outro.

A fim de poder perceber porque num primeiro momento os árabes muçulmanos “optaram” pela invisibilidade no espaço social, é necessário entender o modelo ideal de integração proposto para os imigrantes árabes no contexto brasileiro, construído com base na categoria dos “assimiláveis” em sintonia com a imagem da receptividade dos brasileiros para com os imigrantes.

É de se reportar ao modelo de integração que por determinado tempo no Brasil se orientou sob o viés da assimilação, mas também, ao falar das trajetórias, há uma referência aos processos de integração que o grupo vai manter com a sociedade de acolhida numa elaboração constante de sua identidade. Como foi construído o ideal de nação brasileira? O que significa ser árabe e árabe muçulmano no contexto brasileiro?

3.1 A IMIGRAÇÃO NO BRASIL

O imigrante, diz Bourdieu, obriga-nos a pensar sobre os fundamentos da relação entre o Estado e a Nação. Não só as reações de rejeição que, ao considerar o Estado

como expressão da Nação, funda a cidadania na comunidade de língua, cultura e até mesmo “raça”, bem como a generosidade assimilacionista, que, confiante no Estado que lança mão da educação, saberá produzir a Nação, dissimulando um chauvinismo universal.

Desde o descobrimento a imigração internacional desempenha importante papel no cenário social e político brasileiro. A gênese da questão migratória como razão de estado no Brasil é contemporânea ao surgimento do Estado nacional, como ressalta (VEINER, apud SANT’ANA, 2001).

Os portugueses foram os primeiros imigrantes e até 1876 constituíram o maior contingente de estrangeiros, sem contar a migração africana forçada iniciada por volta de 1550, que se estendeu até 1850, período onde cerca de três milhões de africanos entraram em nosso país (BAENINGER, 2001).

A passagem de um sistema econômico escravocrata para um sistema capitalista exigiu mudanças da mão-de-obra, transformando a migração forçada em migração da força-de-trabalho livre e de origem européia. Desde 1870 a política de imigração massiva de europeus foi uma medida de desaffricanização do Brasil, e os ex-escravos passaram a ser “estrangeiros” tratados com desconfiança e intolerância pelo Estado (VIDA, 2001).

O estímulo oficial para a imigração surge em 1808 com o decreto de D. João VI, que permitia aos estrangeiros o acesso à propriedade da terra. A primeira experiência européia foi a Colônia de Nova Friburgo RJ, fundada em 1818 por imigrantes suíços. Na mesma época fracassa uma colônia de imigrantes alemães na Bahia. Esse fracasso no nordeste leva as correntes imigratórias para São Paulo ou o sul do país. Em 1824, a primeira colônia alemã com sucesso se estabelece no Rio Grande do Sul. O ato inaugural de D. Pedro I após a independência foi a Decisão n.º 80, de 31 de março de 1824, em que ficam demarcadas as terras da colônia alemã São Leopoldo, reconhecendo-a como de utilidade para o Império por “empregar gente branca e trabalhadora”. Este ato implica, segundo Seiferth (2000), em dois conceitos – a europeização e o conceito de contribuição econômica da imigração. Durante o Império essa foi a política capaz de operar a transição do trabalho escravo ao trabalho livre, contribuindo para a formação de um grande contingente de trabalhadores aptos a sustentar a expansão cafeeira e as primeiras iniciativas de urbanização e industrialização do país.

A República dá continuidade a essa política de promoção da imigração européia que atendeu a três necessidades principais da época: a econômica, pela obtenção de força de trabalho disciplinada; a eugênica, mediante a europeização do país, e a nacional, pela tentativa de construir um povo unificado e integrado por padrões culturais homogêneos.

O conceito que prevaleceu foi o de assimilação dos imigrantes à sociedade nacional e a rejeição de uma imigração que não fosse a europeia, pois estava em jogo o projeto de nação.

De acordo com Baeninger (2001), é possível caracterizar no Brasil três ondas de imigração estrangeira: a primeira é o período de 1880 a 1903, etapa que registrou a entrada de 1.850.985 imigrantes, com predominância de grande contingente de italianos; a segunda, de 1904 a 1930, registrou a entrada de 2.142.781 imigrantes. Por volta de 1904 a 1914, registra-se o decréscimo da imigração italiana e o aumento de portugueses e espanhóis com início da imigração japonesa. Pós 1918, incrementa-se a entrada de portugueses, bem como de “outras nacionalidades”, como os poloneses, russos e romenos, judeus, além dos japoneses. Com a crise de 1929 e a crise do café, o Brasil parte para outra etapa com investimentos urbanos e industriais. Portanto, o último período, a partir de 1930, embora a entrada de imigrantes estrangeiros tenha diminuído drasticamente, houve afluência de portugueses, italianos, espanhóis e das outras nacionalidades. Esse período observou tipos distintos de imigração: a individual, baseada na rede familiar pré-existente e na oferta de emprego de grupo e cooperativas. No decorrer dos anos 60, o movimento imigratório declinou novamente, mantendo-se em níveis bem baixos. O mundo se transformou, e o Brasil perdeu sua antiga atração.

Historicamente o binômio imigração-colonização foi absoluto durante o Império e continuou na República até a década de 60. As elites políticas e intelectuais queriam para o Brasil uma imigração de lavradores brancos europeus que pudessem implantar no país a produção agrícola baseada na pequena propriedade. A partir de 1930, edita-se um conjunto de medidas concernentes à entrada, circulação de estrangeiros, que, ao mesmo tempo em que denota a necessidade de integração/assimilação, ressaltam sua condição de estrangeiros. O Governo Vargas assume a restrição nas imigrações, sob o argumento da proteção do trabalhador nacional, criando o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio. A proteção do trabalhador nacional concretiza-se na reserva de mercado, que se incorpora à legislação trabalhista.

Os temas da miscigenação e da assimilação foram chaves no discurso nacionalista brasileiro. A questão nacional tornou-se crucial nas primeiras décadas da República, período em que várias etnias imigradas contempladas pela naturalização ampla concedida na primeira Constituição republicana em 1891 manifestaram sentimentos de etnicidade, contrariando ideais assimilacionistas e criando obstáculos à tão desejada “integração plena da sociedade brasileira” (SEIFERTH, 2000). Em todo o período de

imigração de massa de 1880 a 1930, creditou-se ao imigrante branco europeu, com base na teoria do branqueamento, o papel fundamental na construção de um povo, o povo brasileiro:

Tratava-se aí de ver na mistura dos imigrantes brancos com os mestiços brasileiros a operação por meio da qual se daria a regeneração da raça, produzindo-se um povo homogêneo. A entrada de sangue branco e a conseqüente depuração do sangue negro pela mestiçagem garantiriam, assim, a correção dos componentes étnicos que fundaram o Brasil, produzindo um “tipo” racial brasileiro mais eugênico, porque possuidor de maior quantidade de sangue branco (RAMOS, 1996, pág. 61).

O ideal do branqueamento ganhou o reforço das teorizações racistas do final do século XIX. O debate racial já descrito por vários autores (SCWARCZ; 1996, MUNANGA, 1999) tentava uma explicação científica para o caso do Brasil, um país mestiço que necessitava um rumo na busca de uma identidade nacional. Decorre daí que qualquer imigração asiática, africana ou de negros norte-americanos foi considerada indesejável, por serem qualificados como racialmente inferiores e não civilizados. A combinação miscigenação e desigualdade racial, ou mistura e hierarquia entre raças, foi responsável pela definição privilegiada para os povos de raça branca.

O ceticismo inicial desta Nação tão miscigenada, visto como impecilho para os ideais almejados vai, aos poucos na visão de outros intelectuais, sendo transformada em positividade. Como pontua Seyferth (2000), o teórico Nina Rodrigues imaginava que o Brasil era atrasado em função da presença massiva de “raças inferiores” e “mestiços inferiores”, concluindo em seus estudos que os negros tinham uma inferioridade cultural acentuada. Ao passo que João B. de Lacerda visualizou a possibilidade do branqueamento fenotípico do brasileiro do futuro por meio de um processo seletivo de mistura racial num prazo de três gerações. Outros autores importantes do pensamento social brasileiro como Silvio Rodrigues, Euclides da Cunha e Oliveira Vianna também incorporaram o ideal de branqueamento, apostando na inferioridade racial dos negros, amarelos, mestiços. Para eles, mesmo assumindo as diferenças, é preciso aceitar a mistura, a mestiçagem. Daí que Silvio Romero vai ser adepto não só da mestiçagem biológica como forma de melhorias genéticas (branquear a população), mas também da mestiçagem cultural¹⁷.

¹⁷ Munanga (1999) alerta que na realidade a mestiçagem deve sempre ser concebida não apenas como fenômeno biológico. Seu conteúdo é afeto pelas idéias que se faz dos indivíduos que compõem as populações que "se misturam". A noção de mestiçagem está, portanto saturada de ideologia.

Para Guimarães (1999), desde o início do século, no Brasil, a construção da nacionalidade foi afetada pelo descrédito do conceito de raça, de um lado estava a importância dos mulatos e mestiços e, de outro, os malefícios que as teorias racialistas davam à hibridização. A obra de Gilberto Freyre, com o clássico *Casa Grande & Senzala* (1933), foi o ponto de partida para um novo pensamento social e político, ao basear-se no argumento da relativização do significado de raça. (COSTA,2002; GUIMARÃES,1999). Nossa formação nacional teve por fundamento uma concepção de nação que se baseava num conjunto racial não-homogêneo, contribuindo para uma construção da assim chamada “cultura nacional”, o encontro dos três grupos humanos: o índio, o negro e o branco, creditando-se a cada um deles uma contribuição relevante para a constituição do caráter nacional. O modelo supõe uma cultura unificada como fundamento da nação, não havendo espaço para novas ou outras expressões culturais que aquelas já dadas e atribuídas dos “formadores do povo brasileiro” (COSTA, 2002). O mito das três raças tornou-se plausível e pode atualizar-se como um ritual. A ideologia da mestiçagem, ao ser reelaborada, tornou-se senso comum: "o que era mestiço torna-se nacional" (ORTIZ, 1994:41).

Esta “brasilidade”, levada a cabo pela Campanha de Nacionalização no governo de Getúlio Vargas em 1937, legitimava apenas uma nacionalidade: a brasileira, com negação da diversidade cultural das muitas etnias que estavam presentes. O objetivo declarado desta campanha era integrar culturalmente os imigrantes e seus descendentes, “abrasileirar” os que estavam chegando. Constitui-se neste momento a idéia de uma nação brasileira unitária, acima das diferenças étnicas, é a nação como representação de muitos, ou seja, de "muitos como um" (BHABHA, 1999). Ou no dizer de Guimarães (1999, pág. 45):

No Brasil a nação foi formada por uma amálgama de crioulos, cuja origem étnica e racial foi 'esquecida' pela nacionalidade brasileira. A nação permitiu que uma penumbra cúmplice encobrisse ancestralidades desconfortáveis. O desejo maior neste período é o da superação dos chamados “quistos étnicos”.

Era preciso integrar culturalmente os imigrantes, impedindo que grupos étnicos muito diferenciados continuassem a expressar sua etnicidade. Os grupos que insistiam em manter suas diferenças e afirmar sua pertença étnica eram denominados alienígenas, jargão oficial predominante usado para referir-se a imigrantes e descendentes de imigrantes, classificados como não-assimilados, portadores de culturas consideradas incompatíveis com

os princípios da brasilidade. (SEIFERTH, 1997). Como exemplo, a citação de Cortes (1958, p. 48) referindo-se aos imigrantes:

O decréscimo do número de estrangeiros ao lado do aumento da população brasileira, leva-nos à convicção de que não há mais motivos para qualquer apreensão, quanto às maiores concentrações *de alienígenas* observadas. Não podemos admitir que hoje existam *quistos nacionais ou raciais*, no território brasileiro, mas, evidentemente, devemos agir sempre com inteligência, cuidado e firmeza para que eles não surjam, ou para que eles não ressurgam (grifo meu).

Embora ninguém fosse contra a entrada de imigrantes, a intervenção estatal estava sempre embasada no conceito essencialista de brasilidade, em que algumas formas culturais deveriam ser promovidas, enquanto outras deveriam ser desconsideradas (COSTA, 2000). Fica evidente que o tipo de imigração desejada é a branca de origem européia, no intuito claro do "branqueamento" da nação¹⁸.

Portanto, até 1930 é de se considerar que a construção da nacionalidade brasileira estava sendo dirigida no sentido de não levar em conta a sociedade afro-brasileira existente que deveria ser naturalmente neutralizada pela miscigenação e a proibição de entrada de novos africanos.¹⁹

A Constituição de 1934, ao estabelecer quotas de imigração, reservou ao governo o direito de proibir a entrada de imigrantes com base na sua origem étnica, impedindo a entrada de grupos que anteriormente tinham sido julgados aceitáveis. Os imigrantes passam a ser vistos então sob duas categorias os: "desejáveis" e os "indesejáveis". Segundo Ramos (1996:60): "esta representação qualificou negativamente populações e indivíduos, tendo sido estruturada numa série de critérios que vão de raça a convicções políticas dos imigrantes".

¹⁸ Lesser (1999:4) mostra que inicialmente a imigração considerada desejada era germânica, portuguesa, espanhola e italiana. Mais tarde, o medo da atividade social e sindical e o perigo do germanismo encorajou a olhar para os não-europeus. O branqueamento foi importante componente de inclusão na "raça" brasileira. Porém o conteúdo do que é "ser branco" vai mudar radicalmente entre 1850 e 1950.

¹⁹ A propaganda do Brasil no exterior como um paraíso racial esteve sempre marcada pela prática efetiva do ideal do branqueamento. Ramos (1996) descreve um episódio ocorrido em 1921, quando um grupo de cidadãos norte-americanos descendentes de africanos foram impedidos de entrar, ainda que a proibição existente era para negros africanos. Os vistos foram negados baseados primeiro no predomínio da teoria do branqueamento, os norte-americanos eram negros, e na representação de que o negro norte americano traria o ódio racial para o Brasil.

Segundo Lesser (1994), até o ano de 1930, o paradigma das relações raciais negro/branco considerava como “brancos” todos os considerados não-negros e vice-versa. Porém com o governo Vargas, surge uma nova linguagem, somando-se outros adjetivos como etnia e religião. Desta forma, muitos grupos que tinham entrado facilmente no Brasil antes de 1930 eram agora apontados como perigosos para a sociedade brasileira.²⁰

Especialmente judeus e árabes não estavam mais ligados, como se esperaria, a termos como “brancos” (europeus) e/ou “não-brancos” (outros brancos que não os europeus). Essas noções de cor seriam vistas mais como códigos sociais para idéias de aceitabilidade e não aceitabilidade, que passaram a ser discutidas após 1930, com termos como “não-europeus”, “raça incivilizada” ou simplesmente “árabe” ou “judeu” (LESSER, 1994).

As categorias de imigrantes “desejável” e “indesejável”, “aceitável” ou “inaceitável” revelam uma lógica que organiza o pensamento racial como um conjunto articulado de representações, as quais definem o que é desejável e o que é indesejável. Mais do que nomes são categorias mobilizadas por agentes sociais para classificar as populações imigradas. A inclusão em uma das categorias era sem dúvida uma negociação entre os agentes envolvidos, uma verdadeira luta simbólica por reconhecimento e prestígios entrando atributos raciais e culturais. A entrada de estrangeiros no Brasil foi transformada de inclusivo (qualquer um podia entrar desde que não fosse proibido) para exclusivo (todos os imigrantes em potencial eram proibidos de entrar, exceto aqueles especificamente permitidos).

Esse fato torna evidente que os componentes da mistura neste País miscigenado nunca foram equivalentes entre si. Ao contrário, foram classificados numa hierarquia que definia a positividade de determinados povos até a extrema negatividade de outros. Levou-se em conta, “além da cor da pele, a necessidade de se obter os mais assimiláveis entre os brancos, e quando não fosse possível evitar, os mais “dóceis” entre as “raças inferiores” (RAMOS, 1996, p.81).

As teorias acadêmicas sobre assimilação em voga nas décadas de 30, 40, eram em grande parte vindas dos estudos sobre imigração nos EUA, onde emergiu no início do século XX a idéia popular de *melting pot*. Em ambas as teorias existe a suposição de que as

²⁰ Lesser (1994) analisa detalhadamente o caso de um grupo de católicos do Iraque, os assírios e um grupo de católicos da Alemanha, porém não-arianos, que tentaram entrar no Brasil entre 1932 e 1939. Os dois grupos eram constituídos de refugiados e apesar de terem o apoio de organizações internacionais, tiveram negada a sua entrada no país, onde o discurso que saiu vitorioso conseguiu redefini-los como indesejáveis árabes e judeus. Segundo o autor, etnicidade e status de refugiado levaram a maioria dos países latino-americanos a julgar árabes e judeus como indesejáveis durante os anos 20 e 30.

diferenças culturais e sociais das populações imigradas são superáveis, permitindo a incorporação gradual na nova sociedade a partir da segunda geração. A auto-consciência nacional dos imigrantes mantida na primeira geração seria gradualmente perdida nas gerações subseqüentes. O sentido do “abrasileiramento” pretendido nas campanhas é a incorporação à sociedade brasileira – numa concepção mais ampla do que *melting pot*, supondo também a integração racial pelo “caldeamento”. (SEIFERTH, 2000) De acordo ainda com essa autora, a assimilação como questão nacional tem como premissa a substituição dos símbolos étnicos por outros representativos da brasilidade. Daí a insistência na imposição de práticas cívicas e desmonte da comunidade étnica representada pelas escolas, associações e pelo uso das línguas maternas, pretendendo-se atingir as ideologias étnicas, os sentimentos de etnicidade.

Mas será que todo este esforço da nacionalização atingiu seus objetivos? Qual é hoje a ideologia que perpassa a construção e reconstrução do Brasil-nação em face das mudanças que têm acontecido nos últimos 30 anos?

Seiferth (2000) diz com propriedade que a heterogeneidade étnica produzida pelos diferentes grupos de imigrantes contestou o ideal de univocidade nacional que o pensamento nacionalista julgou possível atingir por meio da miscigenação e assimilação. Desta forma, para ela, o discurso e a prática das políticas de imigração reforçando sempre a unidade cultural, racial e territorial da nação, transformaram-se num processo forçado de nacionalização que considerou ilegítimas as diferenças étnico-culturais, porém:

A repressão aos grupos étnicos durante o Estado Novo, paradoxalmente partiu do princípio do não reconhecimento de minorias e identidade duplas que evocassem o “jus sanguinis” e a cultura de outros nacionalismos – porque consideradas ameaça a integridade do Estado-nação mas transformou em minorias de fato aqueles grupos com etnicidades marcadas, ao cercear suas liberdade e seus direitos de cidadania (Ibidem, p.107).

Petry (2003), num estudo sobre os impactos da campanha de nacionalização no sistema educacional do Rio Grande do Sul, destaca as várias alterações que houve no dia-a-dia das escolas e que este processo ainda que imposto, teve que ser aceito, porém destaca que: “o nacionalismo que incentivava a criação de uma cultura brasileira, também possibilitava argumentos para a preservação das características culturais dos grupos étnicos” (Ibidem. p. 116).

Sob outra ótica Correa (2003) questiona se a assimilação forçada, em termos culturais e lingüísticos dos descendentes de italianos e alemães, tenha ocorrido de forma

totalmente involuntária, ou seja, exclusivamente imposto pela campanha de nacionalização. O autor considera que, faz parte da própria subjetividade dos descendentes, um desejo ao “abrasileiramento” como uma opção consciente. Ou seja, de que a “aculturação” não se deu unicamente de forma compulsória na época do Estado Novo, mas posteriormente de livre e espontânea vontade por parte daqueles que buscavam uma nova posição social através da mobilidade horizontal e vertical. Um dos fatores determinantes foi a urbanização, o “viver em cidade”, que exige mudanças estruturais da família e do grupo social. O individualismo e o anonimato impossíveis no meio rural passaram a fazer parte da vida urbana, o obstáculo lingüístico teve que ser superado: “significa, que muitos descendentes almejavam aprender a falar fluentemente a língua portuguesa e, conscientemente, abandonaram o idioma materno, tampouco quiseram ensinar aos seus filhos. Trata-se de estratégia típica àqueles que aspiram uma integração social” (Ibidem, p. 130).

É preciso neste sentido, retomar o conceito de negociação (LESSER, 1999) presente na vida cotidiana dos grupos etnicamente diferenciados. Eles estão em todos os momentos articulando, negociando sua inserção no contexto social em que vivem. Em determinado momento a chave para a inserção foi a busca pela assimilação, exemplificadas pela troca consciente da língua vernácula por aquela do país receptor, em outros, pode ter sido o “esquecimento” ou deixar de lado muitos sinais identitários. Não necessariamente essas decisões são definitivas, pode ser que em outros momentos a chave de inserção dos imigrantes seja justamente o realce, a recuperação, a recriação dos mesmos sinais ou de tantos outros elementos da identidade, ainda que numa perspectiva de “tradição inventada” (HOBSBAWN & TERENCE, 1997).

Como destaca Barth, o grupo étnico estabelece uma identidade étnica, que tem um caráter relacional, em que as determinadas relações sociais e os conflitos permitem aos indivíduos participarem e sentirem-se partícipes de um universo simbólico em que estão incluídos e com eles desenvolver um sentimento de pertencimento. É por isso que Tramontini (1999), refuta a noção de isolamento dos grupos étnicos no mundo colonial em detrimento de outras noções que incluem o relacionamento, os conflitos e os intercâmbios na conformação da comunidade étnica alemã no sul do país. Propõe o autor que o isolamento deva ser entendido como um instrumento para a afirmação e demarcação de diferenças que sempre foram criticadas, baseadas na da concepção de etnicidade como excludente do inventário de diversidades.

Estes sinais de identificação étnica foram, por exemplo, retomados ou recriados mais tarde, quando na década de 70 tem início o “revival” étnico de muitos grupos como os

italianos, os alemães, as comunidades negras, que passam a resgatar uma identidade que toma o étnico como marcador diacrítico. Fenômeno mundial foi especialmente importante no Brasil, onde as identidades étnicas sempre foram consideradas perigosas à unidade nacional.

Mombelli (1996), em estudo sobre os italianos no oeste de Santa Catarina, demonstra que a revitalização do étnico, antes considerado fora de moda, passa a ser motivo de orgulho em espaços públicos e privados. Os descendentes de italianos buscaram no passado o “ser italiano” e a “cultura italiana”. As pessoas se identificam não mais como colonos (os primeiros imigrantes), mas como empresários pertencentes à classe média e a Itália a que se reportam agora não é mais a Itália pobre, e sim parte da Europa, rica:

O resgate da identidade italiana provocou o reaparecimento das ‘festas típicas’, a criação e programas de rádio em dialeto, a revalorização da língua dos costumes e de práticas dos antepassados entre outras manifestações. O surgimento de inúmeras associações e grupos voltados para o resgate e a divulgação da cultura italiana, especialmente a partir de 1990 viabilizou um espaço institucional para organizar os interesses culturais e políticos da etnia (Ibidem, p.3).²¹

A etnicização de muitas identidades políticas como novos canais de expressão das identidades culturais e a redescoberta de raízes étnicas vem transformando o espaço público brasileiro e podem ser apontadas como indícios de que a ideologia da mestiçagem como ideologia de Estado deixa de existir no Brasil, de acordo com Costa (2002). Estas transformações não ocorrem somente no Brasil, mas em âmbito mundial, ampliadas pelo fenômeno da globalização que pôs em cheque os velhos conceitos de nação e possibilitou novas formas de pensar o local e o global.

Se no início do século XX a nação brasileira se configurava como uma brasilidade mestiça, culturalmente assimilacionista e politicamente integradora, atualmente muitas das manifestações culturais assim como atores sociais importantes no Brasil contemporâneo buscam a identificação étnica que os distinga da nação que os assimilou. Tratam, dessa forma, de exprimir o descontentamento com as desigualdades estruturais associadas ao processo de construção ideológica da nação mestiça.

Hoje há novos canais de expressão de identidades culturais e da redescoberta de raízes étnicas, que foram neutralizadas no período de vigência da ideologia da mestiçagem. Há evidências de um processo de pluralização cultural e política expresso em movimentos variados, destacando-se a etnicização de identidades políticas.

²¹ Ver também Savoldi (1998) sobre a retomada do processo da identidade italiana no sul de Santa Catarina.

Pode-se afirmar que intenso processo de constituição de novos atores políticos e de novas identidades sociais incluem além das identidades étnicas, a identidade etária, a identidade sexual, as identidades religiosas e as identidades regionais. Segundo Oliven (1999, p.82): “o que se verifica atualmente no Brasil é, em última análise, a redescoberta das diferenças”. Isto é especialmente importante no Brasil, pois sempre foi segundo Ribeiro (2000, p.22), um país “altamente diversificado - mas, ao mesmo tempo, comumente pensado de maneira homogeneizante (...)

Segato (1999), numa análise interessante, mostra que o Brasil se produziu dentro de um modelo de múltiplas interpenetrações, de forma sincrética. Nesta perspectiva, o Outro sempre foi contemplado, cada um dos grupos culturais não se contentou com um fragmento territorial, ou um lugar determinado, mas sim almejou impregnar e abarcar todos os outros, tudo isso se dando num conjunto de negociações. Para a autora:

No basta hablar de sincretismo para dar cuenta de los encuentros y fusiones típicos del modelo brasileño. Lo que hay aquí de más significativo es que, en él, la pluralidade continua estando presente y representada, pero, por um mecanismo multicultural muy peculiar que hace que cada unas de las culturas en contacto, a pesar de mantenerse precisa en tanto referencia, consiga, envolver, abrazar, impregnar con su presencia, tener un potencial de convocatoria o, simplemente, hacerse presente en una parcela mayor de la población que en un grupo social específico. Se preserva, así la dimensión referencial de la cultura, pero se pierde, en buena medida, la concepción emblemática territorializada, esencial, de la etnia como parcela de la nación. Se gana, indudablemente, la interrelación profunda, la identificación, la convivialidad posible entre los segmentos diversos de la población (Ibidem, 1999, p. 131).

Se atualmente a ideologia da mestiçagem modificou-se e não representa mais o caráter ideológico na construção da nação brasileira, é pertinente trazer a hipótese de que está vindo à tona os brasileiros “hifenados”, as “duplas lealdades”, o “estar aqui e o estar lá”, e não simplesmente o uniforme e o singular. Por que, afinal, a homogeneização da identidade cultural ou nacional jamais existiu, em que pese a todos os discursos ideológicos e políticos.

3.2 SER ÁRABE NO BRASIL

Conforme já visto o desenvolvimento do Brasil, seguindo a tendência dos demais países americanos, está baseado em grande parte nos imigrantes estrangeiros, que vieram “fazer a América”. É possível falar de imigração no singular se forem levadas em

conta as semelhanças nas motivações gerais para a saída e o recebimento de imigrantes, que fizeram parte de uma mesma estrutura de desenvolvimento econômico global e de transformações de caráter demográfico. No entanto, há que se concordar com Bassanezi (1995), que, fala em imigrações, no plural, se quisermos ver as especificidades, muito distintas entre as várias correntes migratórias que se dirigiram ao Brasil. Faremos um breve resumo dos principais segmentos que entraram no País para poder situar a imigração árabe no contexto imigratório,

A corrente imigratória portuguesa diferenciou-se das demais por ter compartilhado por três séculos uma história e por falar uma língua comum. Durante o período colonial, o fluxo português foi dirigido para as minas de ouro e diamante em Minas Gerais. Nas primeiras décadas do século XIX, foi estimulada a vinda de portugueses para atividades no setor terciário. Com a interrupção definitiva do tráfico de escravos, houve um ingresso maior de portugueses no comércio varejista das maiores cidades brasileiras (KLEIN, 1999). Os portugueses tenderam menos aos trabalhos agrícolas, do que os italianos, japoneses ou alemães. Dedicaram-se mais a atividades artesanais e serviços em geral, como o comércio (desde vendedores de água a condutores, sapateiros, caixeiros e negociantes), permanecendo como o mais urbano dos imigrantes (LEITE, 1999).

Os imigrantes portugueses sempre viveram as ambigüidades e contradições resultantes da inclusão e exclusão, tendo em vista fazerem parte das relações entre colonizador-colonizado, centro e periferia, ser português ou ser brasileiro, no contexto das várias ficções que foram sendo criadas, como a irmandade luso-brasileira, ora ressaltando as semelhanças, ora as diferenças (CAPINHA, 2000).

Atualmente Portugal é também um país de destino dos brasileiros, que passam a viver também essa ambigüidade, onde se esperava que fossem aceitos sem restrições em nome do passado que os unia. Crises diplomáticas importantes foram deflagradas envolvendo posturas do governo, intelectuais e governantes, cada qual com seus mitos e estereótipos (FELDMAN-BIANCO, 2001).

A imigração italiana revelou certas especificidades: a imigração familiar foi mais volumosa que nos demais países receptores, e Vêneto foi a região que mais forneceu imigrantes. Foi subsidiada tanto por fazendeiros quanto pelo governo brasileiro e dirigida especialmente para a organização da produção cafeeira, em que a mão-de-obra em grande número se tornava um imperativo para manter a política agrária calcada na grande propriedade e na agricultura de exportação (ALVIN, 1999).

Passada essa fase, a imigração não só teve seu número reduzido como sofreu alterações quanto à composição profissional. Diminuiu-se a proporção de trabalhadores braçais em favor dos operários e técnicos industriais. Muitos italianos radicados em São Paulo ingressaram rapidamente na classe de proprietários de terra, bem como nas atividades urbano-industriais, com participação significativa como operários no parque industrial paulista ou como proprietários de fábricas de pequeno porte.

Atualmente com a retomada do “resgate das origens”, muitos descendentes de italianos empregam esforços para obter a cidadania italiana, facilitando a ida de brasileiros para a Itália. O uso de sinais diacríticos importantes, antes deixados ao esquecimento, pelos descendentes, agora são acionados, num resgate da auto-estima e na valorização das origens italianas, servindo como pano de fundo para tentativas de conquistas emancipatórias e culturais, conforme observou Mombelli (1996) e Savoldi (1998).

A imigração alemã destacada por Seyferth (1999), Woortmann (1995) foi realizada por empresas colonizadoras, em projetos agrícolas baseados na pequena propriedade familiar e no objetivo de povoar terras consideradas devolutas, instalando no sul do país agricultores livres e europeus (brancos). O diferencial desta imigração e que a faz importante é ter-se constituído como imigração de colonização, em que a sua maioria se estabelece como colonos em áreas pioneiras, construindo uma sociedade inteiramente diversa da nacional. Nenhuma outra etnia se concentrou em áreas tão homogêneas, concorrendo para modificar a estrutura fundiária e a vida dos estados onde se estabeleceu. O “isolamento étnico” foi um fenômeno sem equivalente na imigração do Brasil, ocorrendo principalmente no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina. Tramontini (1999) e Seiferth (1998) tratam exaustivamente dos debates quanto à questão étnica envolvendo os alemães e sua integração à vida nacional, que, apesar de toda a repressão do Estado Novo, não perdeu de vista seus valores e suas instituições comunitárias identificadas com a germanidade.

Diferentemente das demais imigrações, a imigração japonesa foi totalmente dirigida, subsidiada e estimulada por ambas as pontas, Japão e Brasil. O governo japonês desempenhou um papel relevante para o sucesso desta imigração. Portanto, diferencia-se das outras por se estruturar sobre uma cadeia de relações montada a partir do topo da estrutura estatal japonesa até chegar aos imigrantes no Brasil (SAKURAI, 1999) Em relação às demais iniciou com relativo atraso, somente a partir de 1908, com mais curta duração e de menor volume. Tiveram dificuldades de se adaptar ao estilo do trabalho nas fazendas de café e partiram por volta dos anos 20, para a formação de núcleos coloniais, ativando a “marcha para o Oeste”, desbravando e ocupando o interior de São Paulo e norte do Paraná. A partir da

Segunda Guerra Mundial, observou-se um movimento da população japonesa para a capital paulista e arredores, diversificando sua atividade ocupacional, ingressando na universidade e desenvolvendo com sucesso a produção e comercialização de produtos hortifrutigranjeiros.

Após este breve resumo das principais correntes imigratórias que desembarcaram no Brasil, especial atenção terá a imigração árabe. A história desta corrente imigratória foi alvo de muitos estudos. Um dos pioneiros foi Knowlton (1961), bem como oriundos da própria etnia como Safady (1972), Jafet (1947), Hajjar (1985) e acadêmicos contemporâneos como Truzzi (1997,1999), Mott (2000), Lesser (1999) para citar alguns. A intenção aqui é apresentar tão somente um breve resumo.

A imigração árabe, especialmente sírios e libaneses, teve como característica principal, se comparadas com as demais correntes imigratórias destacadas nos parágrafos anteriores, o fato de ter ocorrido sem agenciamentos ou empresas envolvidas, denominada portanto, de imigração espontânea. Foram na sua maioria indivíduos do sexo masculino que deixaram seu país de origem motivados por encontrar melhores condições de vida e com a determinação de retorno. No entanto, não se pode afirmar que essa imigração foi efetuada somente a partir de um caráter individual e espírito aventureiro, pois que, embora viessem sós, estavam apoiados numa base familiar importante. O exemplo bem sucedido de alguns pioneiros estimulou a emigração. A oportunidade de fazer dinheiro em pouco tempo e numa quantia muito superior à média local exerceu profundo impacto nas aldeias. Desta forma, as famílias passaram a planejar o envio de seus filhos temporariamente, como forma de resolver suas dificuldades financeiras. Como diz Truzzi (1999:318): “a imigração síria e libanesa é formada por indivíduos comprometidos com laços familiares, dedicados ao atendimento de prioridades deixadas na terra natal.” Imigrantes considerados a princípio não-brancos e não-negros que estabeleceram suas estratégias de interação, embasadas numa identidade construída a partir do contexto específico, ou seja, de forma situacional, criaram espaços dialéticos de negociações com a identidade nacional. (LESSER, 1999)

Como fluxo imigratório, de acordo com Hajjar (1985), foram duas etapas: a primeira que vai de 1860 a 1870 e a segunda de 1945 até os dias atuais. Na primeira etapa, durante a presença do império turco-otomano, grande é imigração de cristãos, principalmente do Líbano, que não contavam com a presença de um “Estado oficial” para proteger e orientar seus imigrantes. São neste momento denominados turcos, depois sírios, mais tarde sírio-libaneses.

Mott (2000) aponta que no Império Otomano de fé islâmica, as comunidades cristãs da Síria e Líbano e Egito sofreram várias perseguições, dentre elas o massacre de 1860.

Com a extensão do serviço militar obrigatório aos cristãos em 1909 e a condição em que viviam no Império como cidadãos de segunda classe resultou na emigração em maior número de cristãos.

A segunda etapa migratória conta com cidadãos que consideram-se em sua maioria árabes e a causa árabe como sua “causa nacional”, mesclando-a com a questão Palestina ou a questão libanesa. Receberam influências das lutas político-religiosas da região, e a presença de consulados e embaixadas os liga aos seus diferentes Estados (HAJJAR, 1985).

Para Truzzi (1997), as razões que provocaram o fluxo migratório de sírios e libaneses em direção não só ao Brasil, mas a outros países da América do Sul, estão vinculadas, de maneira geral, a fatores de natureza econômico-demográfica que desagregaram a economia de subsistência, anteriormente estabelecidas em torno de aldeias quase auto-suficientes e pouco integradas entre si. O crescimento urbano deslocou as plantações de subsistência, e a indústria têxtil, doméstica, não resistiu à competição de produtos importados. Outro fator destacado foi a combinação entre crescimento populacional e estrutura agrária (com solos semi-desérticos, que estabelecia limites à incorporação de filhos e suas famílias nas propriedades rurais, incentivando os mais jovens a emigrar. Por último, destaca as motivações de ordem político-religiosa pela desagregação do Império Turco-otomano ou por disputas fomentadas entre facções religiosas.

Ainda que na terra de origem a dedicação ao comércio não tenha sido tão marcante, a maioria dos que chegaram era agricultores de pequenas propriedades ou artesões. O fato é que o comércio passou a ser a marca registrada desses imigrantes, a singela figura do mascate seu símbolo. Truzzi (1999) busca explicação no contraste entre as características da estrutura rural agrária da terra de origem e as do Brasil. Os imigrantes embora pertencentes a pequenas famílias de agricultores, depararam-se em São Paulo com um sistema de lavoura diferente. Não tinham recursos para adquirir terras, assim teriam que se fixar como colonos assalariados e após pelo menos duas gerações conquistar o acesso à terra. Por serem solteiros, a maioria havia emigrado com o desejo de retornar à terra de origem, o que os motivou a exercer uma atividade que os mantivesse na condição de trabalharem por si próprios. A vocação comercial foi a resposta encontrada, a mascateação o negócio que deu certo. Há fortes indícios de que o comércio prestamista de bens de consumo para indivíduos de baixa renda tenha sido introduzido no Brasil pelos mascates-imigrantes sírios, libaneses e judeus.

Mott (2000) ressalta que embora, o comércio já fosse em parte exercido também por imigrantes portugueses e italianos, a mascateação foi a marca registrada da imigração árabe porque completamente alterada por eles. O trabalho inicial com miudezas e

bijuterias, com o tempo se expandiu para armarinhos, lençóis, roupas, encerrando as mudanças que vão do comércio varejista, atacadista ou industrial. A novidade foi o sistema de crédito, da barganha, buscando alta rotatividade nos estoques, inauguração do sistema de liquidações, reinvestimento no próprio negócio e dedicação maior às necessidades dos consumidores.

Por serem solteiros e com o forte desejo de retornar à terra natal, com uma quantia em dinheiro importante, os primeiros imigrantes não hesitaram em optar por uma atividade que os mantivesse na condição de donos do seu negócio, e não como operários ou colonos, e como vieram sem capital, a mascateação era o negócio ideal. Esta vocação comercial, diz Truzzi (1999), permitiu ao adentrar na zona rural em busca de fregueses, constituir uma base espacial importante, espalhando-se pelo interior e mantendo-se rigidamente no papel de comerciantes, não assumindo nenhuma outra ocupação tipicamente urbana.

Grün (1999) destaca que, embora judeus, árabes e também os armênios se assemelhassem na dedicação à mascateação e posteriormente ao comércio e à indústria, há entre eles uma diferença importante. Diferentemente dos sírios e libaneses, a tendência geral dos judeus (e armênios) foi o reagrupamento da colônia em comunidades numericamente consistentes nas principais cidades do Brasil. Uma explicação está na dimensão do contingente judaico, estimado em 10% sobre os árabes, tornando a vida comunitária difícil se o grupo estivesse disperso por muitas localidades.

As estatísticas da Imigração Brasileira de 1880 a 1969 mostram que, enquanto portugueses representavam 31% das migrações, italianos 30%, espanhóis 14%, japoneses 5%, alemães 4% , os imigrantes do Oriente Médio totalizavam somente 3% e iniciaram sua entrada no Brasil a partir do período de 1890 (LESSER, 1999, p.8)²². Dos 4 milhões e 500 mil imigrantes que entraram no Brasil entre 1872 e 1949, 400 mil eram asiáticos, árabes e judeus.

Iniciando a imigração de sírios e libaneses em 1889, começou a avolumar-se às vésperas do século XX e atingiu seu auge no pré-guerra. Os censos nacionais de 1920 e de 1940 forneceram dados que revelam a supremacia de São Paulo no recebimento de sírios-libaneses, registrando que 40% dos “turcos-asiáticos” do Brasil (quase 20 mil indivíduos) estavam nessa Capital e constituíam a quinta etnia mais volumosa do estado (TRUZZI, 1999).

²² Na categoria Outros, consta 13%. A categoria Oriente Médio é uma denominação ampla podendo de acordo com determinado momento designar grupos diferentes. O autor nota que até 1903 oficialmente aparece somente a categoria sírios e turcos. Em 1908 egípcios e marroquinos foram acrescentados. Mais tarde algerianos, armênios, iraquianos, palestinos e persas. Em 1926 aparece pela primeira vez, a categoria libanês. E, em 1954, aparece iranianos, israelenses, jordanianos, turcos e árabes.

Concomitante com a imagem de comerciantes bem sucedidos, que ocuparam um espaço no Brasil, adentrando outros ramos além do comércio, como a indústria e a política²³, os imigrantes sírios e libaneses conviveram com certos preconceitos. Os “turcos”, como eram chamados, eram considerados pouco abertos a novas relações na terra de acolhida, pouco se misturavam, optando por importar a futura esposa do seu país de origem, sua cultura de sociabilidade era desenvolvida em clubes e associações. Mesmo sendo majoritariamente cristãos, não eram católicos e mantinham residências próximas no centro das cidades. Como menciona Hajjar (1985), a expressão mais dolorosa para os árabes era “turco de prestação”.

No entanto, esses imigrantes, alvos dessa identidade marcante e difícil de ser anulada, encontraram a solução: transformá-la em atributo positivo. O símbolo do mascate, hoje, é uma espécie de mito fundador da etnia. A memória longínqua desse antepassado está sempre viva nos discursos dos imigrantes. Segundo Gillis (1994), a memória é altamente seletiva, descritiva, servindo a interesses particulares e posições ideológicas específicas.

Ferreira (1999), em interessante trabalho, destaca os discursos de três intelectuais sírios e libaneses (Nami Jafet, Tanus Bastani e Jorge Safady) sobre a construção de uma identidade no Brasil, ressaltando que eles falam na abnegação e humildade do mascate, na força de vontade e labor dos imigrantes, na família com padrões morais que encaminha os filhos ao amor à pátria de acolhimento e na idéia do perseguidor do progresso, o símbolo da civilização.

A autora destaca que nas primeiras décadas do século a tônica dos discursos era a necessidade de colocar a importância da imigração árabe em pé de igualdade com as demais imigrações em geral consideradas mais desejadas. Na década de 40, com o nacionalismo, o importante era respaldar essa imigração dentro dos moldes de conformidade com a configuração de uma nação brasileira. Já na década de 70, o regime militar manteve um policiamento nas condutas individuais e grupais. O denominador comum dessa busca de identidade pautou-se sempre por um apelo ao povo que não rivalizava com os elementos nacionais, sendo destacada a facilidade com que se assimilavam a qualquer ambiente.

²³ Modelo este também visto na Argentina (VITAR,2000) ao contrário de outros países como o Peru. A inserção dos libaneses no Peru analisada por Cucho (1997) teve o contraponto da rígida aristocracia “criola” de ascendência espanhola que não via com bons olhos os novos ricos de origem estrangeira. Ao contrário dos libaneses em São Paulo raros são os que adquiriam grandes fortunas. Também no aspecto político, não se destacam se comparados aos libaneses da Colômbia, Equador, Argentina ou Brasil. Os “criolos” os consideram como mais uma etnicidade, ou seja, não deixam de ser vistos como vistos estrangeiros.

Os sírios-libaneses souberam, portanto, aproveitar a imagem de comerciantes e perseguiram uma trajetória de sucesso, fundando associações culturais e assistenciais, escolas, clubes e jornais, embrenhando-se a partir da segunda geração para o campo da política e de carreiras liberais. Apesar da existência das dissensões e rivalidades internas (entre sírios e libaneses), esses imigrantes tiveram suas novas identidades reafirmadas na esfera familiar e reelaboradas pelo trabalho: “entenderam rapidamente que a verdadeira integração numa sociedade como a brasileira teria de passar necessariamente pela mobilidade econômica e social” (TRUZZI, 1999, p.350) E foi o que fizeram, mantendo e mobilizando a identidade étnica para alavancar na escala econômica e social de forma eficaz.

O sentimento, portanto, desses migrantes de "ser diferente" mas também "ser igual" foi particularmente experienciado em solo brasileiro, onde manipularam e modificaram o sistema, tornando-se rapidamente parte integral da moderna nação brasileira inclusive porque também modificaram a história de como esta nação foi imaginada e construída:

The sense of being different yet similar was particularly noticeable among the non-Europeans who stood to gain the most by embracing both as imagined uniform Brazilian nationality and their new postmigratory ethnicities” (LESSER, 1999, p.2).

Essa etnicidade trazida à tona pelos imigrantes foi sendo construída de forma sempre situacional e de forma alguma imutável, como identidade primordial. Os imigrantes e seus descendentes em muitos momentos puderam abraçar mais sua “libanidade” ou "palestinidade" do que a “brasileiridade”, no entanto a etnicidade de cada grupo sempre esteve ligada com o nacionalismo brasileiro, tornando a identidade bastante fluida, na medida em que estava sempre sendo negociada, não importa em qual nível: cultural, social, religioso ou econômico. No dizer de Lesser (ibidem, p.75):

Ao contrário, muitos deles (migrantes) freqüentemente negociam incessantemente entre sua própria cultura e a cultura regional da sociedade que os acolhe. Desta forma, termos como "imigrante" e "brasileiro" assumiram uma fluidez importante no campo das negociações das identidades, porque aplicáveis aos residentes e aos em potencial e também àqueles que nasceram dentro e fora do Brasil.

3.3 A IMIGRAÇÃO ÁRABE EM SANTA CATARINA

A trajetória da imigração árabe em Santa Catarina segue o mesmo percurso da imigração árabe em solo brasileiro. No entanto, a historiografia dessa imigração em solo catarinense é pouco extensa. Isso se deve especialmente ao fato de que numericamente a imigração árabe é significativamente menor que a registrada para os contingentes de alemães e italianos que entram no Estado. Os autores em geral dirigem seus olhares para as principais correntes migratórias, reservando pouca atenção para os sírios e libaneses, encontrados somente na categoria “Outros”, em uma rápida menção aos sírios, turcos, libaneses, poloneses, holandeses, romenos, ucranianos, suíços, gregos e judeus (LAGO, 1965; SANTOS, 1995).

No entanto, a pouca literatura existente confirma o fato de os imigrantes árabes embora sejam reconhecidos como grupo étnico com sinais diacríticos que os diferem dos “brasileiros” e dos demais grupos de imigrantes, entraram de imediato no conjunto de práticas e negociações que facilitaram a cada dia sua inserção ao estilo de vida brasileiro, da forma como era pretendida pela ideologia nacional do momento, pela assimilação. Embora façam parte dos imigrantes considerados não-brancos, como alerta Lesser (1994), estavam provando a cada dia que poderiam seguramente ser definidos na categoria dos imigrantes assimiláveis, como ressaltou Ramos (1996). Razão porque que os historiadores de maneira geral procuram contemplar a migração árabe no Estado, ressaltando invariavelmente a importância de sua contribuição para o desenvolvimento do local, evocando com unanimidade a vocação comercial desses imigrantes e seus descendentes e destacando a característica considerada principal desta etnia: sua capacidade para o trabalho e para a assimilação (PIAZZA, 1988; CABRAL, 1979; REITZ, 1988; ALVES, 1998).

A dificuldade de obter dados é explicada, conseqüentemente pela: “rápida assimilação do árabe por nossa sociedade”, afirma Boabaid (apud MELLO, 1991, p.117). Atitude acionada prioritariamente pelo emblema do trabalho²⁴ personificada na figura do mascate. Mito este que resgata a capacidade e a coragem do indivíduo que sai sozinho de sua terra natal adapta-se aos costumes brasileiros, vence todos os tipos de obstáculos e finalmente sai vencedor. Hoje não é mais mascate e sim dono de uma loja, ou de uma indústria, participando da vida política social local, regional e federal.

Os primeiros imigrantes árabes chegam em Santa Catarina acompanhando o ingresso dos árabes no Brasil, ou seja, no decênio 1871-1880 (fim do Período Imperial), com

²⁴ Em outros grupos étnicos como italianos e alemães também aparece a relação simbiótica assimilação-trabalho como um valor fundamental que se opõe aos Outros, no caso “brasileiros”. Ver no caso dos italianos (MOMBELLI, 1995; SAVOLDI, 1998) e alemães (SEYFERTH, 1999; WOORTMANN, 1995).

picos importantes perto das duas Guerras Mundiais. As causas para essa imigração citadas por Piazza (1988) são as mesmas citadas anteriormente no contexto de Brasil: a pobreza da Síria e do Líbano, falta de oportunidade na terra natal, problemas político-sociais, conjuntura de dominação turco-muçulmana sobre minorias cristãs e os desejo de enriquecimento rápido, a busca do “El Dorado”.

A fixação no Estado seguiu algumas rotas definidas. Inicialmente situaram-se nas áreas portuário-marítimas como São Francisco, Porto Belo, Tijucas, Florianópolis, Itajaí, Laguna vindo diretamente para cá ou tendo estado primeiro em outros portos como Rio de Janeiro, Santos, Paranaguá ou antepostos como Joinville. Em seguida, houve a penetração para o interior, instalando-se em cidades servidas por ferrovias como: Blumenau, Jaraguá do Sul, Mafra, Porto União, Caçador, Canoinhas, Tubarão, Criciúma, Araranguá, e mais tarde penetraram em outras frentes pioneiras para outros espaços do Estado (PIAZZA, 1983).

O comércio é a atividade principal e identificadora deste grupo, exercida de forma autônoma e no contexto urbano. Cabral (1979) aponta que os jornais de 1857 em diante já registram notícias dos numerosos ambulantes que mascateavam de porta em porta. O autor comenta que mais tarde ocorreu uma verdadeira “invasão” dos árabes, sírios, libaneses e que na sua maioria eram conhecidos apenas por “turcos”, fazendo o negócio à maneira oriental. O autor explica todas as sutilezas do ato de negociar, relatando a dura vida de sol a sol desses homens destemidos. Ao final do texto, conclui: “Com o tempo, esses nômades se fixaram – e o resto a gente já sabe. Tomaram conta...” (1979, p.341).

Além da tradicional "contribuição árabe" em nosso Estado, com destaque para as atividades comerciais, alguns autores percebem outras características: “a força da tradição cultural humanista do libanês baseada no ensino em inglês e em francês” (PIAZZA, 1988). O uso da língua árabe na família permaneceu dentro da família, pelo menos inicialmente e a língua portuguesa foi usada no relacionamento com o público (SACHET & SACHET, 1997). A persistência da alimentação tradicional foi mantida inclusive “com temperos exóticos” (1988) obtidos com a importação de produtos do país de origem (REITZ, 1998). Outra característica é o desejo de voltar à terra natal, de acordo com a situação econômico-financeira (PIAZZA,1988).

Especialmente interessante é a constatação quanto à assimilação via contatos interétnicos. Os autores divergem. O chamado processo “aculturativo” muito esporadicamente começa no casamento, conforme afirma Piazza (1988, p.232): “poucos dos que ao imigrar se casam com luso-brasileiras; predominantemente o fazem com suas ‘patricias’, ou então, casam ao imigrar, ou ainda, voltam para escolher um esposa e se casar.” Para Boabaid (apud

MELLO,1991) ao contrário houveram sim casamentos mistos. O autor chama a atenção para o fato de que ao contrário de imigrantes de outras nacionalidades, não se formou entre os árabes os chamados “quistos étnicos”. Motivos talvez não faltassem: o abandono com que esses pioneiros se encontravam, vindo sozinhos e só mais tarde trazendo a família, dificuldades de toda sorte, falta de apoio das autoridades locais ou mesmo do seu país de origem. No entanto, a ampla aceitação por parte dos brasileiros e das brasileiras através do casamento, a exigência do uso da língua portuguesa na atividade comercial e a religião comum foram, segundo o autor, fatores que impediram a segregação.

Constata-se que a atividade econômica da imigração árabe, juntamente com os judeus e os gregos, por ser essencialmente urbana, sem ligação com a fixação na terra, traz como consequência a não fundação de colônias enquanto espaço geográfico. No entanto o fato de não fundarem colônias no sentido como conhecemos entre os alemães e italianos, não quer dizer que não vivam de acordo com uma própria. Como ressaltam SACHET & SACHET (1997:119), apesar de não viverem em colônias geográficas: “vivem em situação de colônia cultural, quer no bairro em que residem ou na rua em que reúnem suas lojas, quer nas formas de pensar e de agir diferentes do nacional brasileiro, ou do filho de outros imigrantes”.

Os autores citados de maneira geral teceram considerações muito breves sobre a imigração árabe em Santa Catarina. Localizam os locais de procedência, mapeiam o espaço geográfico no estado e nas cidades e destacam a atividade comercial como marca registrada. Chama a atenção que em nenhum momento fazem referência à questão religiosa, bem como não contextualizam uma posterior imigração árabe- muçulmana.

A tônica principal é a assimilação, tanto manifestada pelos autores que são de origem árabe como os demais, a idéia é de que este grupo como um todo não teve problemas para se “integrar” ao contexto brasileiro e catarinense. Inclusive a falta de dados sobre esta imigração é explicada pela rápida assimilação do árabe por nossa sociedade. Um discurso de identidade étnica, por exemplo, com suas construções, negações e negociações não é trazido por esses autores. Talvez represente uma ameaça, é como se nada pudesse alterar a imagem da contribuição árabe na construção da nação brasileira e catarinense por extensão, olhadas sob a ótica da ideologia assimilacionista.

Carvalho (2002), chega a conclusão que os imigrantes sírios e libaneses que imigraram para Florianópolis entre 1910 e 1950, estavam de fato imbuídos dessa noção assimilacionista, e que, sinais diacríticos outros que não a culinária árabe permaneceram. Esta sim se manteve na mesa dos descendentes, conferindo-lhes a autenticidade necessária, que os permite serem reconhecidos como de origem e diferenciarem-se dos Outros.

Sobre a imigração árabe de religião muçulmana não há nenhum registro ou estudo. Em virtude do silêncio, fazem-se necessárias ainda que de forma breve, algumas informações sobre a imigração árabe-muçulmana no continente latino-americano.

3.4 A imigração árabe-muçulmana na América Latina e Brasil

A vinda do Islã à América Latina aconteceu, segundo Delval (1992) em relevante e exaustivo trabalho sobre a propagação do Islã em continente americano, através de muçulmanos de diversas origens: européia, africana, indiana, indonésia e árabe²⁵. Miticamente tem sido atribuído ao Islã um papel na descoberta do Novo Mundo: são os marinheiros muçulmanos que conduzem os descobridores portugueses e espanhóis. Os muçulmanos de origem européia, os andaluzes (mourous), vão para ao novo mundo declarando sua fé islâmica, porém, com o período da inquisição católica, milhares foram conduzidos às fogueiras. Os demais imigrantes espanhóis que vieram tiveram influencia da cultura árabe-muçulmana, o que fica visível na arquitetura das construções e monumentos, o chamado estilo mediterrâneo (HAJJAR, 1985).

²⁵ Faz-se necessário uma diferenciação entre ser árabe e ser muçulmano. Nem todo árabe é islâmico, embora o árabe seja o idioma de seu livro sagrado o Alcorão. Os árabes são numericamente minoritários no mundo islâmico Segundo Muñoz (1998), o fato de que os países árabes são majoritariamente muçulmanos são significa que o mundo islâmico se reduz a eles, nem todo árabe é islâmico, como tampouco o padrão cultural árabe e a língua árabe são comuns a todos os países islâmicos. No entanto, existem importantes conexões entre as entidades e por isso é comum a associação entre árabe e Islã. O árabe esteve vinculado ao Islã por dois motivos principais: o islã nasceu na Arábia, e a língua árabe é a língua da revelação divina. Durante séculos a civilização e o império árabe estiveram centralizados em regiões árabes (Meca, Medina, Damasco, Bagdá, Cairo) e governados sob autoridade de um califa. O mundo árabe atual encontra-se dividido em quatro conjuntos regionais. O primeiro é o que integra a península arábica, berço do Islã, o segundo os países do vale do Nilo, com o Egito e o Sudão. O terceiro, o crescente fértil, com a palestina, Líbano, Jordânia, e o quarto *Magreb*, ocidente árabe, com países como Argélia, Marrocos, Líbia e Tunísia. A expressão “nação árabe” responde também a todo este mundo, mas com conotações ideológicas que remetem a utopia pan-arabista concebida nos anos 50 e 60, e ainda que faça parte de alguns discursos oficiais, a noção de nação árabe entrou em crise a partir de 1967. Por outro lado, a noção de mundo islâmico é muito maior geográfica e culturalmente, dado que junto à área árabe existem outras partes onde o elemento muçulmano convive com uma grande diversidade de substratos étnicos, culturais e lingüísticos. O mundo islâmico se estende entre o Atlântico e o Pacífico, do Saara ocidental e a Indonésia, Filipinas e China. Ou seja, o mundo islâmico se prolonga além do mundo árabe, para o mundo turco (Turquia e as repúblicas da Ásia Central), a área iraniana (Irã, Afeganistão e Paquistão), a área índia (Bangladesh, Índia, Sri Lanka e Nepal), a área malaia (Indonésia, Malásia, Birmânia, Camboja, Filipinas, Singapura, Tailândia, Vietnam), área chinesa (China Popular, Mongólia, Taiwan e Japão) e área da África sub-saariana, todos islamizados em tempos e formas distintos. Nota-se que Irã, Paquistão, Indonésia e Malásia são os quatro maiores países islâmicos não-árabes (LINHARES, 1982). À parte desta noção geográfica de mundo islâmico, está a noção cultural-religiosa de caráter extra-territorial representada pelo conceito islâmico de UMMA, comunidade a que pertence todo muçulmano onde quer que ele esteja. A palavra *Umma* conota, através da noção de “madre” (*um*), o conceito de uma comunidade-matriz (portadora de todos os valores religiosos que antecipam de alguma maneira o reino de Deus na terra). Todos os muçulmanos têm o sentimento de pertencer a uma mesma e única comunidade: a *Umma*, instituída por Deus através de seu Profeta. (SALGADO, 1999)

Os muçulmanos de origem africana chegam no século XVI como escravos provenientes de diversos lugares: os mandingues, peols e haoussas da África Ocidental, os daomés e yorubas do Golfo do Benin, os bantos da Angola e Moçambique. A maioria dos muçulmanos, porém, não puderam manter sua fé por muito tempo, sendo dispersados e isolados uns dos outros e de seus descendentes, e, por não conseguirem manter uma comunidade e desenvolverem sua fé, foram aos poucos se convertendo ao cristianismo ou a outros credos.

A presença árabe no Brasil é destacada por Gilberto Freyre (1963), no clássico “Casa Grande e Senzala”, ressaltando a partir do Brasil Colônia a influência/presença dos árabes, participando na cultura em formação. Duas foram as principais formas desta presença: uma, no que convencionalmente denominou-se “influência moura”, que atingiu todo o sul da Europa. Freyre (1963:263) comenta: “foram essas populações – os moçárabes – gente impregnada da cultura e mesclada do sangue invasor, que se constituíram no fundo e no nervo da nacionalidade portuguesa”. O autor descreve todas as contribuições dos árabes para a cultura portuguesa e conseqüentemente para o Brasil. Outra forma da presença árabe foi notada pelo autor no que se refere ao Islã e sua influência “nas casas-grandes”, através do contingente de população vinda do Sudão durante o processo da escravidão.

No Brasil no período colonial, também uma parte dos escravos denominados sob o termo genérico de malês, eram muçulmanos. Estavam principalmente na região de Salvador, e participaram em inúmeras revoltas contra a escravidão, desde o ano de 1807. A mais importante insurreição urbana de escravos foi realizada pelos malês e aconteceu em 1835, provocando reações drásticas da elite e do Estado (RODRIGUES, 1988).²⁶ Naquele momento, mediante ato normativo de exceção, as garantias constitucionais foram formalmente suspensas para o que gozavam do *status* de brasileiros, e, iniciou-se o processo de perseguições e deportação de africanos libertos. Ocorre neste período o fenômeno de regresso à África, quando famílias africanas e afro-descendentes retomam o caminho como alternativa à hostilidade (VIDA, 2001) Aqueles que aqui permaneceram perdem as tradições muçulmanas em virtude do envolvimento com outras religiões africanas e não subsiste hoje nenhum dado desta presença africana muçulmana.

Com a abolição da escravatura nas Américas, os países de possessão britânica como Guiana, Trinidad e Jamaica recrutam trabalhadores indianos em países como Ilhas Maurício e Ilhas Fidji dentre eles cerca de 16% eram muçulmanos. Essa presença permanece

²⁶Sobre a revolta dos Malês ver também Reichert (1966, 1967).

até hoje. Paralelamente, a colônia holandesa da Guiana trouxe trabalhadores javaneses em sua maioria muçulmana. E, mais tarde, a partir da segunda metade do século XIX, surgem os imigrantes vindos do Oriente Médio, principalmente do Líbano, Síria e depois da Palestina e especialmente para América Latina. A opressão otomana, os conflitos religiosos, a ruína das atividades artesanais e a questão da divisão de terras foram os principais motivos dessa onda imigratória. Eram majoritariamente cristãos, sendo que mais tarde, após a Segunda Guerra Mundial, devido aos conflitos árabe-israelenses, a vinda de muçulmanos torna-se mais expressiva. No Brasil e na América do Sul, a influência muçulmana inicia-se com a via européia e africana que não deixaram traços, e posteriormente a imigração árabe com todas suas fases foi a forma mais expressiva da entrada da religião muçulmana no continente latino-americano.

Atualmente no Brasil algumas publicações jornalísticas fazem referência a uma fração do Islã, denominado Islã Negro que tem como porta-voz uma ex- militante feminista muçulmana vinculada ao movimento negro seguindo o padrão de luta dos negros americanos²⁷. No Brasil a comunidade islâmica estudada por Montenegro (2002), no Rio de Janeiro, afirma que o grupo considera o Islã Negro um movimento social não islâmico e racista. Consideram que a Nação do Islã se apoderou do jargão do Islã quando na realidade trata-se de uma organização que pouco tem a ver com o “islã verdadeiro”. A comunidade diz que não pode ter um islã negro assim como não pode ter um islã branco, mas apenas um islã único.

Quanto a dados estatísticos sobre a população muçulmana no Brasil são bem escassos. Um trabalho interessante foi realizado por Waniez e Brustlein (2001) com os dados do censo de 1991 pelo IBGE. Ainda que os dados apresentados não façam uma separação entre muçulmanos com origem estrangeira ou com ascendência estrangeira e os brasileiros convertidos a pesquisa apresenta um perfil sócio-econômico interessante.

De acordo com o censo pesquisado, o total de pessoas que se declararam muçulmanas no Brasil não atingiu 25 mil habitantes. Em Santa Catarina, 463 pessoas se declararam muçulmanas²⁸. O baixo número encontrado no censo é explicado pelos especialistas islâmicos devido ao fato de que, em geral, nas pesquisas os muçulmanos são

²⁷No EUA o movimento denominado Nação do Islã foi fundado por Malcom X na década de 60, liderado depois por Elijah Muhammad e atualmente por Louis Farrakhan que dirige a comunidade negra norte-americana e objetiva lutar pela ampliação dos direitos civis. (PINTADO, 1999)

²⁸A título de comparação 4,3 milhões declaram-se Católicos Apostólicos; 419 mil, Igreja da Vida; 259,7 mil Evangélicos Luteranos; 233,2 mil Assembléia de Deus; 44 mil Espíritas; 704, Candomblé; 462, Judaísmo; de acordo com o último censo do IBGE.

agrupados na categoria *Outros*. O consenso hoje entre os pesquisadores é de que o mais provável é que os muçulmanos sejam atualmente cerca de 200 mil no Brasil. A Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo diverge e calcula em um milhão o número total de muçulmanos no Brasil.

Os dados dos autores acima apontam que mais de um quarto dos muçulmanos residentes no Brasil não possuem nacionalidade brasileira e para 12,6% deles a nacionalidade brasileira resulta de naturalização. A predominância dos locais de nascimentos das pessoas naturalizadas ou estrangeiras mostra em primeiro lugar o Líbano, depois a Síria e Israel. Mantém, portanto, uma continuidade dos movimentos migratórios “tradicionalistas” do Oriente Médio com o fato novo da imigração originária da África, representando 2,5% dos naturalizados contra 5,8% dos estrangeiros²⁹.

A população muçulmana é majoritariamente urbana com predomínio masculino (59,5% contra 49,4% para o conjunto dos brasileiros). O nível educacional é mais elevado do que o conjunto da população urbana. A proporção de pessoas alfabetizadas é alta, ainda que um terço dos muçulmanos não tenha concluído ciclo algum, a taxa daqueles que possuem o nível superior é de 13,5% contra 4,8% da população urbana brasileira.

A atividade comercial representa a ocupação de quase 60% da população muçulmana, seguindo o setor de prestação de serviços com apenas 10,4%. Ressalta-se que 40% são empregadores. As pessoas que trabalham com um sócio ou uma pessoa não remunerada atinge, em relação aos muçulmanos, o dobro da proporção da população urbana (7,7% contra 3%). Cerca de 28% trabalha em estabelecimentos com mais de 10 empregados e 38,9% em locais com menos de 10 empregados, e aqueles que trabalham sozinhos somam 22,9%, ou seja, o perfil majoritário é do muçulmano como comerciante independente ou patrão de uma empresa que emprega menos de 10 pessoas. Quanto aos rendimentos, apresentam vantagens em relação à população brasileira, assim a faixa máxima de 10 salários mínimos é cinco vezes mais elevada. É pequena a proporção de muçulmanos pobres, pois apenas 13,7% deles recebem um salário mínimo ou menos, contra 55,7% da população urbana.

Com relação à distribuição geográfica nota-se uma distribuição desigual entre os estados brasileiros. São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul apresentam os maiores contingentes, porém estão presentes em todos os estados da federação além do Distrito

²⁹ Os dados da Polícia Federal de Santa Catarina, solicitados pela pesquisadora em 2004, apontam as seguintes nacionalidades em solo catarinense: a) provenientes de países árabes: Líbano com 210 pessoas, Jordânia com 120, Irã com 53, Egito 17, Iraque 15, Israel 9, Palestina 9 e Marrocos 5; b) os provenientes de países africanos: Angola com 76 pessoas, Cabo Verde 30, África do Sul, 23 e Zaire, 1.

Federal. Os muçulmanos encontram-se, sobretudo, em São Paulo e região metropolitana, principal área de imigração no final dos séculos XIX e XX, bem como em algumas localidades do interior do estados. Além dessa área, a importância em cidades de fronteira voltadas para os países do Mercosul, Foz do Iguaçu, Uruguaiana e Chuí. Finalmente a presença também nas capitais, como Porto Alegre, Curitiba e Rio de Janeiro, assim como na capital federal. Em Santa Catarina os dados do IBGE apontam uma população de 559 pessoas que se declaram muçulmanas.

O conjunto de todos esses fatores de diferenciação econômica e espacial, concluem os autores citados, faz dos muçulmanos no Brasil um grupo social particular, pequeno em números, mas bastante ativo nas camadas sociais superiores da população.

Feito este “mapeamento” da imigração árabe no Brasil com as considerações a respeito da inserção desta migração no contexto brasileiro e brasileiro e destacando a peculiaridade da questão religiosa, conforme vimos pouco estudada, prosseguimos nossa reflexão sobre os palestinos e libaneses muçulmanos em Florianópolis, que à luz do que foi exposto e com base na etnografia realizada nos possibilita perceber a trajetória do grupo e identificando três momentos distintos.

3.5 OS ÁRABES MUÇULMANOS EM FLORIANÓPOLIS

Ser árabe muçulmano no Brasil, portanto, significou até pouco tempo atrás permanecer na esteira da imigração árabe cristã, mais conhecida e mais antiga. O diferencial, a religião islâmica, foi vivida somente no âmbito privado.

A perspectiva assimilacionista contribuiu para que a imigração de árabes muçulmanos a partir da década de 60, mesmo com o diferencial de não serem cristãos, mantivesse e valorizasse os sinais de “aceitação” e “integração”. A memória coletiva do grupo árabe muçulmano mantém e recria o discurso assimilacionista, que exalta a importância do imigrante na formação da nação brasileira e a receptividade dos brasileiros.

O Brasil é concebido como um país que aceita bem os imigrantes, os árabes muçulmanos afirmam que “aqui são bem recebidos”. Nem mesmo os atentados de 11 de setembro, quando os olhos da cidade se voltaram para a comunidade árabe e crianças e mulheres foram alvo de comentários discriminatórios, houve mudança dessa percepção. Os homens classificaram as acusações e comentários maldosos como fatos isolados, fazendo

alusão à jocosidade do brasileiro “que faz piada de tudo”. Tentaram “relativizar” os episódios desagradáveis. As mulheres foram um pouco mais críticas, e seus relatos, somados aos fatos vividos pelas crianças revela que houve de fato mais do que “simples comentários”.

Um menino, filhos de imigrantes, com cerca 10 anos contou o que passou no ano do atentado de 11 de setembro:

Eles eram muito preconceituosos porque eu sou árabe e sou um pouco moreno. E foi bem no ano do atentado de Nova York. Eles começaram a dizer que eu sou terrorista, que eu não presto, que os árabes só querem saber de guerra, de briga. Só que esse ano eles viram que pelo contrário que o que eles pensaram não é nada disso. Agora ninguém ri, ninguém fala, ninguém tem preconceito. Naquela época eu me senti muito abatido, muito ofendido. Até mesmo algumas professoras. Só tinha uma que me entendia. E a diretora também às vezes. No final do ano começou a me entender. As professoras pensavam quase igual aos alunos.

Uma mãe dizia: “os filhos têm sofrido um pouco na escola, meu filho já foi chamado de Saddam, de Yasser Arafat, de não sei o que”. E o que dizer daquela criança que tem exatamente um desses nomes? Foi o caso de um deles que mudou de colégio porque era alvo de muitas brincadeiras de mau-agosto porque justamente seu nome era igual àquele que aparecia na mídia todos os dias: “ele sofreu demais e por sinal teve que mudar de colégio”, diz a tia do garoto.

Tais fatos, tidos como “episódios” e interpretados pelo grupo dentro de um contexto pouco usual, ainda que pese os relatos mais expressivos das mulheres, o que prevalece é o sentimento de que foram situações passageiras. A “normalidade” volta após um breve momento de desequilíbrio nas relações entre árabes e a população local: “os brasileiros viram que nós continuamos os mesmos”, diz uma das mulheres passados alguns meses do evento de 11 de setembro.

A mídia local também se preocupou com o fato. Entrevistas com os árabes foram conduzidas no sentido de obter respostas para duas perguntas, uma que abordava a opinião dos árabes sobre os atentados de 11 de setembro, e a outra perguntava por atitudes de preconceito e discriminação pelo fato de serem árabes. Os registros obtidos por esta pesquisadora das situações vividas pelas mulheres e pelos filhos não foram relatados pelos homens ao jornal. Portanto a conclusão do jornalista, após as entrevistas, é de que “o brasileiro dá nova prova de aceitação”.

O discurso dos libaneses e palestinos muçulmanos de Florianópolis afirma como “são bem recebidos” e tendem a “esquecer”. Os momentos em que talvez esses sentimentos e desejos não estejam tão presentes, ou mesmo quando lembrados, são tratados como “episódios eventuais”. De certa forma é a negação da condição de imigrante que fala Sayad, porque “(...) tudo acontece como se a imigração necessitasse para poder se perpetuar e se reproduzir ignorar a si mesma (ou fazer de conta que se ignora) e ser ignorada enquanto provisória e, ao mesmo tempo, não se confessar enquanto transplante definitivo” (Ibidem, 1998, p. 45).

Porém, a experiência vivida por esses imigrantes lhes dá um lugar marcado por uma invisibilidade, consentida e mantida pelo grupo. Construir uma mesquita ou usar o véu, ícones da religião muçulmana e marcadores de uma fronteira simbólica, não foram acionados pelo grupo em seus primeiros tempos no Brasil.

É lugar comum nas discussões sobre a religião dos imigrantes referir-se ao fato de que a “religião ajuda no seu ajustamento a uma nova cultura”. Sem negar que as religiões costumam desempenhar um papel importante na vida dos imigrantes, Beyer (1998), reconsidera essa perspectiva no contexto da globalização em geral e da migração global em particular. O contexto “cultural” no qual se encontra o imigrante não permanece sem ser afetado e os imigrantes, por sua vez, não se colocam sempre no dilema entre assimilação e preservação étnica. É possível perceber que as conseqüências da migração ajudam a (re)definir as religiões em todas as áreas onde estão representadas, criando diferentes opções de viver sua religião.

Para muitos grupos migrantes a religião é uma estratégia para a manutenção identitária, tomando-a até como uma forma de politização, mas é uma das várias possibilidades. No grupo pesquisado, a via religiosa, não foi usada como estratégia de vinculação ou de afirmação, ao contrário, permaneceu “invisível” aos Outros, vivida exclusivamente no espaço privado das casas.

A trajetória da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis aponta para um crescente, na tomada da religião como forma de estabelecer elos de ligação, de compartilhar um sentimento de pertença, um sentir-se “comunidade”. Ao contrário de muitos outros grupos de imigrantes que no momento inicial da imigração buscam na religião um apoio inicial, os árabes aqui vão aos poucos fazendo uso da singularidade religiosa, tomando seus espaços e suas práticas como elementos fundamentais para sua identificação étnica e sentimento de pertença a uma “comunidade”.

Em interessante estudo sobre o papel das religiões na identidade dos imigrantes, em Madrid, Aparicio et al. (1999), constata as repercussões que podem ter a participação dos imigrantes ao frequentar espaços religiosos. Os autores afirmam que há repercussões diferentes nos vários espaços religiosos em virtude de sua maior ou menor relação com o que chama de “marcas de identidade”. A distinção passa a ser vista nos espaços que se relacionam de uma outra forma com a marca de identidade étnica diferenciada, como é o caso dos muçulmanos. Para outros, a frequência a tais espaços não marca diferenças com sociedade local, como os espaços católicos, e ainda há outros espaços que marcam diferenças frente a maioria, porém sem nenhuma conotação étnica, como é o caso das denominações evangélicas.

Minha leitura é que os imigrantes árabes, no início de seu movimento migratório, não encontraram espaço para manifestar uma religião, como o Islã, que contém um diferencial frente a outras e que traria à tona uma marca étnica, ser árabe. Num primeiro momento, assumiram uma identidade típica de imigrantes, seguindo o modelo ideal de ser imigrante no Brasil. Mais tarde, fatores importantes vão favorecer a aproximação e a vinculação religiosa, saindo do domínio privado e abrindo caminho para uma identificação étnica mais pontual que perpassa o aspecto religioso.

É possível verificar uma trajetória da comunidade em Florianópolis marcada por três fases importantes, percebidas ao longo de uma linha do tempo conectada com mudanças e transformações de origem e abrangência ora locais, ora globais, e que possibilitaram um conjunto de atitudes e comportamentos individuais e coletivos.

Aqui é fundamental destacar a noção de projeto e de campos de possibilidades desenvolvida por Velho (1999) e que auxiliam a entender o processo migratório em questão.

Para o autor:

Campo de possibilidades trata do que é dado com as alternativas construídas do processo sócio-histórico e com um potencial interpretativo do mundo simbólico da cultura e o projeto no nível individual lida com a performance, as explorações, o desempenho e as opções, ancoradas as avaliações e definições da realidade” (Ibidem, 28).

A primeira fase dessa trajetória inicia-se a partir da década de 60, quando chegam os primeiros imigrantes árabes de religião muçulmana ao nosso Estado, até a criação em 1992, da primeira mesquita, a Sala de Oração. A segunda fase é marcada pela aproximação de famílias brasileiras e árabes em torno da mesquita. E a terceira inicia-se em 2001 até os dias atuais, tendo como marcador, fatos como o 11 de setembro, a construção de

um novo espaço para a Sala de Oração, a mesquita e a presença de uma liderança formal para coordenar os trabalhos religiosos. Cada um desses períodos têm um conjunto de características especiais, demarcando comportamentos privados e públicos muito específicos. O grupo, ao passar por esses processos, vai (re) construindo um *ethos* que une o sentir-se como imigrantes bem aceitos, o de pertencer a uma comunidade étnica que assume a religião muçulmana e que tem nos “costumes árabes” seu diferencial.

1ª fase: Os primeiros tempos em Florianópolis

Quando iniciei a pesquisa, esperava encontrar uma mesquita ou sala de oração que tivesse sido criada com a chegada dos primeiros imigrantes muçulmanos a Florianópolis, por volta da década de 60, ou mesmo nos anos seguintes. No entanto a mesquita só foi fundada em 1992. Porque o grupo não se preocupou em fundar uma mesquita? É certo que em muitos grupos migrantes a religião tem desempenhando um papel central, a construção de templos uma externalização dessa atuação (válido por exemplo para as imigrações alemãs e italianas no Brasil). No entanto igualmente em outros grupos a religião é vivida exclusivamente no âmbito familiar. VITAR (2000), em seu estudo com árabes muçulmanos na Argentina, também verificou a tendência a manter práticas religiosas apenas no domínio doméstico. Jardim (2003), em seu estudo sobre os palestinos no sul do Brasil, constata que este grupo nunca usou sua singularidade religiosa para exaltar a existência de uma coletividade distinta. A autora, porém, aponta que, apesar da religião muçulmana fornecer os elementos para a criação da noção de “comunidade”, os palestinos do Sul decidem por outros recursos e estratégias.

Para os árabes muçulmanos em Florianópolis, num primeiro momento, as práticas religiosas foram realizadas, individualmente, na esfera privada. Não houve de imediato a utilização da esfera religiosa como espaço de síntese e de diálogo como o Outro.

O grupo procura explicar as causas para a não-criação da mesquita. Uma das razões refere-se às dificuldades de ordem econômica. Os primeiros tempos foram para esses imigrantes de extrema dificuldade econômica e o objetivo principal, no qual seus esforços estavam concentrados, era de estabelecer-se na nova terra, o que esgotava as reservas que possuíam. Explicações de ordem propriamente religiosa são apontadas por não-árabes que freqüentam a mesquita. Para eles, os primeiros imigrantes não eram dedicados à fé islâmica, dedicando-se nos primeiros tempos a vencer economicamente.

No entanto outros fatores mais sutis são apontados como a causa dessa opção, revelada em outras falas em que é ressaltado o fato de serem um grupo diferenciado chegando ao país. A idéia nestes primeiros tempos era “não aparecer muito”. O grupo, diante da escassez de um espaço social próprio, foi contornando sabiamente as fronteiras entre o público e o privado. O fato de não terem um templo não significou em absoluto que o universo religioso fosse deixado de lado.

O relato de uma mulher palestina que chegou no Brasil na década de 80 sobre seu sogro que já vivia no Brasil há mais de 20 anos, é bem ilustrativo:

Meu sogro nunca deixou de ser árabe, ele tinha aquele sotaque, mas era conhecido seu Jorge, fizeram o apelido dele. Ele era muito respeitado lá em Tubarão, onde estava primeiro. Ele vivia nas casas dos fregueses, convidado para churrasco, para aniversário, ele participava numa boa. Ele teve boa adaptação com o pessoal, já eu quando vim, eu cheguei e vi, a impressão que dá era que ele é um pouco brasileiro, mas era só impressão, mas convivendo com ele eu vi que ele nunca deixou de rezar, de praticar o Islã, de ensinar para os filhos as obrigações deles com as esposas, com os filhos, com as noras, que o Islã dá muitos privilégios para as mulheres ao contrario do que se fala por aí.

É crível que a religião muçulmana minoritária no Brasil e pouquíssima conhecida nas décadas iniciais dessa imigração resultou num ambiente pouco favorável para a criação de uma mesquita que, com certeza, atrairia para a comunidade os olhares da população local. Preferiram não ressaltar o seu diferencial e de alguma forma se “mesclar” no conjunto da imigração árabe já conhecida e referendada por todos os brasileiros.

Um ponto favorável a essa opção inicial de manter a religião no âmbito do privado é que a religião muçulmana prescreve mandamentos que podem ser realizados individualmente como as cinco orações diárias feitas em qualquer espaço, desde que seguidas as regras de higiene e de orientação frente à Meca. A observação desta regra bem como de outras assegurou ao grupo a manutenção das práticas religiosas, apesar de não realizarem a oração coletiva. Antes, portanto, da criação do Centro Islâmico, as famílias árabes faziam suas orações e mantinham outros ritos religiosos em suas residências, compartilhando o espaço privado das casas para celebrar atos públicos.

Em 1992 é criado formalmente o Núcleo de Estudos e Divulgação Corânicos, com caráter de sociedade jurídica, estatuto próprio e diretoria legitimada através de eleições. Informalmente é denominado também de Centro Islâmico de Florianópolis ou simplesmente Mesquita, fazendo referência tanto ao lugar, quanto à entidade. Os fundadores curiosamente não foram árabes, mas um pequeno grupo de brasileiros e estrangeiros não-árabes convertidos ao Islã. Após a criação do Núcleo de Estudos, seus fundadores, constatando a presença de árabes muçulmanos na cidade, decidem convidá-los a participar. Segundo o depoimento de um dos fundadores:

O imigrante se agarra à religião, recupera a religião, mas que religião? Em 1987 não havia aqui uma mesquita. Havia um médico brasileiro, uma moça judia, convertida, mais outro brasileiro e eu que nos reunimos e depois (em 1992) fundamos o Centro Islâmico, com sala para as orações, muito simples.(...) Aqui em Florianópolis o outro fundador então foi de loja em loja contatar as pessoas e falar do centro. A participação era bem pouca.

O primeiro espaço religioso muçulmano em Florianópolis não teve a forma arquitetônica característica das mesquitas, era uma Sala de Oração, localizada no sexto andar de um prédio no centro da cidade. Nos anos que se seguiram à criação do Centro Islâmico não houve muita participação da comunidade árabe. Em 1999 os participantes variavam entre 35 a 40 pessoas, em proporção igual entre imigrantes árabes, de primeira ou segunda geração e brasileiros convertidos, em menor número estavam os estrangeiros muçulmanos de outras nacionalidades. Além da Oração coletiva na sexta-feira ao meio-dia, havia reuniões de estudo da religião islâmica duas vezes por semana à noite.

Nessa segunda fase da trajetória da comunidade, percebe-se que a criação de um espaço religioso, a mesquita, possibilita um espaço de interação entre os árabes muçulmanos e os convertidos não-árabes, brasileiros e demais estrangeiros. A organização da mesquita se fazia através de um pequeno grupo de liderança, árabes e brasileiros que voluntariamente se organizavam para tarefas de manutenção e organização do espaço bem como para tarefas de cunho religioso. O discurso das Sextas-feiras era feito por aquelas pessoas que se sentiam preparadas para tal. Os discursos proferidos nesses dias partiam bibliografia islâmica, das experiências pessoais, associadas à pesquisa na internet (há vários *sites* muçulmanos).

3ª fase: A nova mesquita e o uso de símbolos do islã

No final de 2001, a mesquita mudou de local, oficialmente inaugurada em abril de 2002. Desta vez, a comunidade adquiriu um espaço próprio doado por um membro da comunidade. Localiza-se no 8º andar de um edifício também no centro da cidade. Novamente não se trata de uma mesquita nos moldes arquitetônicos convencionais³⁰, o que não impede que seus frequentadores a denominem desta forma. Nota-se que a palavra mesquita vem do árabe *masjid* templo, lugar de orações.

A nova mesquita ocupa um andar inteiro e está dividido em muitos espaços. A partir do hall de entrada, encontra-se uma estante para colocar os sapatos (dos homens) e logo em seguida uma porta grande que se abre para a sala de oração dos homens. A sala dos homens é bem ampla, sem nenhum móvel a não ser o *mihrab*, púlpito, no fundo da sala onde também se encontra a *qibla*, o ponto que serve de orientação para Meca. Todos esses acessórios são feitos da mesma madeira clara das divisórias. O chão é forrado com carpete de cores diferentes em dois tons, demarcando as linhas longitudinais com posição voltada para Meca e que facilitam o posicionamento das pessoas, lado a lado, durante as orações.

Seguindo do hall em linha reta está a sala de oração das mulheres, em tamanho bem menor. Para o lado direito estão o banheiro masculino, a cozinha e outra porta que dá acesso a um escritório e a sala de reuniões. As divisórias entre as salas dos homens e das mulheres são feitas em madeira clara, com cerca de 2 metros de altura, sendo que na parte de cima o estilo é treliça. Isto permite que estando na sala das mulheres seja possível ouvir o que acontece na sala ao lado. A treliça estando somente na parte de cima permite para as mulheres estando de pé olhar para a sala dos homens, porém devido à mesma treliça os homens não conseguem visualizar as mulheres.

A sala das mulheres acarpetada da mesma forma que a dos homens, segue na direção da *qibla* que neste caso não é vista, em função da divisória em madeira. O banheiro feminino é acessado somente por esta sala. A sala, embora pequena contém uma estante para os sapatos e outra para livros e folhetos sobre o Islã. O salão nos fundos é bem amplo, com piso e contém mesas, cadeiras, quadro negro. É usado para reuniões de qualquer natureza bem como comemorações da comunidade. O conceito que a mesquita tem para os muçulmanos a

³⁰ De maneira geral as mesquitas são formadas por um pátio central, ao ar livre cujos lados são espaços cobertos. Na mesquita, os muçulmanos ficam alinhados em fileiras, simbolizando com isso a igualdade que prevalece entre todos quando estão diante de Deus, não havendo diferenças econômicas, de raça ou privilégios para ninguém. Ao orar todos se alinham frente ao muro a *qibla* onde se encontra o local chamado *mihrab* que assinala a direção para Meca. Perto do *mihrab* fica o púlpito, *minbar* de onde o imã prega o sermão na prece do meio-dia às sextas-feiras (MICHEL, 1985, p.13)

caracteriza como um espaço de uso múltiplo, e não exclusivo para as orações, portanto é também um local de encontro onde pode ser trazido e discutido qualquer assunto de interesse dos seus frequentadores. Como explica um líder da comunidade: "No Islã temos a mesquita, não é só reunião para orar, é um espaço político, religioso, cultural e social, é um ponto de referência".

A comunidade teve várias propostas de oferecimento de terrenos para construção de uma mesquita nos moldes tradicionais, porém em local afastado, pois a área central da cidade não dispõe mais de terrenos livres. Construir uma mesquita em local distante não agrada o grupo que prefere ter a mesquita junto ao local de suas atividades profissionais e próximo a suas residências³¹. Não descartam a possibilidade de uma futura construção, no entanto, afirmam que a sala no centro permanecerá. Como disse uma das mulheres comentando o assunto:

Tivemos promessas de terrenos, principalmente em época de eleições, mas queremos um local no centro, pois todos trabalham aqui mesmo e é um ponto de encontro que precisa estar próximo. Agora resolvemos comprar essa sala onde estamos reformando.

No Islã, a mesquita é o local onde todos os muçulmanos devem ter acesso e serve para atender a todos os aspectos da vida do crente, não somente para uso exclusivo religioso como a Oração coletiva, datas comemorativas ou reunião de estudos. Em Florianópolis, à medida que vai sendo construído um processo de identificação dos árabes muçulmanos em torno da religião, a mesquita passa a ser uma referência, um espaço da comunidade árabe muçulmana.

O fato de que autoridades árabes que visitaram o Estado de Santa Catarina, como embaixadores (do Egito), o cônsul (do Líbano), representante da Autoridade Palestina do México e Jordânia, terem sido formalmente recebidos pelas lideranças do grupo, na mesquita, é bem significativo. Também representantes da política local e nacional, como senadores e deputados, foram recebidos neste espaço.

³¹ Quanto ao local de residência é possível constatar que a maioria vive em apartamentos no centro da cidade ou próximos dele. O motivo da proximidade ao local de trabalho é apontado pelo grupo, como um facilitador da vida cotidiana, já que passam a residir, quando não no mesmo prédio que seu negócio, mas bastante próximo. Saindo da área central, a preferência tem sido bairros residenciais próximos como Coqueiros e Abraão (parte continental da cidade de Florianópolis), em apartamentos ou casas. Residir em bairros retirados ou mesmo nas praias não é uma tendência, ainda que uma ou duas famílias tenham tomado esta decisão. Esse movimento de inicialmente residir junto ao estabelecimento comercial e mais tarde optarem por outros locais, também foi observado por CARVALHO (2002) com os sírios e libaneses cristãos. As décadas de 10 e 20 foram o início da ocupação, tornando-se expressiva nas 40 e 50 com a compra de vários de imóveis tanto para o comércio quanto para moradia. Se na década de 20 geralmente moravam nos fundos ou na sobreloja do estabelecimento mais tarde adquiriram casas e terrenos e foram se mudando para ruas e bairros mais afastados do centro.

A mesquita passa aos poucos a ser vital para a comunidade árabe-muçulmana em Florianópolis, um espaço religioso e social reconhecido pelo grupo. Se no momento anterior a tendência era usar espaços privados para celebrar atos públicos, no momento atual amplia-se o espaço público, transportando para a mesquita algumas das atividades que eram de âmbito do privado, como as festas ou ritos que acompanham determinados momentos significativos da vida de uma pessoa, sejam de celebração da vida ou da morte; bem como reuniões e encontros de parentes que estão de visitas.

Uma importante mudança acontece no final de 2001, a vinda de uma liderança religiosa formal, denominada *sheikh*. As lideranças islâmicas que vem para o Brasil, são em geral formadas na Arábia Saudita e no Egito. Os formados na Arábia Saudita, como o líder de Florianópolis, seguem a tradição waabista, uma das quatro escolas³² do Islã sunita³³, que assume uma linha formal e mais conservadora. Como comunidade sunita, seguindo a *Sunna* como fontes de aplicação da lei islâmica, a tradição e o consenso³⁴, não necessariamente exige-se a presença de uma liderança formal em vista disso puderam permanecer tantos anos sem um *sheikh*. O *sheikh* vem da cidade de Lages³⁵, no interior do Estado para assumir a

³² Em termos de dogma, o Alcorão é a raiz da lei no Islã que contém além dos ensinamentos religiosos, regulações da vida familiar e social e disposições legais. Todas essas regras formam a base da estrutura da lei islâmica, a *sharia*. Como no Alcorão nem sempre estão escritos detalhes considerados imprescindíveis para a prática correta de determinada lei, uma outra parte da *sharia* é formada pelas palavras e exemplos que o profeta Maomé disse. Esse material foi compilado na chamada *Sunna*, ou Tradição, que são os costumes, hábitos, maneiras. O conjunto de atos, ditos e atitudes do profeta chama-se *hadith*. Posteriormente os *hadithes* foram enriquecida com um trabalho crítico: discernir as autênticas das que não são. Os princípios que dirigiram esse trabalho foram dando lugar a distintas escolas jurídicas. Na atualidade os muçulmanos ortodoxos, ou sunitas reconhecem quatro escolas jurídicas válidas que se diferenciam por ligeiras variantes de interpretação. Elas tem o nome de seus fundadores: a) Hanafí: difundida na Turquia, na Índia e China com adeptos nos países dominados anteriormente pelos otomanos. São mais abertos, com apelo a razão e ao juízo pessoal; b) Maliki: implantada na Arábia, África do Norte e do oeste, no Alto Egito e Sudão insiste no amplo recurso do princípio da utilidade geral e é mais rigoroso que a anterior; c) Chafii: se aplica ao Baixo Egito, Síria e Arábia do Sul desde que se difundiu para a Malásia, Indonésia e África Oriental. Se esforça por unir a tradição ao progresso e o consenso da comunidade muçulmana é levado mais em conta que o consenso exclusivo dos sábios; d) Hanbali: se encontra somente na Arábia Saudita, foi a que inspirou o movimento reformista dos wahhabíes e defende um retorno ao tradicionalismo estrito (MUÑOZ et al., 1998, p.37)

³³ A origem da divisão entre sunitas e xiitas foi uma questão sucessória. Quando o profeta morreu a comunidade muçulmana foi governada por quatro califas eleitos por consenso. Mas no ano de 660 a comunidade se dividiu quando o governador da Síria, Muawiya se negou a reconhecer Ali, genro do Profeta, como o quarto califa. O triunfo de Muawiya iniciou a dinastia Omeya e a derrota de Ali trouxe a divisão da comunidade entre sunitas, seguidores de Omeya e os xiitas, seguidores de Ali. Um terceiro ramo, minoritário são os *jarivyies*, os que saem rebelando-se e não aceitam nem uma das duas propostas (MUÑOZ et alii, 1998).

³⁴ Para os sunitas vale a concepção de que a autoridade religiosa não está centrada em pessoas, mas no Alcorão e na sua interpretação conjunta, por meio de um trabalho de doutores e juristas. O segundo ramo é o xiita, que significa minoria (*shiat*). Também baseia-se na tradição mas não são partidários de uma tradição comunitária, justamente porque o ponto central de sua doutrina é a concentração religiosa em pessoas modelo. Diferentemente dos sunitas, enfatizam a função espiritual do sucessor de Maomé. O líder religioso é considerado um ser protegido divinamente contra o pecado e o erro e tem em função disto um entendimento infalível do Alcorão.

³⁵ Como foi exposto anteriormente a imigração árabe muçulmana chega ao nosso Estado no final da década de 50 e instala-se inicialmente nas cidades de Tubarão e Lages, mais tarde devido ao desenvolvimento e melhores perspectivas econômicas de Florianópolis, inicia-se um processo em que algumas famílias ou membros dela

liderança religiosa formal. Fica sob domínio do *sheikh* a condução das orações na sexta-feira, a leitura do Alcorão, a recitação dos versos, a intermediação nos noivados, o sepultamento, a reunião de estudos dos homens e das mulheres. Atua no Brasil desde 1984, primeiramente em Paranaguá no estado do Paraná, depois em São Paulo e por último em Lages. Sobre as funções de um *sheikh*, são por ele próprio definidas:

A mesquita é administrada pelo *sheikh* e pela diretoria do centro islâmico. O trabalho do *sheikh* é como líder religioso, como orientador, como professor da religião e da cultura islâmica, e a diretoria trabalha em colaboração com o *sheikh* e ao mesmo tempo também tem as suas atividades sociais com a comunidade. Atividades culturais que fazem parte das tradições islâmicas.

O terceiro momento da trajetória deste grupo de imigrantes inicia-se, portanto, com a nova mesquita e a vinda de uma liderança, confirmando a consolidação da mesquita como um espaço religioso e social, referendado como um espaço próprio de auto-identificação bem como de identificação frente ao Outro, a existência da comunidade árabe muçulmana de Florianópolis. Apesar, portanto, da mesquita não ter sido fundada pelos libaneses ou palestinos, aos poucos estes passam a apropriar-se deste espaço não somente como um espaço religioso, que a princípio é compartilhado com brasileiros e outros imigrantes, mas como um espaço coletivo e simbólico onde o componente étnico vai de forma lenta e gradual assumindo um papel mais central. Na explicação da liderança religiosa atual :

Veja uma coisa. Aqui, até os anos 80, 85 não tinha quase nada aqui. Não tinha sociedade islâmica, a comunidade era pequena... Não tinha aquele conhecimento entre eles, era uma coisa assim, mais, afastados... As famílias mais afastadas. E em 90 começou a surgir esse interesse por formar uma sociedade, porque as famílias estão aumentando e têm mais gente e tem pessoas que normalmente são mais apegadas à religião que outras, mais apegadas às tradições, ao seus costumes, à sua língua. E estas pessoas que normalmente a gente conta com eles para estabelecer a religião, o ensinamento, estabelecer nossos costumes preservar isso aí, porque é muito importante porque

deslocam-se para Florianópolis. Uma motivação importante é a procura por melhores oportunidades comerciais que significam rendimentos financeiros maiores. Confirma-se assim que apesar de estarem mudando de cidade, o grupo o faz em cidades que já tinham conhecido em momentos anteriores e onde permaneceram membros de sua parentela. PORTES & RUMBAUT (1990) no estudo com imigrantes nos Estados Unidos confirma que os imigrantes tendem a persistir na escolha do seu espaço. Os imigrantes do início do século, como alemães e irlandeses em Nova York, estão nos mesmos locais, bem como os imigrantes representativos da imigração mais recente como mexicanos, portugueses, filipinos também estão no mesmo local. Os autores concluem que além da motivação econômica, que em geral favorece a permanência em determinado local se ela está a contento, a concentração de imigrantes num mesmo espaço é positiva, porque auxilia na sustentação de um estilo de vida comum. Favorece um maior controle social dos jovens e prevê o acesso às redes comunitárias para o suporte econômico e moral.

faz parte da nossa cultura, da nossa língua da nossa raça, né. (...) Então o centro islâmico se formou aqui com um pequeno número de pessoas. Eu posso dizer no início eram cinco ou seis pessoas integrantes dessa sociedade, que fundaram a sociedade ou o centro islâmico de Florianópolis. E por um período razoavelmente longo as famílias muçulmanas não ligavam para o trabalho do Centro Islâmico, porque o centro não tinha nada, o que tinha era algumas pessoas que tiravam do seu bolso o dinheiro para o aluguel da sala, aonde eles se reuniram para rezar aprender o Alcorão, para aprender as bases da sua religião. Então um grande grupo de famílias muçulmanas aqui ficou afastado durante uns cinco ou seis anos. Mas graças a Deus estamos lutando para unir mais essa gente, aproximar mais da mesquita e da atividade religiosa, cultural, social das suas raízes.

A fala do líder, que chegou em momento bem posterior à fundação do Centro, aponta para algumas questões relevantes. Em primeiro lugar, ao fazer referência a “famílias muçulmanas”, está se referindo somente a famílias muçulmanas árabes. No entanto, havia neste primeiro momento da fundação do Centro Islâmico, famílias e indivíduos muçulmanos, convertidos ao Islã, não-árabes. Em segundo, ao dizer que pretende aproximar as pessoas da mesquita para a atividade cultural e social das suas raízes, pergunto: raízes de quem? Há árabes, latinos, africanos que participam da mesquita. É possível perceber uma inclinação para elementos diacríticos que contêm um viés étnico, neste caso árabe. Este vai ser o rumo seguido pela comunidade, com a vinda desta liderança e um conseqüente afastamento de famílias de origem não-árabe.

A vinda do *sheikh* repercutiu em vários aspectos, dentre eles a normatização de várias condutas dentro da mesquita. A oficialização do árabe como língua a ser usada em todos os espaços da mesquita foi uma das novidades. O árabe passa a ser a língua falada, sempre e quando, estiverem juntas duas ou mais pessoas árabes, independentemente se há brasileiros ou demais estrangeiros.

No Islã, a língua árabe é fundamental, pois é a língua do Alcorão, bem como das orações e chamamentos. Porém, para o discurso da 6ª feira, o Islã não exige que seja proferido em árabe. No entanto, em Florianópolis, o discurso é sempre realizado primeiro em árabe e depois em português. Nota-se que nos países islâmicos não-árabes os discursos são proferidos somente na língua nativa. Um muçulmano não-árabe que frequenta a mesquita comenta: “No Egito se fala árabe, mas na Turquia se fala turco, na Indonésia o hindu, porque aqui tem que falar árabe?”

Com base nas suas atribuições e, sentindo-se responsável pela conduta da comunidade, o *sheikh* normatizou o uso do véu para todas as mulheres em todos os espaços da mesquita, inclusive para as mulheres não-muçulmanas que, porventura freqüentam as reuniões de estudo ou o dia da oração. Se antes da vinda do *sheikh* somente era obrigatório o uso do véu no espaço reservado para as mulheres ou na sala das mulheres, agora, o uso é obrigatório para todas que adentrem o espaço da mesquita, sendo extensivo à todas as mulheres independentemente se islâmicas ou não.

A divulgação de informações relacionadas a outras comunidades islâmicas do Brasil também foi uma inovação trazida pelo *sheikh*. A circulação de informações sobre eventos religiosos, retiros e palestras motivou a comunidade a participar de várias atividades em São Paulo e inclusive a coordenar um encontro de comunidades islâmicas do sul do Brasil, que ocorreu em 2003. Com esta rede de divulgação os pais passaram a ter conhecimento de outras possibilidades educacionais para os filhos, enviando-os para estudar na escola corânica em São Paulo. Toda essa movimentação, envolvendo viagens e encontros propiciou para a comunidade entrar em contato com outras famílias muçulmanas (ainda que de descendência árabe), abrindo o leque de opções matrimoniais, que até então se mantinha mais fortemente ligada ao eixo Florianópolis–Oriente Médio. Muitos casamentos aconteceram após esses eventos, estreitando laços de afinidade com comunidades islâmicas de São Paulo e Rio de Janeiro e, desta forma, perpetuando casamentos endogâmicos, não mais somente com noivas e noivos das terras de origem, mas com árabes de segunda geração.

A partir da vinda do *sheikh* configura-se um espírito de *communitas* (TURNER), os árabes muçulmanos passam a compartilhar uma fé comum e um sentimento de comunidade e de unidade. Não que este sentimento não existisse, o grupo se auto-denominava “comunidade árabe muçulmana”, antes da vinda desta liderança e havia escolhido a mesquita como espaço de “encontro não só religioso mas político e cultural”. O que aconteceu com a vinda, a presença e a atuação do *sheikh* foi um reforço de todos esses laços, uma aproximação maior entre os membros, agregando todos os árabes. Tal reforço contribuiu para fortalecer o sentimento de assumir uma identidade religiosa e étnica diferenciada dentro.

Outros eventos permeiam este novo rumo. O 11 de setembro foi o desencadeador de uma ação contundente por parte da comunidade: o uso do véu pelas mulheres. Esse assunto será tratado mais adiante, mas convém aqui salientar que, com o evento de 11 de setembro, o Islã passa a ser mundialmente conhecido. No Brasil, onde sempre foi uma religião minoritária, de pouco interesse, com o trágico atentado às torres gêmeas, foi alvo de atenções da mídia escrita e televisiva. O *sheikh* resume o significado do 11 de setembro, falando como líder religioso:

O que aconteceu realmente chamou a atenção, mas, como a mídia sempre acusa os muçulmanos do mundo de terroristas, de isto e aquilo, como se fossem os únicos inimigos do EUA. Então isso surgiu um efeito contrário, a propaganda da mídia que é a atenção, o chamamento das pessoas para a religião islâmica. Digamos que realmente foi um grupo de muçulmanos que fizeram aqueles atentados. Não tem confirmação nenhum, mas digamos que foi, que seja. O que foi que levou eles a fazer isso aí? As fitas, as declarações apresentadas do líder da organização Al Qaeda, ah, agrada muita gente que, oposta a políticas externa e econômica dos EUA e militar também, entendeu? Porque tem muita gente que não está contente com as atitudes americanas, normalmente arrogantes e autoritárias em cima de outros povos e outros governos do mundo. Então isso causou esse efeito de as pessoas acordar e pensar: o que esses muçulmanos pensam, qual os seus ideais, porque estão lutando contra os EUA e a nossa luta não é só contra os EUA, mas contra a injustiça e a desigualdade social do mundo todo, não é somente por causa dos EUA. Não temos lutas nem guerras contra um povo, nem contra uma religião, é contra atitudes e políticas de certos governantes do mundo, tanto do Israel como da Europa como do EUA. Em relação à nova ordem mundial, em relação à economia mundial, à liberdade e à democracia dos povos.

Para as mulheres o evento de 11 de setembro trouxe consideráveis mudanças. Se antes dos atentados, poucas mulheres usavam o véu, após os atentados, porém, outras mulheres do grupo passaram a usar, incluindo as nascidas no Brasil. É possível destacar o 11 de setembro como um evento que propiciou, entre outros, o uso do véu na comunidade em Florianópolis. Uma das motivações foi dar uma resposta aos atentados de 11 de setembro, mostrar aos Outros que o Islã enquanto religião não é sinônimo de terror, como em geral é reportado pela mídia. O relato de R. (palestina), sobre as mudanças após o 11 de setembro é expressivo:

Ah, sim mudou muito. Nós começamos a usar o lenço depois do 11 de setembro. Eu sempre queria usar, mas depois do que aconteceu nossa família usou. Porque queríamos mostrar que o que aparecia na TV não estava certo. Quando eu vim com 15 anos (para o Brasil, vindo da Palestina) estava na hora de usar o véu, com 13, 14 mas aqui eu não usei, ninguém usava, até do calor eu tinha medo de usar. Agora não, não foi imposto, foi de vontade própria.

O 11 de setembro trouxe significativas mudanças, de um lado a comunidade árabe passa a fazer uso de símbolos muçulmanos, e, por parte dos brasileiros, a visualização de uma religião até então pouco conhecida. A população local se deu conta de que existem muçulmanos e muçulmanas convivendo em um mesmo espaço. O que antes era visto como

absolutamente exótico: uma mulher em pleno verão usando roupas compridas e véu, agora passa a ser visto dentro de um quadro de referência. A comunidade árabe muçulmana passa a expressar-se através de sinais diacríticos de elementos diferenciadores e pela primeira vez se distinguem dos demais árabes, usando um símbolo próprio do Islã.

Somado a este fato, inicia-se nas primeiras semanas de outubro a novela, *O Clone*, onde o foco recai para famílias muçulmanas. Essa novela inicia coincidentemente alguns dias após os atentados aos EUA, trazendo a tona o papel das mulheres no mundo árabe, com o uso do véu, os casamentos arranjados, a dança do ventre, a vida como comerciantes, os valores éticos e religiosos baseados no Alcorão. As novelas brasileiras constituem-se num fenômeno *sui generis*, um fenômeno de mídia capaz de mobilizar audiências nacionais, incluindo diversas classes sociais, gerações, sexos e regiões geográficas. É inegável o papel que alcança a teledramaturgia brasileira mobilizando indivíduos e famílias em torno de discussões que remetem ao plano moral, ético e político. As novelas brasileiras tematizam uma gama variada de assuntos envolvendo a questão de gênero, violência urbana, dependência química, homossexualismo, discriminação racial, inseminação artificial, transplante de órgãos, corrupção na vida política, dentre tantos outros da esfera pública e privada. A telenovela no Brasil assume o papel de mobilizar os telespectadores a um certo coletivo imaginário:

Mais do que simplesmente ressaltar temas polêmicos as novelas provêm um repertório por meio do qual telespectadores mobilizam seus repertórios pessoais em termos que são reconhecíveis publicamente. E se inteiram e posicionam em relação ao que se configura como agenda do momento (HAMBURGER, 2003, p. 42).

De forma tal que “todos” vêem novela, é assunto de conversa diária, mobilizando grandes audiências em torno de um “repertório compartilhado”, que transita entre temas da vida privada e outros de domínio público, o que permite aos telespectadores experimentar uma forma de pertencimento, discutindo sobre os assuntos veiculados, emitindo opiniões e julgamentos. Comentários sobre a novela percorreram todo o trabalho de campo e mesmo quando a novela acabou após cerca de 8 meses. Ela se manteve presentes não só pelas perguntas que eu fazia tentando associar o que era mostrado na novela, mas também o grupo a usava como recurso, aprovando ou desaprovando (na maioria das vezes) o que estava sendo dito. Nestas falas estava presente também um aspecto fundamental, a distinção entre duas categorias nativas, (que serão abordadas mais adiante) “costumes” e “religião”.

As comunidades muçulmanas reagem e dialogavam com a novela. Mais ousadamente a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro se pronunciou contra algumas

cenar da novela, consideradas sob o ponto de vista islâmico, equivocadas. A autora, Gloria Perez, afirmou: “na novela não pretendemos discutir nem religião nem política e muito menos entrar em divergências de interpretação do Alcorão. O que nos interessa é mostrar os costumes, através do cotidiano de uma família” (ISTO É, 2001) Tal proposta é possível? Como desconectar os temas se a novela envolve famílias muçulmanas em pleno pós 11 de setembro? Para os brasileiros o que estava sendo veiculado era a forma de ser de uma família muçulmana, que não se conhecia antes e portanto o que era transmitido era imediatamente associado à religião islâmica, ficando em segundo plano o fato de ser um família proveniente do Marrocos.

A comunidade árabe em Florianópolis soube de imediato reconhecer que a proposta da autora era impossível de manter, ou seja, mostrar um islã genérico. Dessa forma não conseguiram se identificar com o exposto na novela: obrigação do uso do véu, poligamia, preço da noiva, entre outros temas. O depoimento de M. (palestina) sobre a poligamia é ilustrativo:

Estava errado o que eles disseram das quatro mulheres. Isso só acontece quando o casal não se dá bem, e a primeira mulher tem que querer. Em toda minha vida eu só conheci dois casos, e era porque elas não tinham filhos. Também que o casamento é arranjado desde pequeno pelos pais, também não é assim, você pode escolher. Outra coisa: que a mulher vale tantos camelos, ou tanto ouro, isso deve ser do Marrocos, não tem nada ver com religião. Então tem muita coisa que passou que não era da religião islâmica e sim dos costumes do local.

Ainda que vários episódios da novela fossem contestados pela comunidade árabe, o fato é que pela primeira vez em escala nacional a temática da religião islâmica foi tema de uma novela, tornando-se amplamente conhecida do público em geral e contribuindo ainda mais para a construção do quadro de referência sobre a religião islâmica.

Este complexo de eventos da esfera global (11 de setembro), nacional (O Clone) e local (a nova mesquita e a liderança religiosa formal), dão a tônica do que denomino terceiro momento da trajetória da comunidade. Juntos eles propiciaram para a comunidade árabe muçulmana em Florianópolis, um novo *ethos*, elaborado coletivamente, negociando os limites e possibilidades da fronteira étnica.

Ao fazer uso dos símbolos religiosos tão evidentes, como o uso do véu pelas mulheres, que antes causava espanto, risos ou até piadas e que atualmente faz parte do cenário local, a comunidade árabe chama para si a atenção, demonstrando sua filiação religiosa e neste caso também étnica. A opção em usar a religião como recurso para demarcar um espaço

coletivo singular, que está conectado a diversos fatores e conjunturas próprias de cada momento histórico e da trajetória de cada grupo em particular. Esta nova configuração da comunidade também significa vivenciar outras dinâmicas, seja interna ou externa. Internamente passa a ocorrer disputas pela diretoria do Centro Islâmico, fato nunca antes registrado, causando uma série de discussões e rearranjo de alianças, fortalecendo uma divisão entre palestinos e libaneses, que antes não se mostrava. Externamente modificações acontecem na forma de relação com a comunidade local, através da expressão de atos políticos com as passeatas contra a Guerra ou a favor dos Palestinos, com a atuação do Comitê, ou mesmo religiosos, com maior divulgação da mesquita e do cemitério islâmico.

Portanto o momento atual vivido pela comunidade não teve precedentes na sua história, é o momento da consagração do espaço da mesquita, em edifício no centro da cidade, da construção do cemitério islâmico, da criação do comitê catarinense de apoio à causa palestina, da primeira passeata organizada pela comunidade árabe em prol dos palestinos, do momento onde as mulheres passaram a usar o véu, adotando o símbolo do Islã em todos os espaços públicos. Enfim estas novidades e acontecimentos recentes, todos de certa forma ainda em processo de elaboração pela comunidade, não por acaso se tornaram o foco de interesse desta coletividade. Manifestou-se claramente nas entrevistas e em todo o trabalho de campo, a efervescência deste momento tão pleno de significados.

4 RELATOS DOS IMIGRANTES – DOS QUE CHEGARAM PRIMEIRO AOS RECÉM-CHEGADOS: EVIDÊNCIAS DE UMA COMUNIDADE TRANSNACIONAL

Na comunidade árabe muçulmana em Florianópolis, podem ser identificadas duas gerações de imigrantes, sendo a terceira ainda bastante incipiente. A princípio pode-se pensar que essas gerações estejam acompanhadas por uma divisão etária. A primeira sendo representada pelos membros com mais idade; a segunda, pelos mais novos. Em virtude do processo migratório, aqui, se mostrar recente, contínuo e dinâmico, tal associação não se verifica. Entre as pessoas que fazem parte do grupo da primeira geração de imigrantes, as idades podem variar de 20 a 60 anos ou mais.

Na segunda geração de imigrantes estão jovens e crianças. Convivem com brasileiros, vão a escola, mas em determinado momento poderão passar um período com seus pais ou parentes nas terras de seus pais. A segunda geração, em geral, tem se dedicado mais aos estudos, com muitos jovens cursando universidades, um diferencial importante de seus pais que na maioria das vezes possui poucos anos de educação formal. Porém o que se verifica é que, mesmo depois de formados, esses jovens permanecem ligados aos negócios da família, junto aos pais ou gerenciando novas lojas, em Florianópolis ou filiais em outras cidades.

Destaco F. e S., irmãs e filhas de imigrantes, cuja mãe e outros irmãos permanecem na Jordânia. Elas passaram a maior parte da vida no Brasil. F. fez seu curso superior em Florianópolis e, assim que se formou, foi para junto de sua mãe. Na Jordânia, conseguiu trabalho na sua área. Casou com um jordaniano de descendência palestina e decidiram retornar ao Brasil. S., ao contrário, cursou a universidade na Jordânia, casou lá e também voltou. No momento em que realizei as entrevistas, elas estavam às voltas com a revalidação do seu título, o que lhes custou mais um semestre na Universidade.

A segunda geração tem se mostrado bastante apegada ao país de origem de seus pais, esses imigrantes procurando manter aqui toda uma tradição familiar. Trabalham na loja junto aos familiares, casam conforme o modelo árabe e assumem a religião islâmica.

Parece consenso na literatura sobre migrações, que cada geração de imigrantes manifesta um tipo de comportamento diferente com respeito a vivência da etnicidade no país de acolhida. Assim a primeira geração permanece aderida a sua tradição e costumes, a segunda experimenta uma ambivalência ao sofrer os condicionamentos de sistemas de valores diferentes, produzindo-se na terceira o fenômeno da revalorização do étnico.

A célebre frase de HANSEN (apud VITAR, 2000:298): “o que os filhos quiseram esquecer os netos desejam recordar”, referindo-se ao fato de que, em geral, é somente a terceira geração de imigrantes, que contando com todos os recursos de acesso à sociedade hospedeira, inclina-se a um interesse especial pela etnicidade de origem; necessita ser repensada.

Consideramos que embora em muitos grupos esta regra se confirma, há fatores de ordem política e social que devem ser levados em conta quando se analisam os rumos tomados pelas várias gerações de imigrantes. O momento histórico e contextual vivido pelo grupo migrante e as experiências de cada geração necessitam ser avaliadas.

A terceira geração é pouco numerosa, são jovens cujos avós vieram na década de 60 e, em geral, permaneceram nas primeiras cidades para onde imigraram, como Tubarão. No entanto, como o ir e vir do grupo é muito constante, é comum casos como o do jovem H., cujo bisavô veio para o Brasil, porém seu pai nasceu na Jordânia. Com as idas e vindas ele próprio nasceu na Jordânia e mais tarde veio para o Brasil, conforme seu relato:

O primeiro que veio para cá foi o bisavô. Depois veio meu avô, que teve dois casamentos, e no segundo foi para Cuba. Foi para Espanha e depois Brasil. Hoje está em Tubarão. Meu pai começou em Imbituba, teve 5 (cinco) lojas, em 1996. Tudo perto, mas era tudo o mesmo dono. Meu pai, filho mais velho, veio no começo dos anos 80. Visitou e voltou. No primeiro ano, o negócio deu certo, era no tempo da inflação, depois veio minha mãe com 4 filhos. Depois viemos para Florianópolis. Meu irmão mora em Tubarão e minha irmã casou com jordaniano e mora lá. Ela gosta. Minha mãe mora lá, meus pais são separados.

No grupo de estudo fica visível que há um projeto das famílias para a emigração, amparadas aqui e lá, o local de chegada e de partida que possibilitam e viabilizam a concretização desse ideal. No entanto, é preciso salientar que um projeto coletivo não é vivido de modo totalmente homogêneo pelos indivíduos que o compartilham. Existem as diferenças, conforme as particularidades, as trajetórias, o gênero e as gerações.

As trajetórias pessoais ligadas ao contexto familiar destacam as dificuldades encontradas, bem como as facilidades ou incentivos. Semelhanças nas dificuldades e facilidades de viver na nova terra, mas também diferenças de percepção e motivação para a imigração, que passam por escolhas pessoais ou decisões familiares.

A referência para “comportamentos individuais e coletivos” que se pretende ressaltar aqui tem por base a idéia de Velho (1999) em relação a projetos individuais, que

nunca são puramente internos, subjetivos, mas sim estão ligados ao Outro, ao social. Para o autor, projetos são elaborados e construídos em função de experiências sócio-culturais, de vivências e interações interpretadas, dentro de um campo de possibilidades também por sua vez construído histórica e culturalmente. É nesse jogo de interações que as trajetórias podem ser demarcadas, verificando-se um conjunto de associações individuais e coletivas que foram possíveis e plausíveis dentro de um determinado período no tempo. Mudanças e permanências foram particularmente vividas e reconhecidas pelo grupo em todo o processo aqui ressaltado.

Tendo esses conceitos como norteadores, é possível então estabelecer uma primeira caracterização entre os imigrantes de primeira geração: os que “chegaram primeiro” e os “recém-chegados”. Ao levantar diferenças e semelhanças, decorrentes de momentos históricos e contextos globais e locais específicos, não se perdeu de vista aquilo que os une na condição de imigrantes/estrangeiros, seja sob a perspectiva dos que chegaram no início dos anos 60 ou no início do ano 2000.

Afinal, a condição de imigrante persiste independentemente de quando e onde chegou, no dizer de Sayad (1998, p.45):

Oscilando, segundo as circunstâncias, entre o estado provisório que a define de direito e a situação duradoura que a caracteriza de fato, a situação do imigrante se presta, não sem alguma ambigüidade, a uma dupla interpretação: ora , como que para não confessar a si mesmo a forma quase definitiva que com freqüência cada vez maior a imigração se reveste, apenas se leva em conta na qualidade de imigrantes o seu caráter eminentemente provisório(de direito), ora , ao contrário como se fosse preciso desmentir a definição oficial do estado de imigrante como estado provisório, insistisse com razão na tendência atual que os imigrantes possuem de se “instalar” de forma cada vez mais duradoura em sua condição de imigrantes.

Os que chegaram primeiro

No grupo dos “que chegaram primeiro” podem ser classificados os homens e mulheres que vieram na década de 60, 70 e 80, alguns ainda crianças, acompanhados de seus pais e outros adultos, casados ou solteiros.

Como ficou caracterizada, a imigração árabe muçulmana seguiu o padrão descrito para imigração árabe no Brasil, ou seja, o perfil de ser uma imigração denominada

espontânea, sem agenciamentos ou empresas envolvidas. Foram na sua maioria indivíduos do sexo masculino que deixaram seu país de origem motivados por encontrar melhores condições de vida e com a determinação de retorno, comum em quase todas as imigrações. Chegando aqui, passaram a trabalhar com o comércio, ainda que para muitos não era seu ofício na terra natal, mas era o nicho que os imigrantes árabes encontraram disponível naquele momento, satisfazendo também o anseio de não serem assalariados e com a esperança de conseguir dinheiro em menor tempo, montando seu próprio negócio, ainda que a princípio tenham trabalhado junto a parentes ou patrícios.

Aquilo que se convencionou chamar de “mito do mascate” está difundido entre a comunidade árabe, independente da origem, cristã ou muçulmana, bem como entre a população em geral. A figura do mascate é sempre lembrada, revigorada, é sem dúvida o “mito de origem”, a entrada no Brasil.

Em Florianópolis não é diferente. A comunidade inteira, mantém viva na memória o “mito do mascate”. Segundo Seyfert (1990), sírios e libaneses acionam o mito de vencer pelo próprio esforço, igualando-se aos outros imigrantes, marcando como sua a trajetória que vai do mascate ao grande empresário industrial ou comercial, justificando a presença deles na formação social e econômica do país. A capacidade de trabalho mostra-se voltada para o desenvolvimento da nação. Dessa forma, buscam afirmar a condição e brasileiros, por meio de uma participação ativa não só na economia, mas na história do País. Na história por meio do pioneirismo do mascate. Era preciso colocar em pé de igualdade a imigração síria e libanesa com as outras imigrações financiadas pelo Estado, mais desejados que os imigrantes espontâneos.

O mito fundador da presença árabe em solo brasileiro é mantido e preservado. Carvalho (2002) comenta a respeito dos libaneses que desembarcaram em Florianópolis em 1910. A década de 40 encontraria muitos comerciantes e suas famílias consolidadas economicamente, refletindo na ocupação espacial das principais ruas de Florianópolis. No entanto, observou que ninguém fala dos casos que não deram certo, das decepções, dos retornos, dos negócios que faliram, só se fala que: “ele começou no comércio e se enriqueceu, ele teve muito sucesso”. Foi constante nos relatos coletados da autora a relevância em apontar o forte tino comercial do grupo e, lógico “os casos que deram certo.

Com o grupo muçulmano, a tendência repete-se no sentido de retomar o mito do mascate, às vezes de fato vivido por alguns homens adultos mais velhos e em tantos outros relatos apenas lançando mão como recurso retórico, porque, de fato, há muito que a figura do mascate e tudo que ela remete faz parte do imaginário em relação ao imigrante árabe. Este ato

de mascatear foi o primeiro aprendizado como imigrantes. De certa forma a criação de condições mais favoráveis com o passar do tempo fez com que aqueles que se dirigiram para Florianópolis já o fizeram tendo antes sido auxiliados por um primo, parente, ou patrício [como chamam-se entre si], lembrando que a maioria dos imigrantes que hoje estão na cidade começaram suas atividades no interior do Estado.

No comentário de um jovem palestino: “o primeiro que veio para cá foi o meu avô. Ah, lá no tempo de antigamente. Sabe aquela história de mascate. Foi montando depois a lojinha”. A expressão “sabe aquela história do mascate”, é um exemplo do que foi citado anteriormente. Os imigrantes fazem uso de uma expressão que seguramente é entendida como de domínio público, em que as pessoas dominam esse repertório comum. Então muitos sem terem de fato vivido o ato em si de “mascatear”, de fazer a “venda de porta em porta”, de certa forma compartilham miticamente este que se torna um símbolo, do trabalho incansável, da labuta diária, enfim correspondendo ao ideal de imigrantes desejáveis.

Quanto às motivações da imigração entre os entrevistados, foi apontado um misto de natureza político-econômico-social, devido principalmente aos conflitos Israel-Palestina,³⁶ para o caso dos palestinos, ou a situação precária no Líbano para os libaneses. Alguns deles já tinham saído das áreas rurais, outros se envolveram com manifestações políticas e outros ainda buscavam sair de uma condição pouco confortável como jordanianos descendentes de palestinos, considerados cidadãos de segunda classe na Jordânia.

É preciso dizer que, embora se reconheça as diferenças entre palestinos e libaneses do ponto de vista da motivação para emigrar, elas se encontram muito próximas. Os palestinos foram expulsos da sua terra, por ocasião da criação do Estado de Israel, e as segundas gerações saíram de campos de refugiados. A experiência como famílias dispersas na busca de trabalho tanto no Oriente Médio quanto nas nações do Golfo ou nas Américas é comum para os palestinos, é um povo em diáspora³⁷.

³⁶Os conflitos Israel – Palestinos são tão sérios quanto complexos. O fim do Império Otomano cria para os árabes da Palestina o início de conflitos que vai opor os britânicos, que detêm o controle da Palestina em 1920, e o movimento de retorno dos judeus, tendo como suporte o movimento sionista mundial. Os judeus europeus, legal ou ilegalmente entram na Palestina, e o Conselho das Nações Unidas, apesar da oposição árabe, vota pela partilha da Palestina. A partir daí ocorre a expulsão de milhares de palestinos, confisco de bens, cidades inteiras foram destruídas. Estava instalada a guerra civil e o êxodo massivo de árabes palestinos. Infelizmente foi a primeira de uma série de episódios, como a Guerra dos Seis-Dias em 1967, em que Israel conseguiu ocupar Gaza e a Cisjordânia, episódios terríveis como o massacre de Sabra e Chatila em 1982, e as conseqüentes reações dos palestinos com as Intifadas de 1987 e 2001, com forte apoio internacional. Para detalhes e maiores informações sobre a questão da Palestina Vigeni et al (2002), Demant (2002)

³⁷ A diáspora palestina abarca os refugiados e as pessoas deslocadas que vivem em outros países, não só árabes, mas também na Europa e América. A Jordânia, em particular, recebeu três ondas de refugiados, primeiro em 1948 depois em 1967 e depois em 1991, quando da expulsão de 450 mil palestinos do Kuwait, em função da invasão Iraquiana. Os refugiados representam hoje 65% da população do Reino da Jordânia, cerca de 270 mil

Para os libaneses, as constantes lutas pela libertação do Líbano e o fracasso delas, conduzindo à independência somente em 1943 e seguida de vários períodos de guerras e incertezas políticas e econômicas, também proporcionaram uma atitude favorável para a emigração.

Hão de se reconhecer no grupo motivações que perpassam os aspectos político, econômico e social. Os homens emigraram sozinhos e em família, as mulheres vêm sempre acompanhadas. A história de K. (palestino) é reveladora da motivação política como força impulsionadora para a emigração:

Nasci na Palestina em 1939, portanto me considero que nasci e vivi o problema palestino, o conflito, porque em 1948, quando engrossou a situação, retomou mais o conflito armado, e não o político como estava antes. Eu estava com 9 anos e eu me lembrava de uns fatos, de meu pai, de meu irmão maior que está lá. Que cada um tinha seu rifle, que cada um tinha e saía junto, quando um local era atacado seguia em defesa, me lembrava, me dava uma certa sensação[...] os homens da casa ali que protegiam a gente e tudo bem. Me lembro também uma vez que nosso povoado tava ameaçado de ataque, então os homens do povoado, da época, pediam para mulheres e crianças saíam para fora, ficar nas cavernas, lá nas montanhas, ali, enquanto eles defendem o lugar, e nós ficamos lá um tempinho, uns 10 dias mais ou menos, ficamos vivendo lá e eles estavam ali, cada vez que vinha algum nós escutava os tiros. Acho que esse aqui, essa época exata me fez, me deixou, marcou no meu pensamento, mesmo que é cedo para pensar, mas eu achava que marcou uma coisa diferente. A partir de 1952-53, os campos de refugiados na Cisjordânia e da Palestina que foi anexada depois de 48. O resto que ficou da Palestina foi anexado à Jordânia. Então o que ficou, aqueles campos de refugiados eram borbulhando de atividades, toda atividade mais nervosa, de como perdemos, perdemos era recém! Um que tava morando aqui agora estava lá, morava aqui agora era refugiado ali. Um que era rico lá agora estava sem nada aqui. Então esse aqui era importantíssimo para o povo palestino e acho que não só para o povo palestino, mas também para o povo árabe em geral, estava nesse sentido mais unido. Essas sempre foram as razões e as motivações

vem em campos. Há uma minoria rica e uma imensa massa paupérrima. Os palestinos que vivem na Jordânia mantêm sua condição legal como refugiados, apesar de obterem a nacionalidade jordaniana. Oficialmente, a ONU reconhece cerca de quatro milhões de palestinos na categoria de refugiados, os considerados expulsos das suas terras na criação do estado de Israel em 1948, e pessoas deslocadas, aquelas que saíram da Cisjordânia e Gaza com a guerra de 1967. Destes, cerca de 30% vivem em campos de refugiados. Os palestinos estão principalmente na Jordânia 1,46 milhão, no (Líbano: 365 mil; Síria: 365 mil; Faixa de Gaza: 770 mil e Cisjordânia 550 mil). Os deslocados somam 500 mil pessoas, dados da ONU de 1998. (GRANGE & VERICOURT, S/d).

dos jovens árabes para lutar contra o regimes, contra os regimes que reinava lá na região. Então eu não fui diferente, participei na luta do povo ali da Jordânia e aí eu no 66 fui preso, por razões, lógico eu acho óbvias, por razões de luta pela sociedade pelo país por tudo, eles acharam que não esse aqui golpe contra o rei que não sei o que. Ficamos 10 meses, eu pessoalmente preso, e na saída eu tava funcionário, perdi minha função, não podia mais ficar do governo, quem trabalha contra, então fiquei sem trabalho nenhum fiquei numa crise um pouco ruim. Você vai abri uma porta de intervenção na sua vida diária, assim através de inteligência, foi para tal lugar, para que foi.

Então eu disse: esse papel já foi queimado aqui então eu vou imigrar, já meus irmãos estavam no Brasil então mandei uma carta para eles perguntando, explicando a situação, ai, normal, se realmente tá uma situação assim, aqui está a passagem e eu vim. Eu vim, eu cheguei aqui em SC em 20/02/67.

No relato fica evidente a motivação política para emigrar, decorrente do envolvimento pela causa palestina. O apoio familiar foi crucial e importante nesse momento, tanto pelo dinheiro para a passagem quanto para o apoio no início, em que K. trabalhou por dois anos junto à loja de seu irmão, que já havia emigrado antes.

Percebe-se que a estrutura de parentesco serve de referência para o deslocamento, cumprindo duas funções: viabiliza a reprodução social dos filhos que permanecem no local de origem, pois sempre existem os que vão, mas existem os que ficam e os que retornam. Desta forma, o valor-família tradicional se estende a novos espaços onde reorganiza a sua reprodução futura (WOORTMANN, 1995).

É visível que as famílias conjugam estrategicamente o movimento e a mobilidade: nem todos os membros da família migram. Neste caso, talvez o componente político deva ser visto como decisivo, pois K. não emigrou com seu irmão alguns anos antes. A partir do momento que não viu outra possibilidade, optou em partir e estabelecer-se junto a ele.

Quanto às mulheres, nota-se que elas nunca vêm sozinhas. Sempre acompanhadas, pelos pais, pelo marido ou migram em decorrência exclusiva do casamento. Como diz WOORTMANN (Ibidem), a mulher não migra, ela “é migrada”. Mediante a anuência do pai, ela pode deslocar-se. Está se redescobrendo agora o papel das mulheres nos processos migratórios, inicialmente “pouco vistas” porque dificilmente viajavam sozinhas. Também é fato que atualmente muitos movimentos imigratórios estão acontecendo com autonomia das mulheres. É o caso das latinas nos EUA ou na Europa, ou das marroquinas na

Espanha em que as mulheres estão imigrando sozinhas, sem a intenção de reagrupamento familiar (Ramirez, 1997; BILAC, 1995).

No atual contexto, no entanto, as mulheres migram sempre acompanhadas. N. é uma senhora com bastante idade que continua a residir em Tubarão cidade aonde chegou há cerca de 40 anos. Lá reside com um dos filhos, mas como ela têm outros filhos que moram em Florianópolis, freqüentemente está na cidade passando alguns dias. N. relatou conta que veio para o Brasil acompanhando seu marido que emigrou por estar envolvido com questões políticas.

N.: - “Meu marido trabalhou para a nossa pátria, entendeu, foi preso. Ficou 33 dias preso.”

Cláudia: - “Pelo governo de Israel?”

N.: - “Não, pelo governo árabe mesmo. Eu casada com primo. Começou prá lá e prá cá, mas ele não pode ficar lá. Aí depois ficou 6 meses que não saiu de casa. Depois de 6 horas não pode mais sair de casa. Depois meu sogro, trabalhou mais 6 meses, depois continua este aqui, mas tem que sair do país.”

Sua filha explica:

- “Questão de política. Depois ele foi para o México como Embaixador da Palestina. Aqui veio em 1966. Começou no comércio, mas, como era professor, foi dar aula em Tubarão. Deu aula lá, sempre com política. Ia para Brasília”.

Neste caso a imigração aconteceu em família, o marido, a esposa e os filhos, alguns bem pequenos. O chefe da família instalou-se no comércio como de praxe, ainda que sua profissão anterior fosse outra. Apesar do forte apelo para percorrer a trajetória comum, isto é, dedicar-se ao comércio, sua paixão pela política o leva a seguir outros rumos, o que significa que, embora os imigrantes árabes, em sua maioria, se engajam na atividade comercial, há espaço para decisões de caráter individual.

Dentre as mulheres que migram em consequência exclusiva do casamento encontramos R. (palestina):

Eu estou casada há vinte anos e há vinte anos estou no Brasil. Casei com 15 anos. A vinda foi boa. No início eu tinha outra noção, idéia do que era o Brasil. Quando cheguei aqui estranhei um pouco. Esses vinte anos que eu vim graças a Deus eu não tenho muito o que reclamar. Então eu vim para casar, para casar e estudar. Eu e minha

irmã já éramos noivas lá com nossos noivos. Eles foram lá, mas moravam aqui. Eles são nossos primos.

É um caso bem freqüente, o marido já se encontrava aqui, veio ainda adolescente e, no momento de casar, foi “buscar a noiva na terra natal”. Alguns imigrantes vieram ainda crianças, acompanhando seus pais. A história de M. (palestino, marido de R.) é representativa. Com cerca de seis anos, ele e seus irmãos saíram da Palestina (1966) por ocasião da Guerra dos Seis Dias³⁸. Partiram a pé para o país vizinho, a Jordânia. A mãe havia falecido um ano antes. Lembra que andaram muito e conserva imagens dos mortos e feridos pelo caminho. Nesta época, o pai já se encontrava em Tubarão. Pergunto a M. porque o Brasil especificamente. Ele não sabe dizer o que motivou o pai a vir para o Brasil. Em 1971, então com 11 anos, ele também veio para Tubarão. O pai foi e voltou várias vezes para a Jordânia até que faleceu em 1994. Somente em 1999 M. retornou pela primeira vez à Jordânia.

A experiência de sofrimento e guerra é também vivida por pessoas mais jovens como H., um palestino de 20 anos. Ele lembra sua infância em um campo de refugiados palestinos:

Eu lembro que era difícil, quando criança, tinha que sair rápido para fazer compras, depois de meia hora já tinha que voltar tudo para casa. A gente só comia enlatado. A primeira vez que vim ao Brasil tinha dois anos, logo voltei e fiquei 4 anos na Palestina. Com oito anos, voltei para o Brasil e estou até hoje.

Os recém-chegados

O fluxo imigratório dos árabes muçulmanos para Florianópolis, embora não seja quantitativamente relevante, é contínuo e intenso. Sempre há alguém chegando ou partindo. Considero recém-chegados aqueles que chegaram há apenas alguns meses ou alguns anos e pude acompanhar, durante a pesquisa, casos com menos de 5 anos.

Os objetivos de migrar, buscando aqui crescer economicamente, poder viver, trabalhar e formar uma família continuam a ser metas ideais para os imigrantes recém-chegados. São as mesmas famílias que continuam o processo imigratório iniciado nas décadas precedentes. Foram registradas três grandes famílias que se mantêm em suas redes de parentesco desde a década de 60.

Neste sentido o perfil imigratório não tem se alterado, podendo ser classificado como originário do movimento imigratório permanente no qual as pessoas obtêm sua legalização no país de destino e

³⁸ Em junho de 1967 houve mais um confronto armado na região, Israel confirmando seu poderio militar tomando posse de todas as áreas da Palestina não tomadas em 1948, inclusive a totalidade de Jerusalém. OLIVEIRA, 2002)

cujos familiares migram no intuito de reagrupamento familiar (PEIXOTO: 1998). O fluxo que permanece ao longo dessas décadas é decorrente dessas relações de parentesco. São, portanto, tios, primos, sobrinhos, irmãos. De imediato, trabalham junto aos “patrícios” já estabelecidos, auxiliando nos negócios da família e integrando-se nas redes familiares existentes.

Dentre os recém-chegados existem exceções que não se enquadram nesse perfil e que, de certa forma, inauguram um fluxo novo e ainda pouco usual. H. é um jovem palestino que não tem parentesco com ninguém na cidade e nem no Brasil. Sua esposa não é árabe ou descendente. Eles se conheceram nos EUA e casaram-se naquele país. Decidiram viver em Florianópolis, apesar de a esposa também não ter parentes na cidade, “viram a cidade, gostaram e resolveram ficar”. Curiosamente também é um dos únicos que mantém seu estabelecimento no ramo da alimentação, ao contrário dos demais, que têm no comércio de roupas, tecidos e calçados sua área de negócio.³⁹ Em comum com os demais jovens árabes está o fato de ter vivido por muitos anos em um país estrangeiro (neste caso os EUA), fora do país de origem (a Jordânia) e de retornar ao país natal por determinado tempo (cerca de dois anos) para em seguida voltar a emigrar (desta vez, casado e para o Brasil).

As mulheres jovens continuam imigrando para o Brasil, porém nunca desacompanhadas. Assim como as imigrantes que as antecederam elas, “vêm para casar”. Casam-se em geral com imigrantes já estabelecidos ou com imigrantes de segunda geração. Para ambos, os intensos contatos com a terra de origem mantidos no tempo que aí estudam ou trabalham e com base nos fortes laços da estrutura familiar, os casamentos puderam ser construídos e selados de acordo com as perspectivas familiares, o casamento nos moldes árabes.

O., uma palestina de cerca de 20 anos, está há 11 meses em Florianópolis. Certo dia encontrei-a trabalhando no caixa da loja que pertence a família de seu marido. O. mostrava-se bem desenvolvida, vestida com roupas dentro do padrão islâmico, inclusive com o uso do véu, atendendo sorridente as pessoas, falando português, ainda com forte sotaque, porém percebia-se que estava totalmente à vontade. Seu marido T. nasceu no Brasil, e seus pais vivem em Laguna. O marido foi com 13 anos para a Jordânia e depois de alguns anos voltou para Florianópolis. Na hora de escolher uma noiva, por meio dos arranjos familiares,

³⁹ Até o momento pode ser tratado como caso isolado, porque dentro do conjunto de imigrantes libaneses e palestinos, todos mantêm laços de parentesco. No entanto, no decorrer da pesquisa, foi sendo observado que chegaram à cidade pessoas com outras nacionalidades (marroquina, egípcia, paquistanesa), sem qualquer vínculo de parentesco. Este tipo de imigração, classicamente denominada de migração de trabalho, em que pessoas migram sozinhas em busca de trabalho, é ainda incipiente em Florianópolis, mas há indícios de que pode estar sendo iniciado um novo fluxo migratório internacional.

casou-se com uma moça árabe, que havia conhecido no período, em que esteve na Jordânia. Partiram em seguida para iniciar sua vida de casados no Brasil.

Observa-se, portanto, que em geral o padrão migratório dos “recém-chegados” permanece similar aos que “chegaram primeiro”: continuam a vir homens solteiros, amparados por suas redes de parentesco, bem como mulheres que migram em função do casamento. Um fato mais recente e inusitado é que há também “os homens que vêm para casar”. Estes imigrantes estão casando com filhas de imigrantes, denotando um forte apelo entre essas jovens dos valores culturais provenientes dos seus pais. Embora tenham nascido no Brasil, sentem-se tão ligadas à terra de origem, a ponto de desejarem e efetivarem o casamento à moda árabe.

4.1 PRIMEIRAS IMPRESSÕES E DIFICULDADES NO NOVO LUGAR

Independente de qual o momento da entrada, década de 60 ou 90, no Brasil vê-se que muitas dificuldades, impressões sobre o novo local de moradia, e o fato de sentir-se estrangeiro, são vivências e sensações que perpassam as trajetórias das pessoas em sua condição de imigrantes, fazem parte do repertório dos “primeiros tempos em terras estranhas”.

Antes de vir há sempre uma idéia do que é o país de destino. Qual a visão que os primeiros imigrantes tinham do Brasil? M., uma palestina que vive há 20 anos no Brasil, comenta:

As pessoas diziam: ah, vocês vão pro Brasil, um país pobre. Mas chegando aqui é diferente, a gente não vê os índios, né. A minha professora falou assim: vocês vão pro Brasil, mas o Brasil só tem índios! Brasil um país pobre, porque o marido dela era da Alemanha. Ela ia pra Alemanha.

Entre as dificuldades principais, a questão da língua foi uma das mais apontadas pelo grupo. Os imigrantes mais antigos recordam-se do tempo em que não dominavam o português e o quanto isso foi prejudicial em alguns momentos. Para N. (palestina), há mais de 30 anos no Brasil:

N.: - “Falar foi o mais difícil. Não tinha com quem falar. Os tios, primos já estavam aqui. Tinha que cuidar todo mundo, 4 filhos. Aprendi com minha filha mais velha, que foi na escola e ela falava comigo. A gente falava errado”.

M.: (a filha): - “Não pode ter vergonha”.

N.: - “Vinha visita e eu não falava nada. Agora se vinha gente na minha casa ela não gosta a gente fala árabe. Ela pensa: será que tá falando mal de mim? Quando eu cheguei em 74, como vou falar? Não sabe falar francês?”

M.: - “Ela está falando da cunhada que era brasileira e não entendia o árabe e vice-versa”.

N.: - “Ela dizia que eu tava falando mal dela. Eu não. Eu não gosto falar mal de ninguém”.

Para R.: (palestina, há 20 anos no Brasil):

O mais difícil foi o idioma. Porque a gente estuda lá o inglês, o francês e até o espanhol, mas o português? Não é conhecido, eu não sabia que existia essa língua. Primeira coisa é se comunicar com as pessoas e segunda lugar porque não falam bem, não dominam acabam falando coisa errada confundindo uma coisa com outra e fica difícil entender com o pessoal através das conversas.

Quando a imigração se dá na infância, de certa forma contam com certas facilidades, são mais desenvoltas, e a escola proporciona um maior domínio da língua, bem como de outros códigos culturais. H., o jovem palestino que viveu nos campos de refugiados na Jordânia, ao chegar ao Brasil comenta sobre sua experiência na escola: “Ah eu lembro que não falava o português, era difícil, tinha poucos amigos. Eu brigava com todo mundo, estava sempre preparado para brigar, a gente vem com isso de lá, todo mundo é teu inimigo. Hoje não”.

O domínio da língua, revelador da manutenção de fronteiras étnicas é, portanto, fundamental no momento de inserção do imigrante na sociedade hospedeira. Porém, também é fonte de orgulho do grupo, porque o uso da língua árabe tem se mantido presente na segunda geração.

Entre os recém-chegados, a questão do domínio do português também se coloca como um dos principais desafios. F. (imigrante de segunda geração) comenta a respeito do seu marido, palestino: “Meu marido tem dificuldade prá falar português. Ele tá com dificuldade. Tirei ele de casa ou dos amigos que falam árabe seria melhor.”

Em geral, o fato de os imigrantes assim que chegam terem a oportunidade de trabalhar na atividade comercial que exige contato intenso com o público facilita a aquisição da nova língua. No entanto, há um pequeno grupo de recém-chegados que, por sua formação profissional distinta, não pretende trabalhar no comércio. Não tem sido possível pelo menos até agora para esses imigrantes terem seus cursos reconhecidos pelos respectivos Conselhos Federais.

S., outra palestina de 2ª geração, recém casada com um palestino, conta que a maior dificuldade do seu marido também é não saber falar português: “O meu marido queria algo de Engenharia. Ele se formou lá (Jordânia) e não tem mais os programas de cada disciplina. Mas ele já é formado há 6 ou 7 anos e eles não dão, e se der, já passou o tempo, ele troca professores, de doutores. Então é difícil revalidar o diploma dele. Ele disse que não tem problema, aprendendo a falar ele se vira. Eu to esperando né: “aprendendo a falar ele se vira”.

A questão da alimentação, do tipo de alimentos ao gosto e cheiro, foi outra dificuldade apontada. M., libanesa recém-chegada, diz:

O primeiro que chegou aqui não conseguia tomar água. Água bem argh! Terrível quando cheguei, o gosto é muito diferente. Parece que colocaram um remédio. Não consegui tomar, não gostei. E a comida também, um pouquinho diferente né. Mas têm comidas que a gente fazia lá, strogonoff, lasanha.

B., palestina há 20 anos no Brasil, comenta:

- “Comida lá é muito diferente: mais verdura, fruta, mais grãos. Aqui arroz, bife e batata. Mas quando a gente vai lá, acha pesada. Até água, eu quero água e não consigo tomar, fui tomando água mineral.”

B. explica o cardápio diário:

- “De manhã, pelas 9h 30min - 10 horas, é servido bolinho de grão-de-bico amassado com queijo, tomate e azeitona, servido com *zátar* – uma mistura de orégano moído com gergelim. Depois o almoço, lá pelas 14 horas. Tem peixe, carne, frango, muita verdura, pão sírio, coalhada dura; *lebanar*. Têm doces de ameixa, de uva. Têm as frutas: uva, melão, laranja. Cada fruta na sua época. De onde eu vim a vida é mais simples, todo mundo faz as coisas em casa.”

O processo de globalização tem ajudado os imigrantes, facilitando vários aspectos, dentre eles a facilidade atual de encontrar produtos importados. Ao obter mercadorias estrangeiras, os imigrantes vivenciam, nos temperos e iguarias, uma aproximação com a terra natal. Para os imigrantes que chegaram primeiro, a dificuldade em adquirir os produtos necessários para o preparo de determinados pratos era imensa; tinham que comprar em centros maiores como São Paulo ou na fronteira em Cidade do Leste no Paraguai. Depois da abertura do Brasil para o mercado externo, esses produtos podem facilmente ser encontrados nos estabelecimentos locais.

O desenvolvimento da tecnologia da comunicação proporciona aos imigrantes atuais uma interação sem precedentes. O fácil acesso ao telefone bem como a *internet* são de amplo uso entre os membros da comunidade, ao contrário dos primeiros imigrantes.

B. relata que seu pai veio para Florianópolis em 1965. A mãe e os 4 filhos homens, mais as mulheres, ficaram na Jordânia. Havia pouco contato com o pai, somente depois de 9 anos se telefonaram. Ela explica: “Onde a gente morava só tinha um telefone na escola”.

M. (libanesa, 16 anos) é outra jovem que migrou em função do casamento. Converso com ela em seu apartamento no centro da cidade.

Cláudia: - “E como é viver aqui em Florianópolis? Você gosta?”

M.: - “É como no Líbano, não vejo diferença”.

Cláudia: - “Mas a cidade é diferente”.

M.: - “É, mas é cidade igual, no campo sim é muito diferente”.

Cláudia: - “Você tem sente falta de alguma coisa?”

M.: - “Dos pais, eu choro muito”.

Cláudia: - “E como é conviver longe dos pais?”

M.: - “Eu choro muito, sinto falta da minha mãe”.

Cláudia: - “Há quanto tempo você está aqui?”

M.: - “Há seis meses, o tempo que estou casada. Tenho 16 anos, em setembro vou fazer 17”.

Cláudia: - “Você já sabe falar um pouco o português, foi difícil?”

M.: - “No começo sim, mas na loja eu aprendi mais rápido”.

Cláudia: - “Você gosta de ir na loja?”

M.: - “No começo não, porque não entendia nada. Eu ficava no caixa para aprender. Agora já gosto”.

Cláudia: - “E a comida, é muito diferente aqui?”

M.: - “É, mas faço sempre a comida árabe”.

Cláudia: - “Nós conhecemos aqui o tabule, o pão árabe, o quibe”.

M.: - “Você está com fome? Gosta de tabule? Eu adoro!”

Cláudia: - “Sim eu gosto”.

M.: - “Ah, então eu vou fazer para você”.

Este é um relato que revela algumas questões importantes. Pela experiência que a jovem está passando, sair de um contexto de país árabe e vir para outro de ocidental seria de esperar um “choque de culturas”. Porém M. consegue relativizar as diferenças, analisando que em ambos os países, a jovem vive em um contexto urbano, o que efetivamente traz uma aproximação significativa entre os dois lugares. O contexto urbano, vivido no oriente ou ocidente, consegue ser visto com muito mais semelhanças do que se ousa imaginar. Os relatos de imigrantes que chegaram primeiro citam como importante o impacto de estar num país que consideram de “costumes diferentes” (categoria que vai ser tratada mais adiante). Uma senhora que está há muitos anos relata que, além do domínio da língua, o que mais foi difícil foi “o traje”:

A gente estranha muito quando chega aqui, o pessoal é muito liberal, lá não é tanto assim, tem, mas não é as pessoas religiosas, não o muçulmano. Lá tem quem usa alcinha (blusa decotada), e coisa e tal, mas é quem já teve no ocidente ou é de família cristã, ou que tem família que não tem princípio do Islã, aí eles liberam a menina, os meninos de fazer o que bem entendem.

Quantos às dificuldades, aparece a aprendizagem da língua que, no caso dos imigrantes árabes, é resolvida com o trabalho na loja. O contato intenso com os clientes facilita o aprendizado do português. A questão dos alimentos é contornada com o preparo de pratos típicos da terra natal, somado às facilidades atuais de acesso a produtos importados. O que pode então causar “estranheza” a uma jovem recém-chegada? A família. O fato de a jovem imigrar pelo casamento a coloca numa posição de agregar-se a uma outra família. Deve entrar numa outra relação de interação com sogra, cunhadas e demais familiares do marido (assuntos que serão tratados mais adiante).

A jovem M. estava ansiosa pela visita da mãe, visita está que somente será efetivada quando M. estiver grávida. Foi um dos poucos relatos que retratam a falta da família como uma dificuldade importante.

O tema trabalho não foi colocado como relevante nos relatos dos primeiros imigrantes, não aparece como um problema, pois o ato de imigrar pressupõe a participação na

atividade comercial junto a algum parente. Com os imigrantes mais recentes percebe-se que persiste o modelo de imigração para reagrupamento familiar, o que em tempos atuais pode significar inserir novas estratégias como ampliar o estabelecimento comercial ou abrir filiais a fim de poder garantir trabalho para os que estão chegando. Porém, aos poucos começam a vir imigrantes que apresentam formação universitária e gostariam de atuar nas suas áreas, por exemplo, médicos, engenheiros. A lei brasileira não tem auxiliado esses profissionais a exercerem suas atividades, exigindo provas de títulos e de conhecimentos dos respectivos conselhos muitas vezes impossível de serem cumpridos. Por enquanto, não constituem um problema maior porque esses imigrantes estão ainda amparados pelas redes de parentesco e passam a trabalhar na loja como todos os demais. Com esta atividade, conseguem transpor uma das maiores dificuldades iniciais, que é a aprendizagem da língua, vencidas com a prática no comércio.

Acompanhei dois imigrantes, formados, recém casados com jovens imigrantes de segunda geração. No Brasil estão encontrando dificuldades em obter o reconhecimento de sua formação acadêmica. Apesar do alto grau de formação, nos dois casos, medicina e engenharia, e do desejo de estabelecerem-se em solo brasileiro, desenvolvendo suas carreiras, as condições no atual momento não são favoráveis. Com a dificuldade de não poderem atuar em suas áreas de competência, estão se integrando nas atividades da família, o estabelecimento comercial, com suas esposas que detêm junto aos irmãos, participação nos negócios.

Em poucos relatos aparece a questão do sentir falta da família, dos parentes. Quando perguntados sobre as principais dificuldades do início, falas sobre a família não apareceram, e sim dificuldades pontuais como a questão da língua e da alimentação. Mais uma vez pode ser visualizado que a experiência da migração para esses migrantes transnacionais contempla o afastamento da família. É um fato momentâneo, passageiro, nunca uma separação definitiva.

Se o “sentir falta” da família não aparece como queixa principal dos imigrantes que estão chegando é porque se percebe ao longo de todo o trabalho e fica evidente em muitos aspectos que de fato as referências familiares constituem a base para essa imigração, sem dúvida desempenhando um papel importante. A recepção em novo lugar, o acolhimento inicial, o oferecimento de condições para o trabalho, seja no negócio já existente ou sob a forma de empréstimo para montar um empreendimento, foram relatados como fatos expressivos do início da vida em solo tão distante. Em todos os relatos sempre há um irmão,

tio, sobrinho, ou parente que já estava aqui antes. Sem dúvida é um tipo de migração que pode ser identificada como de reagrupamento familiar, em que as redes familiares preexistentes no país de acolhida são vitais e necessárias.

As relações familiares foram e continuam sendo uma das grandes sustentadoras dessa imigração, provendo, por meio de uma extensa e sólida rede, a oportunidade para os imigrantes que vão chegando, apoiando-se no início, oferecendo suas casas e uma atuação no comércio, até que mais tarde se tornam donos de seus próprios negócios.

4.2 O CONSTANTE IR E VIR – AS VIAGENS COMO PROJETOS DE VIDA

As viagens têm sido para os árabes muçulmanos de Florianópolis uma atividade constante, repetidas ao longo de suas vidas muitas vezes. Featherstone (1997) afirma que a mobilidade e o poder regenerador da viagem constituem um tema vigoroso na cultura ocidental. A viagem, diz ele, tem sido vista como algo que ajuda a descentralizar as categorias habituais, uma forma de lidar com a desordem cultural. Longe de pensar que todo mundo atualmente é nômade, viajante, com total desapego, como pregam várias correntes pós-modernas, com seu especial interesse pelos forasteiros e os flâneurs, o certo é que o mundo parece que diminuiu de tamanho e “estar aqui” e “estar lá” podem perfeitamente coexistir.

Os movimentos migratórios tendem a ser cada vez mais reconhecidos como transnacionais, na medida em que os imigrantes constroem campos sociais que perpassam fronteiras geográficas, culturais e políticas, sustentando multiplicidade de envolvimento tanto nas sociedades de origem quanto nas que os hospedam.

O conceito de laços migratórios transnacionais foi iniciado por Basch Schiller e Blanc que propõem a definição de transnacionalismo: “como um processo pelo qual os imigrantes, em suas atividades diárias e relações sociais, econômicas e políticas criam campos sociais que atravessam fronteiras” (BASCH, 1994, p.22).

Este conceito enfatiza as identidades transnacionais junto com as atividades, renomeia os imigrantes como “transmigrantes” e afirma que suas atividades vieram para constituir novos “estados-nação desterritorializados”.

Concordo que a noção de transnacionalismo se tornou consenso entre os estudiosos, pois constata-se que relativamente poucos imigrantes renunciam inteiramente à

cultura e à sociedade de origem. Com todas as facilidades e as condições globais surgidas recentemente, cada vez mais os imigrantes anseiam e conseguem manter vínculos com a sociedade em que nasceram.

No entanto, a discussão sobre transnacionalismo também levanta uma série de debates sobre sua inovação, conteúdo e implicações do conceito. Conforme colocado anteriormente Foner (1997) detalhou bem que os imigrantes do século passado também mantinham fortes vínculos com seus lugares de origem. Portes (1990), aponta para delimitar o conceito de transnacionalismo para se referir às ocupações e atividades que requerem contatos sociais regulares com a sociedade de origem. Tsuda (1999) chama a atenção de que a criação de novos estados-nação desterritorializados pode não se dar em todos os casos (TSUDA, 1999).

Com base nestes conceitos e ponderações pertinentes e a partir dos dados do campo, é possível inferir que os árabes muçulmanos em Florianópolis se constituem um grupo de imigrantes que deseja e constrói fortes laços com o país de origem, mantendo conexões típicas de imigrantes transnacionais. Essas conexões típicas, conforme detalha Mitchell (2003, p.36) são: “viagens periódicas entre a sociedade de origem e as nações receptoras, comunicação por telefone, carta, fita de áudio, vídeo, remessas de dinheiro e bens para as famílias, associação ativa em organizações ou o empreendimento de negócios que abarcam fronteiras internacionais e/ou recepção de mensagens de organizações (incluindo o governo) que desejam estimular relações transnacionais”.

As viagens e as comunicações sob diversas formas são possibilidades abertas aos novos imigrantes com um estrondoso avanço em virtude do desenvolvimento tecnológico, atuando nos meios de transporte, na comunicação e conseguindo, desta forma, prover uma capacidade maior de circulação das informações. Os informantes costumam relatar, hoje em tom de anedota, as dificuldades sentidas na década de 60 em Florianópolis para obter notícias da Palestina. K. (palestino) conta que em determinado dia, junto com um patrício, se dirigiu a um ponto mais alto da cidade com seu rádio para tentar conseguir ouvir alguma notícia, através das ondas curtas. Sua atitude foi considerada “suspeita” pela polícia local, que o interpelou para “averiguações”.

Atualmente as notícias podem ser conferidas diariamente, inclusive pela imprensa escrita local, que dedica especial atenção à questão entre judeus e palestinos. Os noticiários na TV relatam a cada dia os principais acontecimentos, sem contar o uso que os imigrantes fazem da TV a cabo, em que as notícias são fornecidas inclusive em tempo real.

A Internet, também é um meio muito utilizado e atualmente bastante popularizado entre os imigrantes. O acesso a informações de várias ordens e o poder de colocar em contato pessoas que vivem em locais absolutamente distantes exercem um fascínio e são um aliados na vida dos imigrantes. A diferença de horário entre o Brasil e os países do Oriente Médio, muitas vezes, faz com que a “conversa” com familiares via internet aconteça a qualquer hora do dia ou da noite. Recordo que certo dia, após a oração coletiva, algumas jovens saíram apressadamente da mesquita, com um certo alvoroço que não era comum. Soube depois que estavam se dirigindo à casa da prima, pois iam se comunicar com a mãe, que vive na Jordânia. Momentos como este foram bastante comuns.

Além da utilização de meios de comunicação à distância como TV, telefone e Internet, um outro recurso disponível que atua nas aproximações entre “os daqui” e “os de lá” e que favorecem a manutenção de múltiplas relações são as viagens.

Em se tratando de população de imigrantes, a vivência da viagem é, por certo, parte constituinte da história coletiva e individual. Os relatos e as trajetórias do grupo permitem olhar mais além ao perceber que a viagem pode assumir muitas outras faces, não sendo um evento único e isolado do passado. Ao contrário, a viagem, realizada em geral muitas e muitas vezes durante a vida, estabelece nexos contínuos de vivências.

Estes fortes vínculos construídos ao longo do tempo, perpassados por ligações, tanto afetivas quanto materiais e financeiras, são um dos responsáveis pela manutenção do processo migratório nas gerações seguintes.

O pessoal de lá, nós sempre mandamos dinheiro. Lá eles não tem qualquer tipo de comércio. Eles sobrevivem com o dinheiro que a gente manda. A família, a madrasta (do marido), as duas irmãs deles. Cada um tem sua família para sustentar. Mas o pessoal lá conta com nosso dinheiro aqui. Eles esperam e eles vivem bem, melhor que as pessoas que já tem anos trabalhando lá. Mesmo com a dificuldade aqui no Brasil, mas o dinheiro deles é garantido.” (R., palestina)

O fato é que nunca houve uma perda de contato com os parentes que ficaram; ao contrário, sempre foram mantidas as relações. Ainda que muitas das falas dos imigrantes que chegaram primeiro sejam bem personalizadas, no estilo “vim sozinho”, a decisão, ou pelo menos os recursos para que o empreendimento seja levado a efeito, são tomados em família, e interligadas às suas estratégias.

O relato de K. (palestino) é bem significativo. Ao se envolver com questões de natureza política na Jordânia, onde vivia, foi preso e ficou sem trabalho:

Então eu disse, esse papel já foi queimado, aqui então, eu vou imigrar, já meus irmãos estavam no Brasil, então mandei uma carta para eles perguntando aí, explicando esta situação, então normal, realmente se tá uma situação assim, aqui está a passagem e eu vim.

A situação na Jordânia torna-se insuportável pelo seu envolvimento em questões políticas e a constatação de que não desejaria continuar uma vida regida pela intervenção da polícia vigiando seus passos, conclui que: “este papel está queimado” e decide: “eu vou imigrar”. Em seguida, faz referência a seus irmãos que já estavam aqui, denotando que a emigração dos irmãos não foi o motivo para a sua própria saída, que ocorreu, por questões alheias à sua vontade: “eu era contra o Rei (Hussein) então eu era funcionário, perdi minha função, não podia mais ficar trabalhando para o governo”. A família, por seu lado, analisa o ocorrido dentro de um contexto político instável e encara a emigração do irmão como “normal”, financiam a viagem, e assim mais um parente chega ao Brasil. Aqui oferecem parceria no estabelecimento comercial, atividade desenvolvida que deu certo, até que ele próprio, anos mais tarde, consiga montar sua loja.

Vale lembrar que a migração se configura sempre em uma das alternativas possíveis pois, sempre está presente o recurso de manter parte da família na terra de origem. Neste sentido a classificação da migração árabe, como “espontânea” e livre, sem agenciamento ou fomentos governamentais, deve ser entendida dentro de um contexto e sempre respaldada por uma forte ajuda familiar que lhe dá sustentação.

Seguindo a trajetória desse grupo de imigrantes e percebendo todas as possibilidades acionadas a fim de conseguir estabelecer um campo social que perpassa fronteiras, que mantenha coeso o grupo e que estabeleça ligações entre o lugar de destino e o de origem, destacam-se várias estratégias, que interconectam os dois lugares.

○ **4.2.1 “Estou aqui, mas posso estar lá”**

A possibilidade de viver entre dois lugares, é uma característica marcante desses novos migrantes. A viagem é um dos recursos utilizados. Através dela são feitas as aproximações com o país de origem, diminuindo as distâncias e tornando possível a experiência de “estar aqui” e “estar lá”.

A população árabe há muitos anos compartilha a experiência da viagem, o trânsito entre países. O grupo aqui vive um constante “ir e vir”, um “viver e migrar”, um “viver e viajar”.

Entre os que continuam chegando, não se encontra mais o discurso do “vim sozinho”. Parece que o “caminho das pedras” já foi trilhado pelos pioneiros, as redes familiares estão de tal maneira conectadas, “aqui e lá”, que a tônica hoje é: “estou aqui, mas posso estar lá”. Em comum se mantém o estilo da instalação do recém-chegado, materializado pelo amparo da família em todos os aspectos, emocionais, sociais e econômicos.

São muitas as indas e vindas, as pessoas que eu conhecia numa semana, na outra não estavam mais, partindo para uma pequena viagem ou para um período maior. É possível constatar: “o grupo nunca pára”:

H., 20 anos, brasileiro, filho de palestinos, cujo avô nasceu no Brasil. Com dois anos foi para a Jordânia com os pais, que retornam ao Brasil quando ele tinha 7 anos. Atualmente os pais são separados, a mãe vive na Jordânia, o pai em Tubarão e H. em Florianópolis.

M., com cerca de 35 anos, nasceu no Brasil, porém viveu mais de 15 anos no Líbano, o que explica seu forte sotaque. Sua mulher é libanesa. Seu irmão, também brasileiro, casou-se no Líbano e veio com a mulher residir aqui.

S. vive há 10 anos no Brasil, tem três filhos. O marido, palestino como ela, veio com 8 anos para o Brasil, cujos irmãos mais velhos já haviam emigrado antes.

F., libanês, cujos pais continuam a morar no Líbano, sustentados por ele. É casado com filha de libaneses, cujos pais também estão no Líbano.

L., canadense, filha de libaneses, casou-se no Líbano e ela e o marido decidiram viver no Brasil. O motivo para a decisão teve início quando L. visitou um tio que morava no Brasil e gostou, sempre desejou voltar.

S., brasileiro, filho de palestinos, foi para Jordânia com 13 anos. Estudou e trabalhou por vários anos lá. Voltou para o Brasil e estabeleceu-se como comerciante nos negócios da família. Para casar, escolheu uma moça da Jordânia, também palestina. Após o casamento, vieram para o Brasil.

O pai de M., palestina, veio em 1965; a mãe ficou com os filhos na Jordânia. Em 1978, a mãe juntou-se ao pai, trazendo os filhos

solteiros. Os pais voltaram para a Jordânia por 8 anos, retornaram ao Brasil por mais um período e depois novamente voltaram para aquele país, onde permanecem.

E os exemplos se multiplicam. Este ir e vir constante é tão predominante no grupo que praticamente ainda não se têm em Florianópolis, salvo alguns casos, a terceira geração. Isto se dá porque muitos jovens e adolescentes nasceram no Líbano ou na Jordânia, mesmo tendo avós que emigraram para o Brasil e pais nascidos aqui.

Durante a pesquisa, aventou-se a possibilidade de realizar uma visita ao Líbano (que não foi possível concretizar), no Vale do Bekaa, a 60 km de Beirute, local de onde vêm a maioria dos libaneses para o Brasil. Conversando com o grupo e perguntando maiores detalhes sobre o lugar, comentei sobre a dificuldade lingüística, pois não tenho conhecimento de árabe. Para minha surpresa, afirmaram que eu não teria dificuldades, pois: “o português pode ser ouvido falar nas ruas”. M. me garantia que praticamente em cada rua tem alguém que já viveu no Brasil. M. ressaltava as facilidades que eu teria para encontrar todos seus parentes, primos e tios, além de outras pessoas, que haviam emigrado ao Brasil e que neste momento estavam residindo lá⁴⁰.

As viagens podem ser analisadas desempenhando quatro funções principais:

Como processo educativo

A viagem, norteando os projetos familiares, como recurso e possibilidade sempre presente, tem uma importância vital na vida da comunidade, principalmente porque torna-se um instrumento de mediação na atualização do valor-família e conseqüentemente, na educação dos filhos, e colabora na ampliação das relações sociais, especialmente abrindo novas redes para os casamentos.

A educação dos filhos tem sido uma preocupação constante das famílias de imigrantes. O desejo dos pais é de que os seus filhos, nascidos brasileiros, sejam também educados dentro da tradição religiosa islâmica e das tradições árabes. Apontam a dificuldade de se obter tal resultado vivendo num país com outras tradições. Neste sentido a viagem à terra de origem tem sido fundamental para a concretização desses objetivos.

⁴⁰ O fluxo de viagens entre Florianópolis e o Líbano, por exemplo, é tão intenso que as agências de viagens da capital conseguiram firmar um acordo com a Air France que pratica preços de baixa temporada nas tarifas aéreas durante todo o ano.

A viagem à terra de origem representa muito mais do que um passeio por terras desconhecidas, uma aventura realizada, é, sim, fruto de um projeto individual do casal e coletivo, familiar, com um investimento financeiro e social considerável.

As viagens de qualquer natureza, em períodos curtos, nos meses de férias ou vivendo por um ano ou mais, têm contribuído para a manutenção das regras e normas familiares e conseqüentemente, a perpetuação da coesão familiar.

A viagem marca para a criança ou adolescente uma iniciação, um *status*, um antes e um depois, é parte de um processo educativo. É planejada de modo a que a criança ou adolescente permaneça por um determinado período sob os cuidados dos avós ou tios. A viagem irá acompanhar a vida da comunidade de uma forma especial, pois é um processo educativo e formativo, constituinte da pessoa, pois ao longo da vida percebe-se que em muitos outros momentos o ir e vir estará presente.

A bibliografia sobre imigrantes fala desse desejo da segunda geração em conhecer a terra de origem: “es la búsqueda por la outra mitad” como se expressou uma jovem argentina filha de sírios, convencida que era ali na terra dos seus pais onde iria encontraria sua outra metade (VITAR 2000).

No grupo em estudo, o tema dos filhos e viagens estava sempre presente, e percebe-se com clareza que as viagens representam um elemento constituinte da própria formação da identidade, independente da idade que esse momento acontece. Conversando com um palestino sobre a questão da viagem dos filhos, percebe-se a importância do evento:

U.: - “Os filhos têm interesse em conhecer a pátria dos pais”.
--

Cláudia: - “É importante, é legal”.

U.: - “ <u>Legal não, é fundamental!</u> ”
--

Cláudia: - “Porquê?”

U.: - “A gente tem que passar para os filhos[...] Eu vim para cá bem pequeno, tenho cidadania brasileira, os filhos brasileiros é que querem conhecer o lugar de origem, devem conhecer”.

O desejo de que os filhos estudem nos países de origem só pode ser concretizado com a obtenção dos meios necessários, que envolvem custos consideráveis, além de toda uma rede de apoio familiar para concretizar esse objetivo. As famílias são bem disponíveis para este tipo de tarefa, ninguém nega o pedido de que alguma criança ou

adolescente fique morando lá por algum tempo, observa-se que no grupo esta é uma prática muito comum.

São vários os objetivos almejados que motivam o envio dos filhos para os países de origem. As famílias, de forma geral, estão convictas de que, ao mandar seus filhos para o exterior, estarão contribuindo na sua educação, pois aqui acreditam que não conseguem, apesar dos esforços, ensinar tudo o que gostariam. Seus esforços consistem em ensinar religião e os “costumes” que vão repassando para os filhos desde a mais tenra idade, mas como dizem: “a prática é outra”.

O fato de o Brasil ser um país ocidental, predominantemente de religião cristã, faz com que a realidade vivida em casa e na família seja bastante contrastante com a vivida na escola, entre amigos, na rua, e estando eles entre duas ou mais comunidades de opinião e por vezes saberem ser pertencentes a uma religião minoritária, reforça o desejo de que os filhos vivam outra realidade, num país muçulmano.

O ideal socializado entre as famílias e muito presente nos discursos das mães é de que é preciso orientar os filhos, ensinando-os desde pequenos, o que é considerado “certo” e “errado”, a família em casa deve praticar a religião para que os filhos aprendam pelo exemplo.

Uma jovem palestina, F., grávida do seu primeiro filho comenta: “Não somos os donos dos nossos filhos. Não posso obrigá-los a aceitar nada. Os pais dão liberdade, incentivam a que experimentem outras coisas. Muitos não voltam para a religião”.

Fala-se muito em liberdade, colocada como uma opção e pregada na educação dos filhos, similarmente ao pressuposto religioso da submissão do homem a Deus, uma submissão consentida. Porém, em terras brasileiras, este princípio da “liberdade com responsabilidade” se contrapõe ao que o grupo considera um excesso de liberdade, a “forma brasileira de ser”.

Acreditam que os jovens brasileiros não costumam respeitar os pais, querem ser independentes muito cedo e passam a ter uma vida social e sexual que não deve ser compartilhada pelos jovens das famílias árabes. Essas diferenças são especialmente sentidas pelos imigrantes nos seus primeiros tempos de contato com a cultura brasileira.

Outra forma de vivenciar a viagem são as visitas, períodos mais ou menos curtos de estadia na terra de origem. Para muitos jovens, nascidos no Brasil, é a oportunidade de estar perto dos parentes, conhecer as pessoas de sua família, bem como da parentela maior.

Estarão de fato “aprendendo os costumes” (sobre costumes e religião, será visto no próximo capítulo), entrosando-se nas redes familiares, de amizades e de futuros arranjos matrimoniais. Para os imigrantes é a viagem de retorno, sempre desejada e, em alguns casos, feita após muitos e muitos anos no Brasil.

O ato de receber as visitas do Oriente Médio é mais um elemento neste circuito de viagens. Pessoas também se deslocam para visitar os parentes no Brasil, movimentando não só para a família do visitante mas toda a comunidade.

Lembro-me de uma ocasião (agosto de 1999) em uma noite de reunião de estudos na mesquita. Chegando lá, encontrei somente uma pessoa, um dos líderes, que com muita naturalidade explicou que não havia ninguém porque uma família havia recebido visita do Líbano e, portanto, todos da comunidade estavam em casa confraternizando. É a hora de apresentar os recém-chegados, fazer relatos de viagem. As viagens ampliam as redes sociais locais e colocam em contato migrantes que vivem também em outras cidades do Estado, como Laguna e Tubarão.

Em razão do casamento

Nos primeiros anos da imigração, as escolhas matrimoniais dependeram da própria condição do imigrante. Muitos vieram casados, deixando no país de origem mulher e filhos, e que somente passados muitos anos se reencontravam. Os homens solteiros da primeira geração de imigrantes casaram-se em geral com brasileiras. As possibilidades eram mínimas de encontrar uma moça árabe, pois elas não vinham sozinhas. No entanto, ocorreram, sim casamentos com mulheres árabes, que foram trazidas para casar. À medida também que houve o reagrupamento familiar, foi possível encontrar moças em idade para casar.

Atualmente há uma tendência preferencial para casamentos endogâmicos, mediados pelos arranjos nos países de origem, e, quando isso não é possível, tem se optado por imigrantes da segunda geração. Também para os imigrantes de segunda geração há um predomínio dos casamentos intragrúpicos. Kemel (2000) observou esse fato entre os árabes no Rio Grande do Sul, demonstrando que a retomada expressiva das origens mediante o casamento tem sido realizada pela geração jovem muçulmana, grande parte dela descendente de palestinos, mas incluindo também libaneses.

A comunidade de Florianópolis, pela trajetória específica vivenciada no período estudado, apresentou condições favoráveis para a manutenção de casamentos endogâmicos. Dentre eles, característica do grupo em investir em inúmeras viagens ao país de origem como complemento do processo educativo, viagens que proporcionam ao jovem conhecer e relacionar-se com toda a parentela e com demais pessoas próximas ao entorno familiar, fazendo-o sentir “parte do grupo”, seja ele onde estiver: Brasil, Líbano, Jordânia.

Esse intenso contato proporciona ao jovem e principalmente aos pais estabelecer e aproximar relações mantidas com parentes, amigos, vizinhos e possibilitando escolhas de pessoas que estejam em condições de assumir um compromisso de casamento.

Vários são os exemplos dos jovens filhos de imigrantes que “vão buscar no país de origem, sua esposa”. Porém esta busca não se dá de forma desconectada da esfera familiar, não é um simples ir e buscar a noiva, um ato mecânico como pode ser pensado e de certa forma assim encarado pela população local. Os contatos iniciais em geral acontecem muito tempo antes, justamente no período que o jovem se deslocou para o exterior, nas férias ou mais provável no tempo em que passou estudando na casa de parentes. É nesse momento que os acordos de casamento são realizados, os chamados noivados, para mais tarde ser realizado o casamento.

Foi assim com a irmã de M. O noivo, libanês, havia imigrado para o Canadá. M. explica: “Ele passou toda a vida no Canadá. Só morou no Líbano só para aprender a língua, o costume essas coisas e depois voltou pro Canadá para estudar e trabalhar. Ele só tem 23 anos”.

Foi nesse período em que ficou morando no Líbano, para “aprender o costume” que contraiu o noivado. Vendo as imagens gravadas em vídeo, no momento do oferecimento das jóias para a noiva, M. explica: “Porque ela não vai morar no Líbano né. Ela vai viajar então não pode levar coisas de casa. Se ela vai morar lá então eles vão dar coisas de casa, mas como ela vai viajar, ela não pode levar nada, Então eles dão ouro”.

Muitos outros casos relatados seguem esse modelo. Os jovens brasileiros de segunda geração, independente do sexo, estão buscando seus cônjuges na terra dos pais, no caso, Líbano ou Jordânia/Palestina. E as relações que se estabelecem para um futuro compromisso têm acontecido no tempo em que estão fora do Brasil, em viagem.

M., libanesa que imigrou para o Brasil com 17 anos, conta como conheceu seu marido, imigrante libanês: “Eu conheci ele lá. Eu fiquei noiva quase uma ano. Ele ficou quase

lá 6 meses, depois ele voltou para cá. E eu esperei a visto e voltei. Quando chegou a visto eu vim cá.”

O., palestina, 20 anos, recém casada com um imigrante de segunda geração, também conheceu seu marido quando ele “passou um tempo na Jordânia”.

Este é também o caso de H. e F., dois jovens palestinos que emigraram em função do casamento realizado com filhas de imigrantes. Uma delas cursou a universidade na Jordânia, e a outra permaneceu lá por dois anos depois de formada. Ambas decidiram retornar ao Brasil, realizando seus casamentos na Jordânia, com palestinos.

Mas não são somente as viagens entre os, eixo Florianópolis – Oriente Médio planejadas e vivenciadas, em alguns casos várias vezes durante a fase de criança e adolescência, ou mesmo, na juventude, que trazem como resultados os casamentos. Também as viagens no eixo Florianópolis- São Paulo ampliaram as possibilidades matrimoniais.

Por intermediação do *sheikh*, a comunidade participou de retiros espirituais realizados em São Paulo, denominados acampamentos. Foram dois acampamentos, durante o carnaval de 2001 e férias de julho de 2002. Destes eventos resultaram, alguns meses depois, nada menos do que três casamentos.

Inicialmente uma moça daqui, filha de imigrantes ficou noiva de um rapaz do Rio de Janeiro. Em seguida, a irmã da noiva se casa também com um filho de imigrantes, da comunidade islâmica de São Paulo. A irmã deste rapaz, por sua vez, é pedida em casamento por um jovem da comunidade de Florianópolis.

Os preparativos para o casamento, as viagens, a festa, proporcionam novos relacionamentos, e alianças passam a ser estabelecidas. Todos esses casamentos aconteceram entre jovens da segunda geração de imigrantes, que passaram a fazer suas escolhas matrimoniais com pessoas da mesma origem étnica e religiosa, ampliando o circuito Brasil – Oriente Médio, seguindo a tendência dos casamentos intra-étnicos já na segunda geração, ao contrário de tantas outras correntes imigratórias, em que os somente a terceira geração irá em busca de um retorno “às origens”.

A partir, conforme visto, de um encontro, de uma viagem, de um casamento; muitos outros vínculos vão sendo construídos, criando elos entre as comunidades. O casamento, de maneira especial, proporciona inúmeras viagens, antes e depois da cerimônia. As famílias passam a se visitar constantemente, e todos os membros da comunidade entram nesse circuito inaugurado e mantido pelo constante ir e vir.

Os imigrantes mais recentes, ainda que literalmente “viagem sozinho”, o certo é que sua vinda para o Brasil está relacionada com sua inclusão em alguma família já instalada, por meio de laços de parentesco já consagrados, são: irmãos, primos, tios, sobrinhos ou passam a fazer parte, via casamento.⁴¹ Se antes o movimento principal era das mulheres que “vinham para casar”, atualmente os homens também estão entrando neste ciclo, através dos casamentos feitos no estilo árabe, os chamados casamentos arranjados.

Projetos de Vida

As viagens não só fazem parte do cotidiano da vida de crianças, jovens, adultos mas tornam-se constituinte de um projeto de vida.

A jovem libanesa de 16 anos recém casada e recém chegada no Brasil pontua bem que a viagem, o ir e vir estão conectados.

Cláudia: - “Como você pensa que vai ser quando você tiver filhos?”

Muna: - “Como assim?”

Cláudia: - “Vão ficar aqui todo o tempo?”

Muna: - “Não”.

Cláudia: - “Como são os planos?”

Muna: - “Se Deus quiser eu quero morar lá, com meus filhos”.

Cláudia: “Ah, você tem vontade de voltar...”

Muna: - “É muito. Muita vontade de voltar. É, eu vou esperar ter os meus filhos, nascer todos né. Quando o mais velho tenha 10 anos, assim, eu vou lá”.

Cláudia: - “teu marido, vai junto?”

Muna: - “Não sei, até agora a gente não sabe, né. Daqui a dez anos a gente não sabe o que vai acontecer”.

Cláudia: - “Mas seria uma possibilidade você voltar com as crianças e ele ficar? Você conhece alguém assim?”

⁴¹ Conforme já destacado, somente um palestino veio sem ligação de parentesco algum. Após o término da pesquisa de campo e enquanto redijo a tese, tenho conhecimento de árabes de outras nacionalidades que estão chegando sem vínculo de parentesco, o que valeria uma investigação futura.

Muna: - “É tem muito. Quase todos os meus primos eles vivem aqui 6 meses e lá no Líbano 6 meses. Eu também posso viagem, vim com ele, passear e volto com todas minhas parentes, né. Mas ainda não fizemos nossa casa lá. Quando a gente faz a casa...”

Cláudia: - “Constrói”.

Muna: - “É, a gente, eu vou lá”.

Cláudia: - “Outras pessoas também fazem isso?”

Muna: - “Tem tio e tia, cada um... Eles vivem aqui 6 meses e 6 meses lá”.

Cláudia: - “Aqui em Florianópolis?”.

Muna: - “Sim, os filhos deles todos aqui, né. Eles moram lá no verão e também no verão vem prá cá”.

Ainda que a tônica deste relato seja o desejo do retorno (a jovem estava em processo de adaptação, não tinha filhos e sentia-se um pouco sozinha), o retorno fica projetado para depois dos filhos. Por isso mesmo, a intenção de construir outra residência na terra de origem não significa um retorno definitivo, mas uma materialização da possibilidade concreta de ir e vir, que é plenamente vivenciada pelos mais velhos, que conquistaram o sonho de: “viver aqui” e “viver lá”.

A possibilidade do ir e vir e de viajar constantemente permeia a vida das pessoas da comunidade, desde a infância até a fase adulta, na medida em que o jovem casal planeja este ideal desde o início da vida em comum.

Muitas vezes o sonho de viver aqui e lá tem sido postergado devido à situação financeira, manter comércio aqui e ainda instalar outra estrutura no país de origem não tem sido fácil. R., palestina, diz: “A gente tem muita vontade de voltar prá lá, construir nossa vida lá também. E a gente está sempre fazendo a nossa economia para estar um dia lá”.

Com o desejo de ir e o desejo de ficar, os anos vão passando, os projetos vão sendo elaborados e reelaborados, e a viagem se torna uma possibilidade de viver esses dois mundos. Nem sempre o projeto se concretiza. Os homens que emigraram sozinhos, deixando no país natal mulher e filhos, puderam trazê-los quando as condições melhoravam. Houve também, viagens de retornos definitivos, casos em que a família nunca se deslocou. O relato de I., palestino é sugestivo: “Tenho dois irmãos que vieram para o Brasil, um continua em

Tubarão, o outro voltou para a Palestina, ele já tinha família dele lá. Então voltou para a Palestina em 1976, ele tinha deixado a esposa e os filhos lá, então conseguiu a permanência lá. Voltou para o Brasil em 1980, vendeu tudo o que tinha aqui, resolveu tudo e voltou de vez..”

Ritual da peregrinação

A viagem também pode ser empreendida dentro do contexto religioso como obrigação muçulmana. A peregrinação à Meca (*hadj*), um dos cinco pilares do Islã, é obrigatória pelo menos uma vez na vida para todo muçulmano adulto e sadio sempre e quando as circunstância de sua situação financeira lhe permite.

A peregrinação é um momento especial na vida dos fiéis e um objetivo na vida dos muçulmanos. Ao longo do tempo de pesquisa várias pessoas haviam feito a viagem. Eram todos homens, as mulheres somente viajam acompanhadas. Por tal fato suas viagens devem ser melhores preparadas pois exigem um maior dispêndio financeiro.

4.2.2 A construção do “lá” no “aqui”

Há também as vivências dos imigrantes no país de acolhida. Pelas possibilidades da viagem, do constante ir e vir, dos recursos tecnológicos e com os meios de comunicação mais desenvolvidos, o grupo consegue manter em solo estrangeiro todo um conjunto de práticas e representações que realizam a aproximação com o país distante.

Podem ser identificadas as seguintes vivências:

A família

A família é um valor essencial na vida dos árabes muçulmanos. Uma mulher palestina resume em poucas palavras o que define a comunidade da qual faz parte:

Uma característica dos árabes são os laços familiares. São muito fortes. Com um profundo respeito aos pais. Ninguém vai contestar ou responder de má forma para os pais. E isso a gente ensina para os nossos filhos também. (M.palestina).

A família é a base de tudo, para populações árabes em geral, para as muçulmanas em particular, amparadas pelo aspecto religioso, que serve de eixo norteador. Ao pai é reservado o papel de chefe da família, com atribuições bem definidas, zelar pela família, ser responsável pelo sustento, transmitindo a fé e os ensinamentos religiosos. A mãe é especialmente valorizada pelo Alcorão como cuidadora da família e responsável pela educação dos filhos. As mulheres procuram demonstrar o quanto o Islã reconhece seus direitos, dando a elas um papel importante na dinâmica familiar: “não é o que dizem por aí não, o Islã dá muito valor à mulher”, me diziam sempre.

As relações entre pais e filhos marcadas por um profundo respeito e obediência dos filhos para com o pai e a mãe estão evidenciadas nas falas de ambos. Os jovens tendem a reproduzir este modelo ideal. Um jovem palestino que viveu metade da sua vida em campos de refugiados na Jordânia e metade no Brasil tenta resumir em poucas palavras o que considera mais característico de cada cultura:

No Brasil é bom a democracia e a liberdade. E na cultura árabe os pais são muito apegados aos filhos, agora, os filhos tem que respeitar os pais. Isso acho muito bom e a religião.

Conversando com uma senhora palestina que vive há muito tempo no Brasil e a recém chegada jovem da Jordânia sobre o acampamento ocorrido durante os dias de carnaval, percebem-se as enormes diferenças em termos de comportamento:

M.: - “Fomos no retiro, no carnaval em São Paulo. Para os moços não se ligarem na TV”.

O.: - “Aqui tudo pouca roupa, aqui no Brasil. No Jordânia escola separado. Aqui tudo junto! Não pode!”

(Em seguida fala em árabe, pois como está há pouco tempo no Brasil não domina o português).

M.: - “Ela disse que quando é homem e mulher junto não dá muito certo, porque eles não ficam pensando só no estudo, ficam pensando em outras coisas. Lá (Jordânia) não, aqui é mais[...] Depois na universidade é tudo junto, porque aí tem mais consciência. No retiro, é bom[...] O jovem sabe vê na TV essa loucura. Lá não ele lê o Alcorão, faz pergunta ao *sheikh*, tem a hora de lazer, nadar, jogar bola.

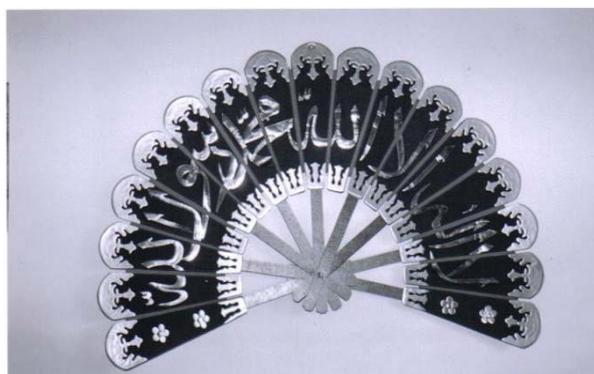
A concepção vigente quanto ao aspecto educacional prescreve que a família deve controlar os filhos, e os possíveis conflitos de gerações podem ser revertidos introduzindo a viagem como interlocutor do processo educativo. Quando uma criança ou adolescente, no dizer do grupo: “anda muito rebelde”, a estratégia é mandar para a casa de tios ou avós para passar uma temporada fora. Para aqueles que não estão conseguindo se adequar ao padrão familiar, para aquela criança ou jovem considerado “mais rebelde”: “aquela que não consegue manter o limite, é mandar para lá que eles conseguem por o limite rapidinho”.

Na visão da comunidade, os jovens não podem confundir a liberdade que adquirem aqui no Brasil. Como disse uma mãe: “nossos jovens têm toda a liberdade, mas entre aspas, é uma liberdade que eles sabem até onde podem chegar porque nós ensinamos isso”.

Por isso é importante o papel desempenhado pela família, o de investir na educação, de estar presente para conversar com a criança, para ensinar os preceitos religiosos e culturais, valorizados pelo grupo. Entra aqui o papel controlador da família, em constante atuação no sentido de preservar e orientar as crianças das enormes diferenças sentidas quando comparados com a comunidade de entorno, e a viagem tem sido um aliado infalível.

Pelas experiências relatadas, tem funcionado bem este recurso. As crianças, de acordo com os pais, têm se adaptado e há casos inclusive de permanecer por mais tempo que o esperado, optando por ficar um período maior e terminar todo um ciclo de estudos, voltando depois de formados ao Brasil. Questionada sobre as dificuldades em educar os filhos dentro de padrões da família muçulmana num contexto como o brasileiro, uma senhora da comunidade respondeu que não via problemas algum porque seus irmãos e demais membros da comunidade criavam os filhos da mesma maneira.

A casa também se torna um reflexo da importância do conceito de família. Nas residências, a sala de visitas é um lugar privilegiado, se possível bem espaçosa, com sofás de muitos lugares ou mesmo vários sofás, a fim de abrigar toda a família extensa nos dias de festa e de convivência.



M. com suas filhas, após uma entrevista. Atrás o quadro lembrando o Oriente. Na segunda foto, um adorno em close, com palavras em árabe.

As estantes da sala estão repletas de fotografias, pequenos quadros e enfeites que fazem alusão à terra de origem. As fotos retratam temas variados: noivado, casamento, pais, filhos, netos, parentes de perto e de longe. Exemplares do Alcorão se fazem presentes, às vezes em tamanhos e cores diferentes, bem como réplicas de mesquitas importantes, como a de Jerusalém ou da Arábia Saudita. Na parede estão expostos quadros, contendo inscrições em árabe. As letras costumam ser bem trabalhadas, escritas em dourado ou prateado sobre um fundo negro. O conteúdo costuma ser suratas do Alcorão, ou versos que reverenciam Alá como Deus único e que servem de proteção para a casa e a família.

O sistema de nomeação

Para a comunidade árabe local, a escolha dos nomes reveste-se de grande importância e consideram a manutenção dos nomes árabes mais uma forma de fortalecer os laços com a terra de origem.

Conforme (WOORTMANN, 1995a.) a forma de nomeação organiza-se em torno de princípios de parentesco, espelha a diferença entre os gêneros e expressa a existência de uma fidelidade a um patrimônio familiar de nomes. O sistema árabe permite, ao utilizar todos os componentes de um nome, identificar os antepassados do indivíduo, as origens

geográficas, a pertença tribal e religiosa e ocupações profissionais. Além de expressar a genealogia e obrigações de parentesco, expressa também uma fidelidade ao significado dos nomes.

A escolha do nome não é um assunto de cunho individual ou privado, mas de foro familiar no qual as regras de parentesco devem ser rigorosamente seguidas. De posse dessas regras e com base nas designações sancionadas pela comunidade, o pai ou a mãe ou o casal podem efetivamente fazer “a escolha do nome” para seu filho (a). É tal a importância dos nomes que os retiros religiosos propostos pelos centros islâmicos incluem na programação palestras com o objetivo exclusivo de tratar sobre a escolha dos nomes.

O Islã dá grande ênfase à identificação das relações familiares. Esses laços familiares devem ser conhecidos o suficiente para evitar casamentos ilícitos e determinar as obrigações de sangue e familiares. O Profeta disse: “Aprenda de forma suficiente sobre a sua linhagem para conhecer seus parentes de sangue e tratá-los adequadamente” (Extraído do Tafseer da Surata Al-Hujuraat pelo Dr. Abu Ameenah Bilal Philips).

O sistema de nomeação islâmica utiliza o sistema árabe de nomes pessoais, seguindo a linhagem paterna.

O nome compreende vários elementos: 1) O *ism*, ou nome propriamente dito (Alí, Muhammad, Fátima), 2) a *kunya* ou relação de paternidade (Abu Umar, (pai de Umar), Umm Fatima (mãe de Fátima), 3) O *nasab* ou genealogia (ibn, ou b. Ali, filho de Ali, bint Ahmad, filha de Ahmad), 4) o *laqab* ou apelido, título (al-Um’ tamid, remete a uma característica descritiva: “o honesto”, “o distinto”) e 5) a *nisba* ou relação de origem (al-Andalusi).

Todos esses dados que compõem o nome procuram informação acerca das pessoas. Nem todos esses elementos estão sempre presentes, alguns podem se repetir. Salgado (1999) propõe como exemplo analisar o nome do califa Abderramán III: (2) Abu l-Mutarrif (1) Abd ar-Rahmán (3) b. Muhannad (3) b. Abd Alláh (4) na-Násir li-dín illáh (4) al-Qá’im bi-amr illáh (5) al-Andalusí. Ou: o pai de Mutarrif, Abderramán, filho de Muahammad, filho de Abd Alláh, o que combate vitoriosamente pela religião de Alláh, o que executa as ordens de Alláh, o andaluz.

Outro exemplo, o nome Khaalid ibn Abdullah ibn Zakee al-Harbee, significa: Khaalid – filho de Abdullah, o qual é filho de Zakee e pertencente à tribo Harb. Ou como me explicava uma jovem, meu nome é Soraya Hussein.

A instauração do estado civil nos países árabes contribuiu para a criação do nome de família, ou sobrenome, que pode ser um dos elementos, 2),3),4)5), simplificando desta forma o complexo sistema árabe.

A sociedade ocidental sob influência da cultura greco-romana, na qual as mulheres eram consideradas como propriedade dos homens, apagou o nome da família da mulher no casamento, substituindo-o pelo do seu marido. No sistema de nomeação árabe, a mulher mantém o nome do seu pai, como indicação da sua verdadeira linhagem. Minhas informantes faziam questão de alertar que não colocavam os nomes de seus maridos, como é comum no Brasil. Mesmo casadas permaneciam com o mesmo nome. O nome do marido é incorporado ao nome dos filhos.

A escolha do nome tem sido no nível mais particular assumido pelo casal, com base em todas as regras compartilhadas coletivamente. Acompanhei a gravidez de uma jovem e a escolha do nome para sua filha. A futura mamãe estava, como dizia, com a tarefa de “pesquisar” um nome para sua filha. Comentou que seu marido gostaria de dar o nome Aisha, mas que num primeiro momento ela não estava totalmente convencida. Ao que parece, concordou, pois a criança nasceu e se chama Aisha.

O sistema árabe de nomear vem ao encontro dos propósitos islâmicos, pois a necessidade da manutenção do nome paterno tem a finalidade de evitar casamentos incestuosos, promover os direitos de herança e afirmar as responsabilidades através das relações de sangue. De acordo com lideranças islâmicas, isto se torna especialmente importante no Ocidente, onde existem relações pré-maritais e extraconjugais, gerando-se crianças ilegítimas. Conseqüentemente, quando algum desses meio-irmãos e irmãs assumem nome de famílias diferentes, existe uma grande possibilidade real de que alguém possa contrair casamento incestuoso.

Além do nome marcar a ascendência, estabelecendo corretamente a linhagem e suas atribuições advindas dessa relação, o significado do nome é essencial: “para não chamar de qualquer coisa.” Como explica F.:

Se você fala que teu nome é Mohamed em sala de aula, não precisa dizer mais nada, todo mundo sabe que é muçulmano com certeza. Na Jordânia eu tinha um professor de 60 anos seu nome é Mohamed, eu chamava ele de doctor (porque lá todo mundo chama os professores de doctor, em inglês). Então um dia eu perguntei se ele era muçulmano. Ele disse que seu nome era Mohamad. Tu já viu um Mohamad ser católico? Aí que eu comecei a perceber. A melhor herança islâmica que você poder dar para seu filho é ter uma boa

mãe, não qualquer uma. Deve ser religiosa também, claro. O nome não pode ser qualquer um, que pense bem no nome, que ele não sinta vergonha do nome. Pode escolher qualquer nome que seja religioso. Ah, esse nome de cantora, esse nome de não sei o que, não, não, não.

Em geral o muçulmano convertido não tem obrigação de mudar seu “nome cristão” a não ser que este contenha um significado não apropriado para o Islã. Nomes que fazem referência a deuses ou deusas gregas ou outra mitologia não devem ser usados, mas aqueles nomes cujos significados apontam qualidades podem ser mantidos.

No entanto é comum que um muçulmano/muçulmana convertido (a) mude seu primeiro nome. Este era um hábito do Profeta no caso em que os nomes significassem adjetivos arrogantes, negativos, portanto não condizente com a nova fé. Na realidade, espera-se que todo muçulmano adote um nome que tenha significado para a tradição islâmica. No grupo temos alguns brasileiros convertidos que mudaram seu nome para um nome árabe com significado adequado.

De acordo com as regras, o que nunca deve ser mudado é o nome do pai, ainda que seu significado seja contrário ao Islã. Tanto os primeiros, quanto os últimos nomes paternos devem ser mantidos; e, caso o pai seja desconhecido, os primeiros e os últimos nomes maternos devem seguir o nome muçulmano escolhido.

A mudança do nome entre os convertidos caracteriza-se conforme Olmo (2000) em um processo gradual. É freqüente que o convertido empregue um nome na comunidade muçulmana e continue usando seu nome anterior fora dela.

Cuidado especial se deve ter ao nomear as meninas. A prática de atribuir às filhas dois ou três prenomes femininos antes do nome da família é um hábito ocidental razoavelmente recente, o qual não tem como base as regras dos nomes islâmicos. Por exemplo, uma menina com o nome de Asmaa Jameelah Zaynab Abdullah, cujo pai é Zayd Abdullah deveria ter o nome de Asmaa Zayd Abdullah, isto é, Asmaa, a filha de Zayd Abdullah. Este princípio dá-se pelo fato de que o nome dado ao homem ou à mulher de acordo com o sistema de nomeação islâmico deveria somente ser seguido pelo nome do pai ou da mãe, caso o pai fosse desconhecido, ou se a criança fosse ilegítima ou filha de pais não casados. Portanto, o nome Asmaa Jameelah Zaynab Abdullah, conforme as regras de nomes islâmicos, significa: Asmaa é filha ilegítima de Jameelah e sua mãe Jameelah também é filha ilegítima de Zaynab, a qual é filha de Abdullah

A lista dos prenomes recai de maneira prestigiosa para os que constam do Alcorão. Para os homens o nome de Mohamed e seus derivados: Mahmud, Ahmad, Mustafá e a para as mulheres a mulher do profeta Khadija e sua amada filha Fatima são nomes bem utilizados. Mas igualmente outros denotando boas qualidades e atitudes também são recomendados.

No grupo foi interessante observar que todos os nomes, de todas as pessoas da comunidade são árabes. Além dos jovens e mais velhos, igualmente nenhuma criança nascida no Brasil mesmo as mais novas receberam nomes brasileiros. São nomes como Sadam, Aisha, Jamila, Fatima, Sabri. Ainda que nem todos os nomes sejam nomes que constem do Alcorão, nenhuma criança recebeu nome brasileiro, permanecendo sempre nomes árabes, denotando a importância da nomeação para o grupo.

Diferente da situação encontrada por Sales (1999) entre os brasileiros nos Estados Unidos, onde os filhos dos brasileiros nascidos americanos passam a carregar a marca identitária americana, usando nomes como Marilyn, Jessica, Jonathan. O significado do filho americano representa além da possibilidade da permanência no país, redefinição do caráter da imigração.

É preciso ter em conta que, em solo brasileiro, o período da nacionalização imposta no Estado Novo constituiu no esforço para eliminar os sinais diacríticos da origem étnica e da identidade étnica e, tanto quanto a proibição do uso do idioma natal também houve o aportuguesamento dos nomes ou adoção de nomes brasileiros. Nesse período também os árabes trocaram de nome, ou melhor, aportuguesaram.

Segundo Woortmann (1995) muitos autores passaram a ver isso como um indicador de assimilação, no entanto não se pode esquecer que a campanha da nacionalização foi uma obrigação imposta pelo Estado. No caso dos alemães estudados pela autora, mesmo os nomes tendo sido trocados, continuam a exercer a função de garantir um patrimônio familiar de nomes que continuam a ser passados de geração em geração, seja na grafia alemã ou de forma aportuguesada.

Entre o grupo pesquisado, percebe-se que o desejo de aprender o português é um instrumento necessário para a interação social, contudo a língua árabe está sendo mantida. Chamo a atenção ao fato de que a escolha dos nomes poderia se dar como em vários grupos de imigrantes, dentre eles os brasileiros no exterior, com a língua adquirida. Aqui, ao contrário, o grupo faz questão de manter os nomes árabes.

Escola corânica

Novas possibilidades se abriram com a vinda de uma liderança religiosa formal para Florianópolis, o que entre outras conseqüências inaugurou um trajeto de viagens entre o eixo Florianópolis-São Paulo. O *sheikh*, por ter trabalhado durante seis anos em mesquitas em São Paulo, tem sido um divulgador e facilitador de contatos com aquelas comunidades muçulmanas que mantêm escolas corânicas funcionando junto às mesquitas. Essas escolas têm convênio com escolas particulares brasileiras e, portanto, o aluno realiza seus estudos durante um período do dia e, no período contrário, ingressa na escola corânica.

Mandar os filhos para essa escola, além de trazer a possibilidade de, mesmo permanecendo no Brasil, adquirir todos os conceitos e ensinamentos islâmicos e árabes que de outra forma só seria possível estudando no exterior, significou redução de gastos e facilidades como a criança vir para casa não só em férias mas também em feriados prolongados. De início, três famílias matricularam seus filhos, meninos por volta de 11, 12 anos. No segundo ano, dois desistiram, mas a irmã de um deles decidiu ir, o que motivou novamente o irmão, que vai retornar.

A comunidade, percebendo a validade desta idéia, está com projeto de criar uma escola corânica em Florianópolis. Tal projeto demanda tempo e organização junto à própria comunidade, bem como junto aos órgãos competentes, e, portanto, é uma idéia que está em fase inicial de elaboração e adesão.

Por enquanto as famílias estão animadas com o resultado, com a disposição das crianças que desejam ir, uma viagem nunca antes realizada por nenhum jovem. Para as famílias, mandar um filho para o Oriente Médio, ainda que distante, significa a certeza de que serão bem cuidados e protegidos pelos parentes quando não as próprias mães acompanham seus filhos neste processo. Estar em São Paulo, ao contrário, significa não contar com o respaldo familiar. O consolo é que as famílias muçulmanas locais têm o hábito de “adotar” os alunos da escola que são de outros estados, levando para passar o fim de semana com eles, dando a acolhida necessária ao menino e à menina que estão sem os parentes. Portanto, novos laços vão se construindo e ampliando a rede de contatos com famílias muçulmanas paulistas, especialmente as de descendência árabe.

A conversa abaixo com duas irmãs cujo irmão caçula foi para a escola em São Paulo (São Bernardo do Campo) revela o quanto esta proposta tem de novidade para o grupo,

inclusive um resistência inicial dos pais, que depois foram convencidos, pois era uma oportunidade para que o último filho se aperfeiçoasse na língua árabe e nas leituras do Alcorão.

S.: - “Esse nosso irmão, o caçula está estudando em São Paulo. Tem uma escola lá”.

N.: - “É uma escola chamada Sapiens, é uma escola de primeiro grau e ela fica bem pertinho da mesquita, é”.

S.: - “Eles tem um acordo assim, a escola e a mesquita. Eles estudam na parte da manhã na escola, o português, as matérias básicas, e à tarde eles têm aula de Alcorão, aprender a recitar , rezar[...] o árabe, eles tem aula de árabe”.

Cláudia: - “E ele quis?”

N.: - “Ele quis, minha mãe não queria, meu pai não queria”.

Cláudia: “Ele tem 12 anos?”.

N.: - “Ele é o melhor aluno”.

S.: - “Ele já decorou várias suratas do Alcorão. E ele é o único dos nossos irmãos que não falava bem o árabe, que é o caçula. O pai sempre ensina a gente. Mas já tinha passado 5 (filhos), o caçula, aconteceu tanta coisa. Não teve aquele tempo como a gente de explicar o árabe esse negócio. Então prá ele tava mais difícil, tava mais pesado falar o árabe, ele não entendia muito bem. Eles rezava assim, não levava muito a sério. Hoje, não”.

Cláudia: - “E de ir para uma escola assim[...]”

S.: - “Ela surgiu esse ano assim. O convite do *sheikh*, que o *sheikh* fez foi divulgado essas ano. Até quando o meu irmão diz que ia a gente não acreditou porque ele é muito apegado”.

Cláudia: - “Ainda mais o último”.

S.: - “Cuida mais o caçula, Mas ele quis mesmo. E ele foi ficando e está gostando tanto[...] já decorou bastante suratas do Alcorão, assim... Várias, isso é bom, é importante, é tão bom.”.

As mães que enviaram seus filhos para São Paulo relatam com orgulho o empreendimento, tentando minimizar as saudades com os benefícios que acreditam a criança está recebendo em termos educacionais. As dificuldades de adaptação, a distância da família

ou parentes e a pouca idade dos adolescentes (entre 10 e 12 anos) poderiam ser motivo de empecilho desta proposta, mas os pais, de maneira geral, têm apostado nesta alternativa.

S., um menino de 10 anos (filho de palestinos) que permaneceu um ano em São Paulo fala da sua experiência:

- “Morei em São Paulo. Estudei no colégio interno que ensinava o Alcorão, o árabe, a religião. Gostei porque além de estar aprendendo, eu gostei. Gostei de aprender o árabe, de tudo lá”.

Cláudia: - “Foi difícil aprender árabe?”

S.: - “Não depois de dois meses eu já peguei a prática, já era mais fácil entender, ler e escrever”.

Cláudia: - “Quanto tempo ficou lá?”.

S.: - “Fiquei um ano, e na metade do ano eu fiquei um mês aqui e depois voltei para lá. Se Deus quiser o ano que vem eu vou de novo. Minha irmã tá lá eu estou aqui. É que eu gosto de rezar. Eu não perco tempo. Eu chego da escola, vou fazer os deveres, eu vou rezar, depois vou ler o Alcorão, estudo o árabe. E sempre ocupando o tempo”.

Em entrevista com a mãe do garoto em sua residência, após mostrar detalhes da casa, da sala e de ter permitido ser filmada sua entrevista, R. se deteve na estante onde foi apontando vários objetos: exemplares do Alcorão, uma mesquita em miniatura, um mapa da palestina. Foi visível sua alegria e satisfação ao indicar uma placa que seu filho ganhou na escola corânica. A placa era uma homenagem ao menino porque decorou uma das 30 partes do Alcorão, e a mãe falou orgulhosa do seu filho: “E isso que ele não sabia nada antes, foi neste tempo que ele estava lá”.

A viagem, como instrumento educador e formador, está presente na comunidade, seja em trajetos e períodos curtos ou longos. Estar no Oriente Médio ou estar em São Paulo produz a aproximação com elementos culturais que fazem sentido para o grupo, a língua, a religião, “os costumes”, construído e reconstruído nas muitas indas e vindas da comunidade.

Essas formas do grupo viver o “aqui” bem como o “lá”, permitem, que possam construir uma vivência baseada em uma afirmação identitária que, tem sido viabilizada pelo seu constante ir e vir.

5 CENÁRIOS DE AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE ÁRABE MUÇULMANA

Neste capítulo serão apresentados vários contextos vividos pela comunidade árabe muçulmana em Florianópolis, cujos sentidos não somente são revestidos de significado para o grupo bem como são afirmações de uma identidade árabe- “muçulmana que está sendo construída.

Conforme Ribeiro (1999), as populações de imigrantes vivem tanto em função de relações internas ao seu segmento quanto das relações estabelecidas com outros segmentos étnicos. Transitando entre essas experiências e junto com os correspondentes jogos de imagens e estereótipos, suas identidades vão sendo construídas, mantidas e modificadas. Registro os cenários de que fala Ribeiro (ibidem), pontuando as relações internas do grupo árabe muçulmano e relações externas ao seu segmento, formando o que denomino de cenas da vida social, religiosa, familiar e política, em outras palavras: cenários de afirmação da identidade árabe muçulmana.

5.1 CENAS DA VIDA RELIGIOSA

“Não há Deus senão Alá.

Não tem imagens ou intermediários e
cada um é responsável pelo seus atos.

Todos são pastores e são responsáveis pelo rebanho.”

(D. libanês, definindo a religião islâmica)

A religião tem desempenhado um papel cada vez mais importante na construção da identidade do grupo estudado. Conforme demonstrado anteriormente, se até

pouco tempo atrás as práticas religiosas eram vividas no âmbito privado das casas, a tendência atual é demonstrar publicamente sua filiação.

Para alguns grupos de migrantes, a formação de associações, grupos de interesse ou casamentos tende a acontecer mais em função do credo religioso do que por uma proximidade de fronteiras políticas. A determinação do grupo religioso a que pertencem seus membros é vital para a continuidade e o teor das relações sociais e afetivas (KEMEL, 2000). Tal fato pode ser constatado na comunidade em Florianópolis. Não há qualquer tipo de relação, social ou afetiva, entre libaneses cristãos (católicos ou maronitas) com libaneses muçulmanos, ainda que oriundos do mesmo país e inclusive da mesma região.

A partir do momento da criação da mesquita e da participação dos árabes, a vida religiosa, como em todo o mundo islâmico, acontece em seu entorno bem como das várias datas comemorativas do calendário islâmico. Durante a pesquisa de campo, acompanhei semanalmente as Orações coletivas de sexta- “feira e as reuniões das mulheres, nas terças- “feiras à tarde. Foi possível conhecer os aspectos mais significativos do Islã haja visto que estabelece um código legal distintivo, regando até mesmo os aspectos mais íntimos da vida dos seus seguidores. Através desses encontros, consegui também obter informações sobre todos os demais eventos envolvendo a comunidade, de cunho mais familiar, social ou político. Reuniões, palestras, passeatas, encontros, festas, novidades sobre casamentos, nascimentos, mortes ou viagens, tudo é possível saber quando se frequenta a mesquita. Enfim este era o espaço de “sentir a comunidade”, apontando questões que mais tarde eram melhores compreendidas nas entrevistas e encontros individuais.

Dia de Oração

Sexta- “feira é o dia mais importante da semana para os muçulmanos, é o Dia de Oração realizada na mesquita. Como a mesquita está localizada no centro da cidade, a possibilidade de participação é maior. Os homens param seus afazeres na loja e dirigem- “se para a mesquita por volta das 12 horas. A participação das mulheres sempre é em menor número. De acordo com o Islã, a oração conjunta é imprescindível para os homens e altamente recomendada para as mulheres.

Ao entrar na mesquita, homens e mulheres se dividem, e cada um vai para suas respectivas salas. Os sapatos devem ser tirados e colocados em prateleiras. As roupas usadas devem ser apropriadas: para os homens calça e camisa; para as mulheres, roupas discretas e o uso do véu. Antes de iniciar as orações, todos devem realizar a limpeza ritual, que consiste em

uma série de abluções (lavagem de todo o corpo ou parte dele) com água, seguindo normas determinadas, que envolvem a correta limpeza de mãos até a altura do cotovelo, pés até a altura do joelho e rosto com atenção para todos os orifícios: boca, nariz, olhos, ouvidos. A ablução maior que consiste em banho de todo o corpo, se dá no caso em que a pessoa tenha mantido relações sexuais. A menstruação é por natureza considerada impura, e a mulher nesse estado não pode fazer a Oração da sexta feira.

Faço um relato de um dia de Oração na nova mesquita:

Chego na mesquita por volta das 12h 15min. Na sala das mulheres estão M. e F. Entro no banheiro e faço as abluções. Volto para a sala das mulheres, tiro o sapato e coloco uma saia longa e um véu, que cobre toda a cabeça, os ombros, até a altura dos quadris. Esses adereços estão sempre à disposição no armário. Esta é a melhor forma de colocar- “se durante as orações, pois as mulheres devem estar inteiramente cobertas, inclusive as mãos, dizem minhas companheiras. Com esta vestimenta, somente fica aparecendo o rosto. Depois chegam N., J., S. e A., que veio recentemente da Jordânia. Cada uma que chega faz suas orações. S., ao me ver de lenço, me cumprimenta e diz: que linda!

Da sala das mulheres onde estou é possível escutar os sons da sala dos homens. Escuto uma voz fazendo o chamamento⁴². Em geral, D. faz o chamamento, convidando as pessoas para a oração ritual, também é ele que faz a recitação inicial, um capítulo de introdução do Alcorão⁴³. O chamamento nem sempre é de viva voz, muitas vezes o grupo tem usado o gravador. Faço as orações acompanhando F., pois não sei todos os movimentos de cor. A oração segue um ritual marcado, iniciando com o chamamento, seguido de diversas plegárias e inclinações em numero variável segundo a oração, que podem ser de duas a quatro.

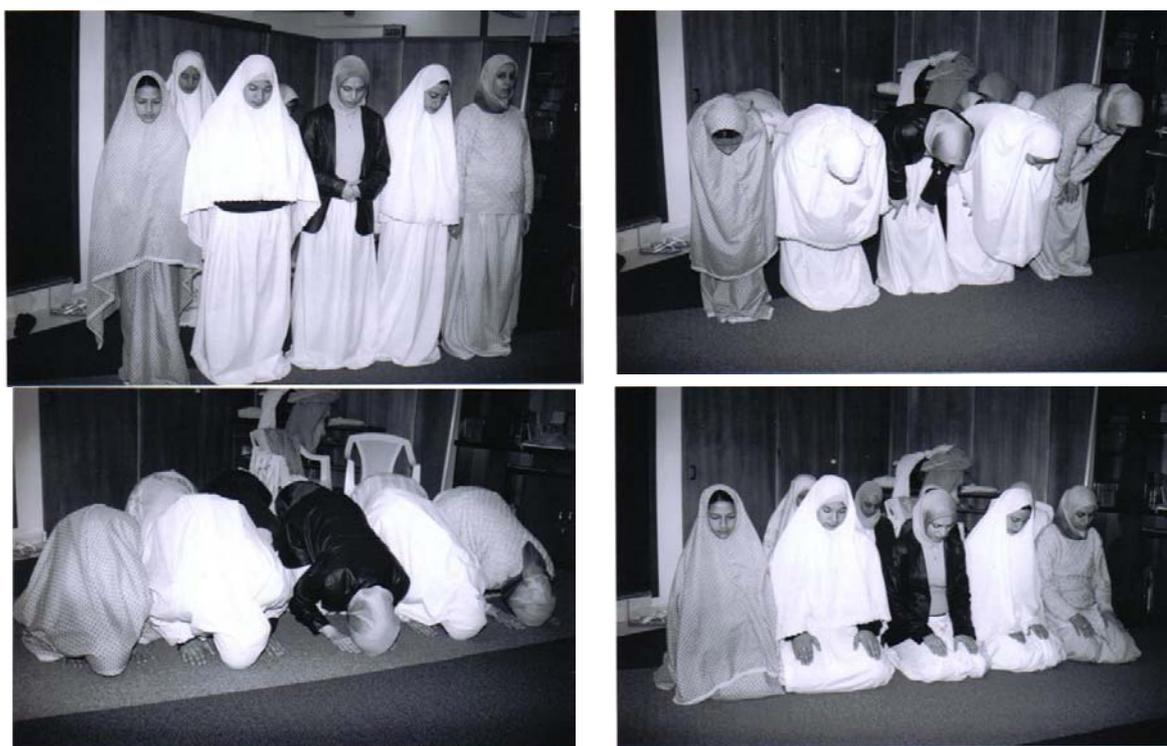
Em seguida, o *sheikh* tomou a palavra para proferir o discurso⁴⁴ ou *khutba*⁴⁵. Nesta hora todos ficam sentados no chão escutando. Em

⁴² Nos países islâmicos do alto do minarete das mesquitas, o *muezim* chama para a oração, interrompendo as atividades de todos na cidade. Pode ser de viva voz, usando microfone ou através de uma gravação. Cinco vezes ao dia todos são chamados: “Deus é maior! Confesso que não há outro deus além de Deus! Eu confesso que Maomé é seu profeta. Vinde à oração! Vinde à salvação! Deus é maior! Não há outro deus além de Deus!”

⁴³ A recitação do Alcorão deve ser realizada de uma forma específica, uma recitação salmodiada em voz alta, submetidas determinadas normas. A voz desempenha um importante papel que contribui para criar efeitos sonoros.

⁴⁴ O assunto do sermão pode ser bem variado. Escutei sermões sobre o profeta, sobre a vida, a morte, o pecado e até sobre assuntos da vida diária como a higiene antes das orações. No sermão sobre a higiene, o *Sheikh* chega a entrar em detalhes de procedimentos da higiene corporal dos homens, corporal e íntima, inclusive com a maneira de lavar o corpo, os braços, os pés, as mãos, entre os dedos dos pés, até o órgão genital masculino, a forma de ir ao banheiro, de fazer a higiene. O discurso foi dirigido dentro de uma perspectiva masculina, de fato comparecer ao dia de Oração é uma obrigação dos homens e uma recomendação para as mulheres. Neste dia, como em todos os outros, as mulheres ouviram o sermão atentamente. Outro aspecto importante é ter em conta que o Islã, em seus primórdios, iniciou uma nova forma de organização política e social baseada na religião. A comunidade mulçumana, a *Umma*, prevê a relação de seus membros regulada pela mensagem divina em interação com a convivência social. São encontrados no Alcorão ou na Sunna, por exemplo, detalhes sobre a vida em família, problemas referentes à guerra e a paz, pormenores da vida doméstica, regras do direito,

seguida D. faz o discurso em português. Depois o *sheikh* retoma e dirige as orações finais, que todos, homens e mulheres, acompanham. Ao final as pessoas se cumprimentam dizendo *kabala Allah*. S. me diz que esta palavra quer dizer: “que Deus aceite sua oração”. Explica: “depois de fazer todas as orações, a gente pede para que Deus as aceite”. J. complementa: “é que às vezes a gente pode não fazer como deve, ou então não se concentrar bem”. Na saída cumprimento algumas pessoas que permaneceram conversando, enquanto que outras saem apressadas. Perto do elevador U. me diz *kabala Allah*, e eu prontamente respondi *kabala Allah*”.(Diário de Campo, 2002)



Em sentido horário, alguns momentos da Oração.

A preocupação com os movimentos corretos em cada oração, que incluem posição de pés, mãos e até os dedos, palavras ditas corretamente, configuram num repertório ritualístico próprio ao Islã e que precisa ser seguido pelos fiéis. O espírito de meditação e contemplação pode ser percebido mais intensamente na sala dos homens, onde o silêncio é completo. Na sala das mulheres isso nem sempre acontece. Muitas trazem filhos pequenos gerando, um pouco de ruído. No entanto, ninguém parece se importar muito com isso, as

questões de heranças, provenientes do início do Islã bem como de novas normas muçulmanas que foram aderidas ao longo do tempo, levando em conta características culturais peculiares (MUÑOZ, 1998). Lembro aqui as palavras de D. (libanês), uma das lideranças da comunidade: “O Islã é um sistema de vida, ensina como fazer as coisas da vida: tratar o próximo, trabalhar, ajudar o seu vizinho, ter conhecimento. Até para ir ao banheiro o Islã diz como tem que fazer”.

⁴⁵ O sermão é proferido pelo *imam* (o que está à frente). Pode ser qualquer muçulmano que conte com conhecimentos corânicos suficientes já que o Islã é uma religião sem sacerdócio, e todos gozam do mesmo estatuto religioso. Desde que o *sheikh* está em Florianópolis, é ele que profere o sermão.

mulheres sentadas no chão procuram escutar o sermão ou entreter a criança que está chorando ou brincando.

As normas que regem o ritual religioso também perpassam a convivência social. Os espaços masculinos e femininos bastante delimitados na mesquita seguem o padrão de separação dos sexos na vida cotidiana. Os casais se separam no *hall* da mesquita para voltar a se encontrar no final da cerimônia. A interação entre os jovens solteiros é mais restrita, nenhuma conversa, poucos olhares e um clima de discrição permanente. A descida do elevador não é em conjunto, mulheres e homens descem separados. Em geral, a Oração termina próximo das 13h 30min, e todos se dirigem para seus afazeres. Os homens vão para as lojas, as mulheres que não trabalham vão para suas residências ou aproveitam para fazer algumas compras, os jovens que estudam vão para o colégio.

Essa separação entre os domínios masculino e feminino existente na comunidade árabe muçulmana, quando comparada com as relações entre os sexos no contexto da sociedade brasileira, pode ser apontada como uma das características indicadoras da diferença que o grupo faz questão de demarcar. Desde que a nova mesquita foi inaugurada, muitas pessoas interessadas em conhecer a religião islâmica têm se dirigido até ela, e todos são recebidos de forma acolhedora por seus membros, como presenciei inúmeras vezes. Porém, desde a primeira visita, os visitantes se deparam com a rígida separação entre os sexos.

Certa vez, a comunidade recebeu a visita de um senador catarinense que participou na sexta- “feira da Oração. Comentando sobre o fato, L. (palestino) diz: “mostramos a mesquita para ele... as mulheres que ele não pode ver!” Sua expressão denotava um certo orgulho, não só pela confirmação da manutenção de uma regra cara ao grupo, mas por saber ser uma regra completamente distinta ao contexto brasileiro.

Além do Dia da Oração, existem orações especiais para cada uma das duas grandes festas do ano, como o *Ramadã* e a Festa da Ruptura do Jejum, o *Id-* “*al-* “*Fitr*. Além destas, há ainda outras orações para as demais ocasiões, como funerais e aniversários. Os aniversários podem ser comemorados com uma festa denominada *mauled*, traduzida como encanto ou canto. Conforme o diz R. (palestina), que havia realizado esta cerimônia por ocasião do aniversário do filho: “É o jeito islâmico de comemorar o aniversário”.

O *mauled* também pode ser realizado por ocasião de mudança de casa, conquista de um novo empreendimento, bem como para comemorar a recuperação da saúde de algum membro da família. A comunidade tem realizado comemorações dessa natureza. Em geral é realizado nas residências e costuma reunir um grande número de pessoas, pois todas

as famílias da comunidade costumam ser convidadas. O *sheikh* comparece e dirige vários cantos, ao quais todos acompanham.

O *Ramadã*

O *Ramadã* é uma das festas mais importantes do calendário islâmico⁴⁶. O mês de *Ramadã* é o nono do ano lunar muçulmano. Esse período está destinado a celebrar a lembrança da revelação do Alcorão. O mês de jejum tem como objetivo recordar àqueles que têm riquezas que existem os mais pobres e consiste em não tomar nenhum alimento sólido, nem bebida, nem mesmo água, desde o clarear do dia até o por do sol. É preciso também se abster de fumar e realizar ato sexual ao longo desses trinta dias. Do jejum estão dispensados os doentes e os fiéis em viagem, contanto que mais tarde o façam. Os idosos e as crianças pequenas estão dispensados. Quando o mês de *Ramadã* coincide com os meses de verão, o esforço despendido é enorme. A prática do jejum realizada ano após ano garante a capacidade de resistir, e o grupo confessa que os primeiros dias não são fáceis.

Diariamente, após o pôr do sol, é feito um jantar, da quebra do jejum, numa celebração familiar ou em conjunto, na mesquita. Durante muitos anos a comunidade árabe muçulmana em Florianópolis realizou a quebra do jejum de maneira privada, cada família recolhida em sua casa. Após a inauguração da nova mesquita e com todas as transformações ocorridas, teve início uma prática coletiva nunca antes experimentada e comum nos países árabes, a celebração da quebra do jejum na mesquita. A comunidade iniciou esta nova prática reunindo- “se duas a três vezes na semana, confraternizando e fazendo a quebra do jejum em grupo. Nessa confraternização cada família traz uma colaboração, em geral um prato típico da culinária árabe⁴⁷.

No primeiro dia do mês seguinte ao *Ramadã*, ou seja, no décimo mês (*chawal*), é celebrada uma grande festa, denominada *Id al- “Fitr*. É a festa maior de ruptura do jejum,

⁴⁶ Outras festas do calendário islâmico: O dia 12 do terceiro mês (mês de *rabîi*), em que é celebrado o nascimento de Maomé. É uma festa muito popular no mundo muçulmano, com grandes atividades durante as tardes em uma ou duas semanas antes do dia da festa. A inauguração da nova sede da mesquita, em 2002, foi celebrada nessa data, reunindo grande número de membros e convidados da comunidade local. No dia 10 do mês duodécimo (mês de *dul- “hiyya*), o mês da peregrinação, é realizada a festa dos sacrifícios do cordeiro, chamada de Grande Festa ou *Id al- “Kab- “ir*. Relaciona- “se à peregrinação que todos os muçulmanos devem fazer pelo menos uma vez na vida. Os muçulmanos podem unir- “se espiritualmente quando do sacrifício dos carneiros e outros animais que no dia da peregrinação são degolados pelos peregrinos. Este ato é feito em memória do sacrifício de Abraham e o carneiro que foi enviado milagrosamente para servir de vítima no lugar do filho Isaac.

⁴⁷ Quando realizava pesquisa de campo, a comunidade realizava a quebra do jejum de maneira privada. A primeira vez que a comunidade celebrou na mesquita foi em dezembro de 2002. Obtive a informação via correio eletrônico, no período em que estive na Espanha. As pessoas escreveram dizendo- “se muito felizes de poder celebrar o *Ramadã* dessa forma.

comemorando o fim do *Ramadã*. Atualmente a comunidade também tem celebrado em conjunto esta grande festa do calendário muçulmano. O *Ramadã* e o *Id al - "Fitr* são eventos especiais para a comunidade, datas religiosas e festivas. Os imigrantes mostram- "se bastante nostálgicos e sempre lembram do *Ramadã* realizado na sua terra natal. O. (palestina) dizia:

No mês do *Ramadã* é bonito: as pessoas ficam em volta da mesquita ou nas casas para rezar, é muito bonito. A gente escuta o chamamento. Lá o horário da oração todo mundo pára, escuta o chamamento e vai rezar. E, na época quando comemora o término do *Ramadã*, todo mundo se visita, é muito bonito, muito diferente. É como vocês comemoram o Natal, a gente comemora o *Id al- "Fitr*. A gente sente falta disso, a pesar que a gente tenta fazer mas não é como lá. Lá é todo mundo.

Esta nostalgia manifestada pelos imigrantes tem de certa forma impulsionado a realização de determinados eventos e comemorações. O *Ramadã* comemorado na mesquita foi considerado um sucesso pelo grupo, deu- "lhe a sensação de que estavam fazendo o melhor de si ao vivenciar o *Ramadã* em conjunto.

Dia de Luto

Além das comemorações de vida, também estão as do luto. O cemitério islâmico foi considerado uma conquista pela comunidade árabe muçulmana por ser fundamental para a prática das obrigações do Islã. Ser enterrado em um cemitério islâmico é o desejo de todo o muçulmano. O cemitério constituído sob a forma de jazigos, como no estilo em voga nas últimas décadas em Florianópolis, dificulta o procedimento de colocar o corpo em cova rasa e sem caixão, com o rosto encostado à terra e voltado em direção à Meca.

Desde a sua fundação havia na Sociedade Islâmica o objetivo de ter um cemitério próprio. Com o fortalecimento do grupo, as lideranças iniciaram um processo de negociação, primeiramente com os proprietários de um cemitério particular existente na cidade. Como não foi possível um resultado concreto, partiram para conversações com a Prefeitura. Em 2002, após um ano e meio de muitos esforços, envolvendo inclusive contatos com representantes políticos, o grupo conseguiu obter um espaço no Cemitério Municipal para ser destinado ao enterramento de muçulmanos. Consiste em um espaço contíguo onde é possível o enterramento de até 200 corpos. Para delimitar o espaço, foi construído um muro, e há projetos para construção de um local para orações, ainda não concretizado.

O processo de enterramento com base no Islã inicia- “se com a preparação do corpo, que é primeiramente lavado com várias ervas. Após a purificação, que pode incluir aplicação de hena e perfume, o corpo é envolvido em roupas, de cor branca, e por cima lençol de preferência também branco. Segundo alguns relatos, são até três panos que devem enrolar o corpo, de qualquer maneira somente o rosto fica descoberto. Esta preparação é realizada pelos familiares mais próximos da pessoa falecida. Conversando com algumas senhoras palestinas que recentemente haviam perdido uma pessoa da família, descubro que a preparação do corpo é vital neste processo. A avó da jovem falecida comenta que, ao final de lavar o corpo, sobrou bastante água e que isto era um bom sinal: “preparamos todos os ingredientes para lavar o corpo e, se acaso sobra, estamos felizes porque quer dizer que a pessoa que faleceu teve muito aqui na terra, usou somente o necessário. Quando usamos tudo o que foi preparado, quer dizer que faltou alguma coisa para ela”.

Durante o período em que denominamos velório, a leitura do Alcorão deve ser permanentemente recitada, e as pessoas que se sentem habilitadas devem alternar- “se nesta tarefa. Em comunidades pequenas como a de Florianópolis, nem sempre há muitas pessoas disponíveis, e o uso de um gravador substitui a voz humana, ou então se permanece em silêncio, o que não é considerado de acordo com as normas muçulmanas. No velório de um libanês, realizado na capela do cemitério municipal [pois o local para as orações ainda não foi construído], o caixão repousava sob um manto verde, as cores do Islã, com poucas coroas de flores, em geral oferecidas por brasileiros habituados a tal prática. No Islã não há o hábito de se colocar flores ou coroas sobre o túmulo. Posteriormente ao enterramento, planta- “se um pé de oliveira ou de alfavaca sobre o túmulo.

O corpo foi velado por algumas horas e depois levado para ser enterrado. Sobrinhos e primos do falecido levaram o caixão nos ombros. Seguindo o cortejo fúnebre, estavam os demais homens, e depois deles as mulheres. A separação entre os domínios masculino e feminino é mantida também nos velórios, o que sem dúvida, causa certa estranheza aos brasileiros. Durante o velório de uma jovem, realizado na mesquita, foi colocado um véu para separá- “la dos olhares dos homens, que foram impedidos de vê- “la. O noivo da jovem falecida, assumindo seu papel perante o grupo [visto o noivado ser um contrato formal, selado mais tarde com a festa do casamento] somente permitiu que familiares mais próximos da moça se aproximassem. A proibição dirigida a todos os homens não atingiu as mulheres, inclusive brasileiras, que tiveram permissão de vê- “la. As lideranças da comunidade tiveram necessidade de explicar esta norma às pessoas não- “muçulmanas presentes.

Ao chegar no espaço que foi destino ao enterro, o corpo é tirado do caixão e o enterramento é realizado. A lápide é colocada mais tarde e não deve ser muito alta. Percebi neste dia que ainda não havia lápide em outros dois túmulos já existentes no local. Soube então que o grupo está decidindo em conjunto a forma de construir as lápides a fim de serem feitas de igual forma e tamanho.

No enterro presenciado, dois *sheikhs* prestaram as homenagens finais. Foi uma das únicas ocasiões em que presenciei o *sheikh* paramentado com roupas diferentes das civis, uma túnica azul e um gorro da mesma cor, com bordados em dourado. O outro *sheikh*, proveniente da Comunidade Beneficente Muçulmana de São Paulo, vestia uma túnica cinza e por baixo outra branca, com um gorro nas cores branco e vermelho. Este fez o discurso em árabe. Falou por cerca de 10 minutos, todos estávamos sob um sol escaldante. Em seguida o *sheikh* da Comunidade de Florianópolis proferiu o discurso em português. A tônica principal do discurso era palavras de alerta aos que ficaram: “se somos pessoas boas na terra, seremos agraciados com o paraíso, e é isso que se espera para este homem que morreu. Todos temos a oportunidade de nos redimir e nos voltar para Deus, ainda há tempo”.

Após o enterramento do corpo, realizado em poucos minutos, os familiares se postaram em fila e receberam os cumprimentos de todos os presentes. Terminados os cumprimentos, uma das lideranças da comunidade e tio da moça falecida convidou a todos para o almoço apesar de ser quase três horas da tarde. É prática comum após o enterro a comunidade reunir- “se para compartilhar um almoço. Pelos relatos, nos países árabes e antigamente, este compartilhar de uma refeição em conjunto era feito nas residências. Atualmente ir a um restaurante tem sido mais comum, também seguido pela comunidade em Florianópolis que tem por hábito ir a uma churrascaria bastante conhecida na cidade.

Descubri que o convite era extensivo não só para os parentes próximos, mas para todos os presentes. Pessoas que porventura tivessem compromisso podiam considerar- “se dispensadas. Por fim cerca de vinte pessoas dirigiram- “se à churrascaria.

Além do almoço após o enterro, a comunidade também realiza um jantar alguns dias depois do falecimento, desta vez, realizado na residência.

Participei de um desses jantares, após cinco dias do falecimento de uma jovem, filha de palestinos. Foi realizado no salão de festas do prédio onde residem os pais da falecida. Novamente a comunidade árabe muçulmana e alguns brasileiros muçulmanos estavam presentes. Homens e mulheres estavam como de costume em espaços separados, homens no salão principal e mulheres na cozinha preparando a comida.

Uma jovem palestina, imigrante de segunda geração encarregou- “se de estar ao meu lado e dar as “explicações” consideradas necessárias a fim de entender o que estava acontecendo. De início levou- “me para a cozinha onde estava sendo preparado um prato da culinária árabe, denominado *mintzaf*. É um alimento especial, servido em dias de muita alegria ou muita tristeza. Consiste de arroz com açafrão misturado com pão embebido em coalhada e servido com carne de carneiro e amêndoas trazidas do Oriente Médio. Minha informante logo alertou que caso eu não gostasse dessa comida, não haveria problema, pois as mulheres prepararam outro prato que continha somente arroz e frango. Destaco esse fato, pois representa um cuidado muito especial com “os de fora”, os não árabes, um gesto delicado mesmo em um momento de pesar. Levando- “se em conta que havia poucas pessoas presentes que não pertenciam à comunidade, alguns brasileiros convertidos e uns poucos vizinhos, denota- “se a postura acolhedora do grupo, uma preocupação em sempre preservar as boas relações com os brasileiros.

Quando tudo estava preparado, os homens iniciaram em conjunto a refeição. Depois, à medida que foi sobrando espaço, mesas e talheres foram sendo preparados para que as mulheres e crianças. Após o jantar foi servido chá, de acordo com o costume árabe, em pequenos copos de vidro. Os homens novamente estavam sentados juntos em grande círculo e passaram a recitar o Alcorão. Alguns homens lideravam essas recitações. A maioria das mulheres permanecia mais atrás, apenas escutando, notei, no entanto, que algumas recitaram acompanhando os homens, em voz mais baixa.

Após algum tempo, o *sheikh* fez uma pregação. Ao contrário do que havia visto até então, desta vez o discurso foi proferido somente em árabe, sem tradução para o português. Ao final das palavras do *sheikh*, alguns homens se levantaram para ir embora, reunindo sua família, enquanto outros se juntaram para fumar o arguile⁴⁸. Permaneci um pouco mais e conversei com F. (filha de palestinos), que resumiu o discurso. O *sheikh* falou sobre a vida na terra, os cuidados que devemos ter. Afirma que Deus sempre perdoa, mas que é preciso distinguir o certo e o errado. Ao continuar a agir errado, o pedido de perdão não pode ser atendido, é preciso mudar comportamentos. Na opinião da jovem, foi um discurso muito bonito e acredita que todos gostaram.

Esses relatos sobre os momentos de luto da comunidade revelam, em primeiro lugar, os procedimentos islâmicos específicos ao enterramento. A importância do cemitério islâmico é vital para a concretização do ritual. Em Florianópolis, está faltando construir o

⁴⁸ Narguillé ou Arguile. É constituído de pequeno recipiente para o fumo e a brasa, piteira, tubo e, como base um vaso de vidro ou metal, contendo água, às vezes perfumada, por onde passa o fumo antes de chegar à boca.

local para as orações (velório). A postura de um muçulmano diante da morte é de extrema resignação. O choro deve ser contido e controlado. Os *sheikhs* costumam exortar as mulheres para que ao ouvir o sermão não chorem muito. A aceitação dos desígnios de Deus deve ser portanto experimentada nos momentos da morte, aceitando a vontade de Deus, pois “de fato tudo já escrito”, conforme o princípio da predestinação⁴⁹. Como dizia M. (palestina): “É muito triste, mas a vida continua, não podemos nos rebelar contra Deus, chorar só pela saudade”. É importante lembrar que Islã quer dizer submissão a Deus.

O luto é respeitado e vivido em família. Muitas podem ser as formas de externar a tristeza de um momento como este. Presenciei os homens deixando a barba crescer e demonstrando até um certo desleixo com a aparência, postura totalmente contrária daqueles não vivida no luto, em que conservar a boa aparência é uma regra básica ao muçulmano. Outra demonstração visível de luto é o fato de deixarem por algum tempo de o hábito de ver televisão ou sair para passear e se divertir.

Em segundo lugar, observar- “se que o processo da morte além de experienciado conforme os pressupostos e regras islâmicas, é também vivido com toda a comunidade. Toda a comunidade islâmica se faz presente, seja na morte de um libanês ou palestino. Todos igualmente são convidados para o almoço após o enterro ou, passados alguns dias, para o jantar. Independentemente da extensão da participação da pessoa falecida na mesquita ou em outros espaços da comunidade, todos se colocam ao lado da família enlutada, ajudando e participando; todos se sentem igualmente atingidos pela morte.

No processo da morte, a religião islâmica atua de forma precisa e direta, de forma coletiva, congregando também os brasileiros convertidos, que participam sem distinção de todos os ritos. Sem dúvida, a consagração de um cemitério islâmico em Florianópolis representou uma conquista para a comunidade árabe muçulmana, reforçando aspectos religiosos predados no Alcorão, solidificando laços de comunhão entre todos os membros da comunidade (palestinos, libaneses e brasileiros, excetuando- “se, no entanto, demais

⁴⁹ Este princípio designa o fato de que tudo o que acontece na vida dos homens já estava previsto por Deus. Disso se origina uma noção muito difundida de que a cultura islâmica e a árabe, em particular, é fatalista, porém não mais que muitas outras. O Alcorão diz que o homem é livre para seguir ou não a palavra de Deus. Os muçulmanos consideram que a predestinação tem início quando o ser ainda está no ventre da mãe. Conforme explica G., uma palestina que estava grávida: “quando uma mulher está no quarto mês de gravidez, Deus manda um Anjo para dar a vida a esse bebê e escrever o destino daquela criança. Deus é o conhecedor e por isso Ele sempre sabe o que vai acontecer para as pessoas”. Em uma das reuniões de mulheres, o *sheikh* ensinava: “Quando você tem receio de alguma coisa, lembra que Deus está contigo: o que estava escrito, já “está escrito” (*maktub* em árabe), as páginas já secaram”.

estrangeiros que não se fizeram presentes nessas ocasiões) e reafirmando cada vez mais uma identidade étnica ao realizar práticas de luto baseadas em conceitos árabes.

Dia de Acampamento

Após a vinda do *sheikh* para Florianópolis, foi inaugurada uma outra forma de atividade religiosa além daquelas já praticadas, os chamados acampamentos. Consistem em retiros espirituais que envolvem crianças, jovens e adultos, mulheres e homens. Devido aos contatos que o *sheikh* mantém com as comunidades islâmicas de São Paulo, houve maior divulgação e incentivo para que as pessoas da comunidade em Florianópolis participassem dos acampamentos realizados em outros estados brasileiros. A partir desta mobilização, a comunidade participou em acampamentos de verão e de inverno em 2002 (em São Paulo) e no ano seguinte foi a anfitriã de um encontro entre as comunidades islâmicas do sul do Brasil, que aconteceu num Hotel Fazenda próximo a Florianópolis.

A temática desse encontro estava ligada aos preceitos da religião islâmica e contou com a presença de vários outros *sheikhs* que auxiliaram o *sheikh* de Florianópolis na coordenação do evento. Alguns *sheikhs* são brasileiros, embora com descendência árabe, e outros são estrangeiros, provenientes de países como o Marrocos e a Arábia Saudita, que exercem no Brasil seu ministério. Fizeram parte da programação palestras, reuniões por grupos etários e por sexo, integração entre as famílias, atividades lúdicas e passeios.

Na palestra geral, destinada a todo o grupo, o destaque é a demarcação da conduta muçulmana: o cuidado com as roupas, os cuidados higiênicos, o tom de voz, a decência. Foi abordado o uso do véu e as jovens foram exortadas ao seu uso, reconhecendo que não se trata de uma vestimenta comum no Brasil. Os rapazes foram encorajados a incentivar e proteger irmãs e primas, auxiliando- “as na decisão do uso do véu. O discurso dos *sheikhs* tratou o uso do véu como uma entre tantas outras ordens de Deus escrita no Alcorão.

Na palestra destinada aos jovens, foram apontadas as “tentações” que surgem principalmente aos que estudam e convivem com a juventude local, como o consumo de bebidas alcoólicas e o convite para os tradicionais churrascos, em que a carne de porco sempre está presente. Os jovens foram instigados a resistir e continuar nos mandamentos do Profeta.

Em uma das palestras exclusivas para as mulheres, o enfoque principal foram as cinco orações diárias e suas regras. A ênfase recaiu nos cuidados de higiene durante o

período menstrual, o papel das relações sexuais, uma vez que os códigos de limpeza ritual são assuntos de extrema importância no Islã e como tal devem ser observados e respeitados⁵⁰.

Eventos como os acampamentos têm permitido o contato da comunidade de Florianópolis com as outras comunidades espalhadas pelo Brasil, ampliando as redes para compromissos de casamento para além do circuito Florianópolis – Oriente Médio, como era até recentemente. E não se faz segredo que um dos objetivos do acampamento é justamente esta oportunidade. Em um dos momentos do acampamento, o objetivo foi reunir moças e moços para uma conversa com um dos *sheikhs*, que anuncia: “vamos ter uma conversa com os jovens, meninas e meninos para, se conhecerem e, quem sabe, dentro de pouco, sai algum casamento”. De fato isto tem acontecido. Conforme já mencionado, a participação da comunidade em dois acampamentos resultou em nada menos que três casamentos.

Atividades como as relatadas têm possibilitado a construção de um sentimento de identidade religiosa, muçulmana, que, apesar de minoritária no Brasil, começa a ter o seu espaço. Eventos como esses acampamentos enchem de entusiasmo, jovens e adultos, que, ao voltar, planejam várias atividades. A avaliação tem sido positiva como descreve a jovem N. (filha de palestinos):

A comunidade está crescendo graças a Deus. As pessoas se interessam. Pessoas que estudam um ano, dois anos, três anos, freqüentam congresso e se convertem. E aí a gente não se conhece muito bem. Nós jovens da comunidade, a gente está fazendo um grupo e um dos nossos objetivos é dar, integrar mais a comunidade, dar um apoio maior para quem se converte. Promover encontros. Quer dizer isso futuramente, porque a gente está nas primeiras reuniões, mas se Deus quiser.

A participação nos acampamentos também foi um dos elementos que contribuiu para o incentivo do uso do véu entre as mulheres. Nos retiros, a regra prescreve que todas as mulheres usem o véu, mesmo para aquelas que não costumam fazê-lo cotidianamente. De certa forma, o uso, ainda que seja por poucos dias, serve como um momento de incentivo e preparação para as mulheres que nunca usaram o véu, respondendo dúvidas freqüentes: “Como é usar o véu todos os dias? Será que vou passar muito calor? Estou preparada para usar o véu?” A. (filha de palestinos) conta como foi sua experiência:

⁵⁰ Fazem parte do Islã, complexas regras que determinam os estados de pureza e impureza, pois, para rezar, homens e mulheres devem estar em completo estado de pureza, e é preciso estar atento para as inúmeras situações de contaminação (relações sexuais, menstruação, contato com animais ou substâncias). Todos devem conhecer os mecanismos que permitem restaurar a pureza quando esta se perde. Algumas como a menstruação, não podem ser remediadas, e a pessoa deve se abster de rezar e outros se solucionam através das abluções maiores e menores. Belarbi (1996) faz um interessante estudo sobre os cuidados femininos corporais entre as mulheres marroquinas.

Eu e minhas irmãs e primas fomos no acampamento. Aí elas não quiseram tirar o véu, porque lá a gente usou. E elas não tiraram. Ah, vamos continuar, já que a gente colocou. A gente não tirou porque sempre teve (vontade), já que a gente colocou. Aí meu irmão ficou super feliz: ah, vocês tem que usar mesmo.

Enfim os acampamentos, além de constituírem- “se em eventos de cunho religioso, com intenso convívio social e familiar, têm contribuído de forma crucial para ressaltar o aspecto étnico. Os acampamentos reforçam a etnicidade do grupo na medida em que se tornam um “espaço árabe”⁵¹. No acampamento em Florianópolis constatou- “se que a imensa maioria dos participantes era de imigrantes árabes ou descendentes, com intensa participação de palestinos e libaneses, porém nenhuma presença de brasileiros convertidos bem como de outras nacionalidades.

Este “espaço árabe” se traduz por sinais diacríticos importantes como a maneira de vestir, de se comunicar e relacionar- “se. No evento, as mulheres usavam o véu e os homens, uma túnica comprida. A língua árabe pode ser ouvida durante todo o final de semana, entre adultos e crianças. Os *sheikhs* que coordenaram o evento são na sua imensa totalidade proveniente dos países árabes (Síria, Marrocos e Arábia Saudita, somente um era brasileiro, descendente de sírios) que imprimiam certas características de conduta, como a intenção de reforçar os casamentos feitos ao estilo árabe, bem como a separação entre os espaços masculinos e femininos, presente nas palestras, passeios e até no momento das refeições, em que as mulheres sentam em mesas separadas junto aos filhos pequenos. Portanto, também os eventos espirituais islâmicos praticados e vividos pelo grupo tornam- “se espaços “arabizados”, na medida em que reforçam a identidade étnica de seus participantes.

Dia de Reunião das Mulheres

A reunião das mulheres configura- “se como outra atividade importante na vida religiosa da comunidade muçulmana. Vem acontecendo pelo menos desde o ano 2000, nas dependências da mesquita, uma vez por semana. Sempre foi dirigida por homens, inicialmente um brasileiro convertido e depois pelo *sheikh*.

⁵¹ Pintado (2001) em seu estudo sobre muçulmanos em Madri, constata divergência entre a percepção de certos espaços na cidade que ora são percebidos como muçulmanos ora como árabes, dependendo do sujeito que fala. Neste sentido, espaços tidos como muçulmanos pelos madrilenses, como o bairro Lavapiés, restaurantes e feiras, não são vistos desta forma pela comunidade muçulmana, que os visualiza como árabes.

Em geral, o número de participantes varia entre oito e doze mulheres, desde jovens recém- “casadas, de meia- “idade ou, inclusive, mais idosas. Não é muito significativa a presença de jovens solteiras, o maior interesse tem sido demonstrado pelas mulheres casadas. A reunião dura mais ou menos duas horas. O *sheikh* tem se encarregado de conduzir a reunião, trazendo para mensagens do Alcorão. Após a fala do *sheikh*, feita primeiramente em árabe e depois traduzida em português, há o momento para tirar dúvidas e fazer perguntas. Algumas mulheres, principalmente as brasileiras convertidas, tinham o hábito de escrever num pequeno caderno. Os assuntos principais tratados na reunião giram em torno do dogma do Islã, sua doutrina, pilares da fé, o paraíso e fatos relacionados à vida do Profeta Maomé. Também eram enfocados outros temas afetos à conduta dos muçulmanos na terra, sua conduta junto à família, trabalho, educação dos filhos.

A atitude das mulheres diante do *sheikh* evidencia uma atitude de respeito, por tratar- “se de uma pessoa preparada para a condução da comunidade no aspecto religioso e, portanto, detentora de maiores conhecimentos do Alcorão e determinações do Profeta. Muitas dúvidas puderam ser esclarecidas nessas reuniões, nas quais as mulheres desejavam obter mais conhecimentos sobre procedimentos no agir cotidiano. O que fazer quando não foi possível fazer uma das orações diárias, as regras para os dias de jejum, o que fazer quando se tem um compromisso no horário da oração, eram questionamentos presentes. O *sheikh* ensina:

Na aurora, quando nasce o sol, não pode mais fazer a oração é somente até a aurora. Se você fizer vai ser como uma oração extra. Se acordar perto da hora, se lava e reza rápido. Deve sempre fazer a purificação. A Oração é um ato de adoração a Deus, quanto mais cumprido mais aperfeiçoado, mais tem lugar para Alá. Rezar no horário é um dever, é obrigatório, é como uma dívida.

As dúvidas sobre as normas religiosas que devem ser praticadas cotidianamente são comuns. A oração é um dos temas que gera questionamentos:

As mulheres perguntam: - “ “O que acontece quando a oração não é feita no horário correto”?

O *sheikh* explica: - “ “É como uma dívida. O que agrada mais ao credor, se a dívida é paga na data, antes ou depois? Ou ainda, pagar parcelado. Qual agrada mais? Com certeza o que paga antes, ou seja, antes do vencimento final”.

As mulheres perguntam: - “ “Pode então rezar antes do horário, fazer duas orações por exemplo”?

O *sheikh* responde: - “ “Como pagar uma dívida que você ainda não contraiu”?

Em se tratando de mulheres que trabalham ou já trabalharam no comércio, os exemplos citados pelo *sheikh* são rapidamente assimilados. Todas demonstram entender os propósitos de Deus em relação às cinco orações diárias, em que cada oração tem um horário próprio que é preciso respeitar.

Outros ensinamentos ministrados nas reuniões das mulheres podem ser destacados como marcadores que orientam o grupo para uma concepção de religião e de comunidade que está sendo construída e/ou mantida ao longo de sua trajetória: a) “Guarda Deus, e ele vos guardará. Preservando as suas ordens, os seus ensinamentos Ele vos guardará nos momentos de crise de angústia. Antes de tudo e acima de tudo está Alá”, identifica o Islã como uma religião monoteísta que prega a submissão voluntária a Deus. b) “Quem jejua, jamais se desviará. Quem se desvia por arrogância, negando o livro, o reprova e o destrói”, importância do mês de Ramadã, que passou a ser reforçado entre as famílias e celebrado em conjunto na mesquita. c) “O véu não deve ser uma obediência ao marido, mas a Deus antes de tudo”, estimulando- “se o uso do véu como um ato voluntário de submissão a Deus, movido pela fé, e não uma imposição cultural ou familiar. Interessante notar que a obediência ao marido também está descrita no Alcorão, porém a ênfase na comunidade tem sido o destaque para o uso do véu como uma obediência a Deus. Tillion (1966) notou que é usual citações do Alcorão se mostrarem contraditórias, pois para cada passagem há uma outra cujo conteúdo nega o precedente, tal como nos ditos populares.

As reuniões das mulheres acompanhadas a cada terça- “feira permitiram- “me conhecer tanto os princípios do Islã quanto os da própria comunidade. Participavam das reuniões as recém- “convertidas bem como outras interessadas na religião islâmica, motivando o *sheikh* a desenvolver temas envolvendo questões centrais do Islã, fundamentos e crenças. Para as mulheres árabes que já detinham esses conhecimentos de longa data, o interesse se mantinha, pois recaía sobre detalhes dos atos e comportamentos que regem a vida do muçulmano, na busca por uma vida submetida às regras corânicas, um aprimoramento da conduta muçulmana.

Nessas reuniões, as informações da comunidade circulavam, tanto pela presença da liderança religiosa quanto entre as mulheres que, ao se encontrar, têm oportunidade para conversar. É preciso destacar que essas reuniões não podem ser caracterizadas como um espaço próprio das mulheres, é antes um espaço para elas, cujo objetivo principal declarado é divulgar a doutrina islâmica e aprimorar a obediência aos mandamentos do Alcorão.

A reunião das mulheres pode também ser caracterizada como um outro espaço de afirmação étnica com o uso da língua árabe que se faz presente, a obrigatoriedade do uso do véu tanto para as árabes que não o fazem cotidianamente quanto para as brasileiras e a forma de organizarem- “se, sempre sob a liderança masculina, reforçando atitudes e estimulando um *habitus* com clara inclinação para um Islã étnico, ao contrário do que a própria comunidade pretende veicular, um Islã universal.

5.2 CENAS DA VIDA FAMILIAR – O CASAMENTO ÁRABE

Entre os vários momentos da vida em família, é de se dar destaque ao casamento. Poderíamos nos deter em outros eventos, como os aniversários, as reuniões em família ou outras comemorações das quais também participei durante a pesquisa de campo. Constatou, no entanto, que o casamento é um evento central na vida da comunidade, revela dimensões culturais e concepções cosmológicas importantes para o grupo, como as relações de parentesco, as relações intra- “étnicas e as relações extracomunitárias, constituindo um sinal- “diacrítico chave para as famílias árabes muçulmanas em Florianópolis. Por se tratar de um grupo de imigrantes, um questionamento estava sempre presente: “com quem se casam os rapazes e moças da comunidade árabe?”.

Entre os libaneses cristãos de Florianópolis estudados por Carvalho (2002), constatou- “se que a primeira geração de imigrantes optou por casamentos intra- “étnicos, e a segunda dividiu- “se entre casar- “se com conterrâneos ou com pessoas de outras etnias. De maneira geral, os árabes cristãos que imigraram ao Brasil mostraram- “se mais inclinados para o casamento inter- “étnico a partir da segunda geração. A construção da identidade dos libaneses cristãos na Grande Florianópolis, ainda que perpassada pelos casamentos interétnicos, não impediu, no entanto, segundo a autora mencionada, que seus descendentes se sentissem menos de “origem” que outros, cujos pais casaram endogamicamente. Para a autora citada, a união intra- “étnica era idealmente a mais desejada, porém, de fato, algumas vezes impostas e outras vezes negada, consistindo uma paradoxal relação de aceitação/negação dos brasileiros.

Nas famílias árabes muçulmanas estudadas, foi percebida uma diferenciação com relação ao padrão das famílias árabes cristãs. Nota- “se que na primeira geração, embora houvesse uma concentração maior de casamentos intra- “étnicos, os casamentos exogâmicos

já estavam presente. Na segunda geração, no entanto, aumentou a realização de casamentos endogâmicos, ao contrário do que se observou na imigração árabe cristã.

Nota- “se que a segunda geração de imigrantes árabes muçulmanos permanece bastante aderida aos padrões culturais árabes. Nascidos no Brasil, porém mantendo fortes laços com a terra de origem, ao longo da vida, da infância à idade adulta, a segunda geração não experimentou a ruptura que em geral se verifica em outros grupos de imigrantes. As viagens constantes, os períodos de retorno para estudo e trabalho e os casamentos exercem importante papel neste cenário. O predomínio de casamentos endogâmicos que se observa aqui entre a segunda geração tem sido verificado em outros grupos árabes muçulmanos no Brasil. Kemel (2000) demonstra que entre os árabes no Rio Grande do Sul, a retomada expressiva das origens através do casamento tem sido realizada com frequência pela geração jovem muçulmana, seja descendente de palestinos ou libaneses.

A relação entre imigrantes (árabes muçulmanos de primeira e de segunda geração) versus nativos brasileiros (florianopolitanos) está continuamente sendo construída com base em discursos e contradiscursos e em imaginários que se modificam ou perpetuam ao longo do tempo. “Com quem determinado grupo estrangeiro casa ou deixa de casar” constitui uma referência importante na construção desse imaginário entre nativos e imigrantes.

Nos discursos do grupo árabe muçulmano estudado, percebe- “se uma tendência em afirmar que os casamentos da primeira geração foram realizados exclusivamente de forma exogâmica. Tal fato, no entanto, não confere com o observado, pois, ainda no início do movimento migratório árabe muçulmano para Florianópolis na década de 60, muitas mulheres imigraram exclusivamente em função do casamento.

Em contrapartida, o imaginário dos brasileiros concebe os árabes como “um grupo fechado que só se casa entre si”. Quando perguntamos a um brasileiro, muçulmano convertido, com intensa circulação no grupo, sobre casamentos, a resposta veio imediatamente: “Casamentos? Só entre eles, 100%. Tem o caso do fulano (que mora em outro estado) casado com uma brasileira, o cara foi expulso da família dele”. O que de certa forma

também não pode ser sustentado, na medida em que há alguns casamentos mistos bem sucedidos e aprovados pela comunidade.

É preciso apontar, no entanto, que, mesmo havendo casamentos mistos entre a primeira geração de imigrantes, foi seguido à risca o princípio islâmico, no qual o homem pode se casar com uma mulher que não seja de religião muçulmana.⁵² O inverso, porém, não é permitido. Portanto, na primeira geração de imigrantes, alguns homens casaram- “se com brasileiras, mas todas as mulheres árabes casaram- “se com árabes. Vale ressaltar que a primeira geração de imigrantes é composta de homens que emigraram em sua maioria na condição de solteiros, o que explica o predomínio numérico de homens árabes sobre mulheres árabes. Os homens passaram pela decisão de casar- “se com brasileira ou buscar a noiva no país de origem. As mulheres da primeira geração não emigraram sozinhas, e sim em função do casamento ou acompanhadas de seus pais. Em alguns casos emigraram homens casados que deixaram esposa e filhos que mais tarde fariam a viagem para o reagrupamento familiar.

Esses discursos de imigrantes e de brasileiros, se observados sob um olhar mais atento, permitem identificar que a repercussão e intenção do discurso “fala” mais alto que a veracidade do fato. Para os árabes, reafirmar a exogamia direciona os olhares para a forma de inserção na comunidade local, revelando o quanto se está disposto a aceitar e viver com a sociedade de acolhida. O desejo de inserção e o estabelecimento de “boas relações” são ampliados ao máximo com a possibilidade do casamento exogâmico. Tal discurso exalta um comportamento considerado estratégico, assumindo a postura de serem vistos como “imigrantes aceitáveis”, categoria que faz sentido dentro do contexto brasileiro de negociação de identidades entre imigrantes. Para os brasileiros, afirmar que “os árabes só casam entre si” reforça a visão que se tem do “casamento e da família árabe”. Nessa visão, a noção do Outro torna- “se contrastiva quando comparada ao estilo do “casamento e da família brasileira”.

Na comunidade árabe em Florianópolis, percebe- “se pelo menos dois fatores, os quais considero cruciais para a manutenção de condições favoráveis aos casamentos endogâmicos, realizados plenamente entre a segunda geração. Primeiro, o caráter transnacional do grupo, com as relações mantidas e sempre atualizadas com os países de origem, por meio das inúmeras viagens de estudo, de passeio ou de retorno provisório. O constante ir e vir proporciona ao jovem uma experiência ímpar, conhecer e relacionar- “se com toda a parentela e com as demais pessoas próximas ao entorno familiar, e cria as

⁵² De acordo com o Islã, um homem muçulmano pode casar- “se com uma mulher não muçulmana, desde que ela professe uma das religiões monoteístas precedentes, a cristã ou judaica. Estas religiões são reconhecidas pela doutrina islâmica, e seus adeptos não podem ser forçados a converter- “se ao Islã. São chamados de “Povos do Livro”.

possibilidades de escolhas matrimoniais entre a parentela e as pessoas próximas a ela. Esse intenso contato permite aos pais e pessoas ligadas ao parentesco, como tios e avós, aproximar relações com parentes, amigos e vizinhos, favorecendo a “busca” por uma pessoa que esteja em condições adequadas de assumir um compromisso de casamento.

Vários são os exemplos dos jovens filhos de imigrantes que “vão buscar no país de origem sua esposa”. Porém esta busca não acontece de forma desconectada da esfera familiar, não é um simples ir e buscar a noiva, um ato mecânico. O contato inicial, na maioria das vezes em geral acontece no período em que o jovem se desloca para o exterior, no tempo em que passou estudando na casa de parentes ou mesmo em outros casamentos. E o momento em que a intenção de casamento é iniciada ou até formalizadas através do noivado.

O segundo fator a ser considerado neste grupo é o aspecto religioso. A consagração da mesquita como espaço religioso, social e cultural, a partir de 2001, aliada à vinda do *sheikh*, tem motivado e incentivado o casamento entre muçulmanos. Com a vinda do *sheikh*, ocorreu uma ampliação do circuito de trocas matrimoniais, que antes acontecia em direção ao Oriente Médio, passando agora a se dirigir ao Brasil, para cidades como Rio de Janeiro e São Paulo. Especialmente importantes foram os encontros religiosos realizados em São Paulo, aproximando as famílias árabes muçulmanas das várias regiões do Brasil.

Na prática, o casamento entre pessoas de religião muçulmana se revela como casamento entre árabes ou descendentes que professam o Islã. Questões culturais muito particulares estão envolvidas na escolha bem como o fato concreto de a comunidade muçulmana em Florianópolis contar com reduzido número de brasileiros convertidos ao Islã. Como já falado, a comunidade aqui se revela como uma comunidade étnica.

Destaco dois depoimentos que fazem alusão ao fato de as escolhas matrimoniais se darem entre os árabes e/ou muçulmanos.

Em entrevista com um jovem palestino:

Cláudia: - “ “Você tem alguma preferência quanto ao casamento? Casar com alguém da tua origem ou brasileira”?

H.: - “ “De preferência alguém árabe, mas se não, for tudo bem. No coração a gente não manda, né”?

Cláudia: - “ “E tua família, também pensa assim”?

H.: - “ “Eles também pensam assim”.

Em entrevista com duas senhoras palestinas:

Cláudia: - “ “A maioria dos homens que chegaram primeiro casaram com brasileiras”?

N.: - “ “É sim”.

Cláudia: - “E os jovens de agora?

M: - “Agora é com pessoas mais religiosas, mas não é obrigado. É o destino da pessoa. Não pode forçar”.

N.: - “É não pode forçar prá casar”.

M.: - “A gente fala com pessoal da nossa religião”.

O primeiro depoimento retrata claramente o desejo de casar com alguém da mesma origem, respaldado pelo desejo da família. Há clara intenção em casar de acordo com o modelo dos pais: ser árabe (ou descendente) e muçulmano, e este é um desejo manifesto para todos os jovens com quem conversei.

Em um dos discursos proferidos na mesquita, feito por um brasileiro convertido, o assunto destacado era o papel da religião muçulmana entre as famílias de origem árabe. O orador comentou o fato de um jovem descendente de árabe ter confessado que queria casar com uma brasileira, mas acabou não casando porque: “o que a família acharia? Ela não tem a mesma tradição!” O consentimento familiar é um fator importante na escolha, e sem dúvida a família espera do jovem um casamento dentro dos princípios culturais e religiosos próprios.

No segundo depoimento o aspecto religioso foi mais exaltado, fortalecendo o anseio de casar com alguém muçulmano. Na prática, observa-se que “as pessoas mais religiosas” são árabes, imigrantes ou descendentes, pois “falar com pessoal da nossa religião” significa, em Florianópolis, falar com um árabe ou descendente. Nota- “se ainda que nas duas falas está presente um elemento importante: o “destino”. O jovem utilizou um símbolo mais ocidental, o coração. A noção de destino está relacionada com a teoria da predestinação, bem presente na doutrina islâmica. A fé no decreto divino consiste em crer que todo o bem ou o mal é decidido por Deus e a história de cada indivíduo está escrita antes mesmo do nascimento.

O casamento e as relações familiares

O parentesco é uma estrutura sobre a qual se constroem as demais relações, dentre elas o sistema de gênero, que permite a homens e mulheres desenvolver suas

identidades e atividades principais. Nos grupos árabes, pode-se dizer que o parentesco desempenha um papel ativo, ditando as regras da mobilidade social de homens e mulheres.

Refletindo sobre o parentesco árabe, é preciso retomar Bourdieu (2004) e sua noção de *habitus*, pois o parentesco não deve ser tratado somente como sistema ideológico, um guia sobre o qual se constroem relações sociais, deve-se levar em conta o parentesco oficial, patrilinear, mas também o parentesco prático, reconhecendo a bilateralidade real e o papel das mulheres. Pensar as relações de parentesco entre a comunidade árabe muçulmana de Florianópolis é pensar suas relações sem deixar de levar em conta a experiência de desterritorialização. Na condição de imigrantes que experimentam a transnacionalidade, encontram- “se ao mesmo tempo distantes e próximos de suas redes de parentesco. O parentesco neste contexto tem sido reforçado e permanece presente na vida cotidiana do grupo. A comunidade árabe em Florianópolis mantém, em linhas gerais, a estrutura de parentesco própria das sociedades árabes.

Pattai (apud AIXELA, 2000) definiu o parentesco árabe do Oriente Médio com as seguintes características: originário de uma estrutura tribal, patriarcal, patrilinear, patrilocal, extensa, preferencialmente endogâmica e ocasionalmente poligínica. Esta definição pode servir como guia para visualizar as relações de parentesco no grupo estudado.

Primeiramente, a constatação de que é um sistema originário de uma estrutura tribal pode parecer muito generalista, porém é fato que os povos beduínos que ocupavam o deserto mantinham uma tradição que pode ser considerada tribal. Com a instauração do Islã como sistema social, legislado desde o Alcorão e mais tarde desde a *Sunna* e os *hadithes*, houve transformações nesta sociedade nômade⁵³. A comunidade árabe tem se reconhecido nesta descendência e é comum que eles façam comentários que remetem a essa origem tribal.

Embora se reconheça o parentesco árabe como patriarcal, com os dois princípios básicos: os homens devem dominar as mulheres, e os homens velhos devem dominar os jovens, concordamos com Aixelá (ibidem) que propõe pensá-lo como androcêntrico, no qual, mesmo existindo um controle social exercido pelos homens sobre as mulheres, há uma forte intervenção das mulheres no parentesco, através da endogamia preferencial, bem como um reconhecimento social que elas recebem por sua participação na

⁵³ O Islã significou a emergência de uma nova ordem social destinada a consolidar os elementos sedentários, urbanos e comerciantes que existiam na península Arábica, frente aos nômades e beduínos. Todo o antigo Império Bizantino e Persa foi sendo islamizado e boa parte também arabizado, em termos lingüísticos e culturais (MUÑOZ, 1998). Portanto, vão se justapondo dois sistemas que entrelaçam ao longo do tempo, o árabe e a religião muçulmana.

estrutura familiar, como o direito ao dote, a herança e o direito a serem mantidas, avalizado pelo próprio Alcorão. Neste sistema, os maridos têm a obrigação de manter suas esposas, aportando todos os gastos de manutenção e alojamento. Era comum ouvir nos depoimentos das mulheres a satisfação em ser uma mulher regida por esses princípios. Seu *status* de mãe, esposa e especialmente poder ser mantida pelos maridos é um motivo de orgulho e se consideram em vantagem frente às mulheres brasileiras. Conforme diz F. uma jovem, recém-casada: “A mulher é privilegiada: por exemplo, se você quer comprar os móveis da casa, você vai e só escolhe, ele (marido) paga tudo. São os deveres do marido. Ele paga a festa, é a regra”.

Em outro relato, uma jovem palestina recém casada tecia suas considerações:

S. - “Ter que se sustentar é difícil para nós porque a gente não é acostumada. A mulher na religião é cuidada, você não precisa se sustentar, (trabalhar) é só para perder o tempo”.

Cláudia: - “E você vai trabalhar aqui no Brasil”?

S. - “Ai tomara, mas eu estou fazendo isso para quê? (estava traduzindo seu currículo). Claro, porque eu estou agoniada, estou sem fazer nada. Porque antes de eu viajar, ir estudar, eu trabalhava. Ajudava na loja, fechava o caixa. O meu pai ainda estava aqui. Olha como eles (referindo-se aos homens da família que controlam o comércio) são espertos, para a gente não ficar em casa sem fazer nada eles dizem: vamos lá, a gente precisa de ajuda”. Aí a gente ficava, sabe como é aquilo, na parte financeira. Se eu abrir um comércio eu já sei, graças a Deus, já tenho outro ramo. A pessoa ficar parada não dá”.

Embora aqui as mulheres possam trabalhar fora, e de fato muitas mulheres da comunidade o fazem, este trabalho é visto e aceito como um trabalho menor, mesmo sendo conferido a elas tarefas importantes como a parte financeira. É possível dizer que, na perspectiva dos homens, elas “ajudam” no comércio, e não “trabalham”. Vale ressaltar que todas as mulheres que trabalham fora de casa o fazem no comércio do esposo ou dos parentes. No grupo, apenas uma jovem está seguindo a carreira liberal. As mulheres que trabalham fora em geral o fazem quando ainda não têm filhos ou então quando os filhos estão maiores. A questão, portanto, não está em sair ou não de casa, em trabalhar ou não fora, a questão que precisa estar bem demarcada é a do homem como provedor, esta relação não pode ser

alterada. Está assegurada a divisão social e laboral tanto no espaço público quanto privado, os homens realizarão trabalhos remunerados, e as mulheres, os trabalhos domésticos e, no máximo, estarão auxiliando o trabalho dos homens.

O modelo árabe muçulmano de família consagra a mulher como mãe e educadora dos filhos, filhos que dão a ela garantia para consolidar sua posição diante da instituição matrimonial. No Brasil, a possibilidade da poligamia é descartada, o que de fato se constroi é uma relação paradoxal entre o poder do marido e do pai e o poder da mulher e da mãe, através dos filhos. No dizer da jovem F., recém-casada: “O nome da família é do patriarca, o pai é quem manda. Mas quem manda mesmo é a mãe”.

Nesta estrutura patriarcal, desde cedo os meninos, quando passam do convívio entre as mulheres para o convívio entre os homens, começam a exercer seu poder sobre as irmãs, mesmo que mais velhas. Contando sobre o uso do véu, uma jovem, de cerca de 20 anos, comentou que seu irmão queria muito que ela usasse o véu e que inclusive estava fazendo uma certa chantagem com ela. Perguntei quantos anos tinha o seu irmão e me surpreendi quando ela disse que ele tinha 12 anos. No entanto, não se pode esquecer que a mulher poderá exercer seu poder em uma relação futura: com as noras, contraindo então um novo papel. A recém-casada sabe que estará sob o mando da sogra, ainda que não vivam na mesma casa. As recém- “casadas, imigrantes recém-chegadas, bem como as jovens que em função do casamento passaram a residir nas cidades dos maridos, percebem desde cedo as hierarquias femininas dentro do grupo, que vão demarcando seus limites e independência e suas responsabilidades para com o marido e o grupo.

A linha de descendência é patrilinear. Ao contrário da sociedade brasileira a mulher árabe nunca precisou adquirir o nome do marido; ao contrário, conserva sempre o nome da sua família. Conforme foi demonstrado anteriormente, o sistema de nomeação é bastante complexo. Entre o grupo o mais comum é utilizar um prenome sempre árabe, seguido do nome do pai, do nome do avô e, por último, o nome de família, suprimindo-se o nome que dá referência ao lugar.

O grupo também pratica a patrilocalidade. Em todos os casamentos que aconteceram entre os descendentes, respeitou-se o princípio de residir junto à família do marido. Recentemente duas moças do grupo se mudaram para São Paulo enquanto que um rapaz que se casou com uma moça do Rio de Janeiro continuou a residir aqui. As exceções ficaram por conta dos casos de imigração: duas jovens descendentes da segunda geração que se casaram com rapazes da terra de origem e passaram a residir em Florianópolis. O movimento migratório pode, pela sua natureza, reverter determinados padrões.

A mudança de lugar de moradia em função do casamento, muitas vezes sem conhecer a nova cidade, pode significar grande mudança para a noiva, sair do seu grupo familiar para entrar na família do marido. Significa, no início principalmente, estar sob o mando da sogra que, em geral, exerce sua liderança perante as mulheres mais jovens da família. Caso uma mulher fique viúva ou adoeça e necessite de cuidados, é com o filho (e a nora) que ela vai ficar. Um dos motivos é de que na casa da filha ela estaria exposta a um homem que não é seu filho ou marido e, portanto, não se sentiria completamente à vontade, pois não poderia, por exemplo, ficar sem o véu. Então a relação entre sogra e nora é uma relação estabelecida desde o casamento e que se mantém até a velhice. N. conta sobre uma senhora falando sobre a mulher de um sobrinho de sua filha que recentemente veio da Jordânia:

Ela casou. Ele estava aqui. Foi prá lá e trouxe prá aqui. Tem que acompanhar o marido, casou tem que acompanhar marido. Não tem a família dela, nós já fazemos parte. Acompanhamos ela, damos apoio. Mesmo a gente não tendo parentesco nenhum acaba se conhecendo, fazendo amizade, dando apoio.

O comentário ressalta não só a norma básica de residir junto à família do marido, mas também que a parentela mais distante irá apoiar e ajudar a recém-chegada, ou seja, principalmente em contexto imigratório como o descrito, em que os laços de parentesco, sejam consangüíneos, afins ou aqueles que se estabelecem baseados na “origem comum”, no caso “árabe”, passam a ser valorizados e externalizados. Portanto, ainda que não haja parentesco entre todos os membros da comunidade, todas as famílias cultivam entre si o apoio e a integração, considerando- “se pertencentes a um mesmo grupo. A expressão “aqui somos todos primos”, ou “aquele é meu tio”, são ouvidas com frequências nas conversas. Nem sempre os laços de parentesco se verificam, mas todos na situação de imigração sentem-se parentes ou, na expressão muito usada, patrícios.

As famílias da comunidade árabe em Florianópolis têm se estabelecido em agrupações nucleares, ainda que muitas delas não deixem de ser numerosas. A maioria dos casais em Florianópolis tem três filhos ou mais, com até 4 e 5 filhos. Valores como a supervalorização do casamento e a crença de que uma família numerosa é sinal de benção estão fortemente enraizados no grupo, o celibato não é recomendado, e moças e rapazes se casam na faixa dos 20 anos.

Quanto à moradia, se não é possível conviver todos num mesmo teto, o que fica é uma cumplicidade familiar, um dispositivo de ajuda importante na sustentação do grupo e inclusive na divisão de responsabilidades econômicas. Percebe-se claramente no grupo que embora, as residências sejam habitadas pelas famílias nucleares e ainda que hospedando por determinado período algum outro membro da família, a tônica não deixa de ser o mesmo da família ampliada. Tal fato pode ser comprovado na questão do pagamento da cota mensal para a mesquita, descrito anteriormente, no qual prevalecia o pagamento de um chefe de família que incluía vários agregados, como irmãs já casadas, cunhados, sobrinhos, enfim todos que estivessem “sob sua tutela”. Esta forma estava sendo questionada pelos demais membros da mesquita, brasileiros convertidos que entendiam que a mensalidade deveria ser individualizada.

As casas são também centros de acolhida para todos os membros do grupo, inclusive para os parentes que residem nas cidades próximas à Vapital. Os parentes têm a possibilidade de estabelecer-se nas casas enquanto tentam solucionar questões de moradia, visitar outros parentes, tratamento em hospital, visitar a outros enfermos. Presenciei algumas jovens que logo após o casamento ficaram por determinado tempo na casa dos irmãos. A relação das irmãs com os irmãos é bem próxima, o irmão assumindo o lugar do pai, caso ele não esteja mais presente, como é o caso de uma das famílias da comunidade. Uma delas, filha de imigrantes e casada com um palestino, dizia:

Eu estou morando com meu irmão. Eu vou mudar rapidinho. Mas é que tem a dificuldade com meu marido, que não saber falar (o português). Então meu irmão disse: ai, que nada fica aí. A gente fica lá por enquanto, enquanto não tem filho.

Num contexto de imigração, o apoio familiar é imprescindível, principalmente porque o recém chegado, além de não dominar o código lingüístico e social, também não se encontra apto para manter seu papel de provedor, submetendo-se por um período ao abrigo do irmão da esposa.

Nas famílias árabes, é praticada a endogamia preferencial, também chamada de matrimônio árabe, a união que se estabelece com a prima patrilateral ou paralela, ou seja, com a filha do irmão do pai. Os motivos para o casamento entre primos são vários, segundo Aixelá (2000): para conservar o patrimônio dentro do grupo, por interesses políticos, para resolver conflitos familiares, para reforçar o grupo numericamente, para preservar a pureza do sangue, para evitar o abandono de uma mulher ao celibato, para esconder o desprestígio da

honra do grupo devido à perda da virgindade ou gravidez. Tillion (1966) refere-se à prática do casamento preferencial entre primos ao desejo muito forte de não se comunicar, ao contrário, guardar todas as filhas da família para os homens da família, em não se casar com alguém de uma linhagem estrangeira.

No grupo verifica-se alguns casamentos entre primos, principalmente entre os membros da primeira geração. A segunda geração, ainda que havendo primos em condições de realizá-lo, tais casamentos não foram objetivados. Embora no mundo árabe o casamento entre primos deva ser considerado como o matrimônio preferencial e normativo, não significa que seja de fato relevante estatisticamente, e alguns autores têm apontado que o êxodo para a cidade tem enfraquecido esta prática, já que há uma tendência em separar os vários clãs. (MUÑOZ, 1998, p.256). Porém mesmo nas sociedades rurais, o modelo preferencial nunca foi estatisticamente revelante, embora funcione como um modelo a ser seguido.

Portanto, ainda que os casamentos entre primos sejam preferenciais não são exclusivos. Pelos relatos do grupo, percebe-se que o casamento entre primos era prática usual nas décadas passadas. Uma das mulheres mais idosa (casada com primo) comenta: “Antigamente na Palestina cada um com seu sobrenome. Antes era tudo primo, agora tá mudando”. Embora, atualmente, as escolhas matrimoniais não têm atendido ao modelo oficial do casamento entre primos, o que de fato está ocorrendo é a manutenção das escolhas dentro de um mesmo padrão: árabe e muçulmano. Quando a escolha recai sobre uma moça ou rapaz que vive no Oriente, os dois termos se justapõem de forma natural. O círculo de amizades, vizinhos e demais parentes comunga todos da religião islâmica. Quando, no entanto, essas escolhas se voltam para possibilidades aqui no Brasil, o fator religioso parece não ser suficiente, a prática tem mostrado que deve estar associado ao fato de “ser árabe”, ainda que de segunda ou de terceira geração.

O casamento árabe, em geral, tem sido amplamente conhecido por uma característica: o fato de ser “arranjado”. Entram aqui as decisões das famílias dos futuros noivos, numa escolha que muitas vezes excede o desejo individual de cada um. Quando uma moça ou um rapaz estão em idade considerada apropriada ao casamento, entra em cena o engajamento familiar a fim de encontrar um par disponível e que seja do seu inteiro aval. Em tempos passados muitos dos jovens nem se conheciam, mas atualmente os relatos demonstram que, apesar do apoio e incentivo familiar na busca pelo noivo ou noiva, a decisão destes também é levada em conta. Conforme explica M.: “ O homem vai falar com os pais dela, conversa, se os dois gostarem tudo bem, vai noivar, tudo certinho, vão conversar, vê sê é isso mesmo que a pessoa quer. Não é obrigado a casar com ele. Tem a conversa toda.”

De fato, ainda que um homem e uma mulher se conheçam sem mediação familiar direta (como tem sido freqüente no grupo devido à participação em retiros e acampamentos) e possam contrair matrimônio, a decisão final de uma ou outra forma sempre vai na direção dos pais, que, em último termo, são os que visitam a família da noiva para concretizar as condições do enlace e do dote.

Nas famílias pesquisadas, o apego familiar tem sido determinante na vida dos jovens e conseqüentemente nas decisões matrimoniais. A maior alegria dos pais é ver seu filho ou filha casado com alguma pessoa de sua inteira aprovação. E para os filhos e filhas também há o interesse em corresponder a essa expectativa. Tal afeto familiar é reforçado pela fé islâmica, que prevê como falta grave não respeitar os direitos dos pais. Nas palavras de uma palestina:

Uma característica dos árabes são os laços familiares, são muito fortes. Com um profundo respeito aos pais. Ninguém vai contestar ou responder sem educação para os pais. E isso a gente ensina para os nossos filhos também.

Na maioria dos países árabes, a poliginia⁵⁴, mesmo que estatisticamente inferior aos casos de monogamia, é uma possibilidade legal. Em alguns países, no entanto, é possível estabelecer no contrato do casamento uma cláusula que proíbe ao homem casar-se com outra mulher. Em se tratando de grupos que imigram, a tendência é seguir a lei civil dos países de acolhida. Os relatos revelam que a poligamia é uma possibilidade, mas com uma freqüência mínima, inclusive destacam que se trata mais de um exceção do que a regra. Observam que é preciso motivos considerados “fortes” para um homem buscar outra esposa. E., palestina, explica:

Não é assim de casar com quatro. Sem motivo nenhum. Prá um homem casar com mais de uma, tem que ter um motivo: se a mulher tá doente, doença sem cura, ou se não se der bem. Eles pensam que é assim, eu quero casar com outra. Não é assim, a mulher é muito respeitada, tem muito valor. Se eles fossem escrever como a realidade, acho que a novela não teria graça. Então eles aumentam mais.

⁵⁴ No caso árabe, a possibilidade é de até quatro esposas legais. As legislações dos países se baseiam no controle rígido a partir do Alcorão, em que importantes aspectos como a igualdade e a independência de recursos para as esposas e tratamento por igual devem ser respeitados pelos homens. No entanto, antes de usar o recurso da poligamia, o repúdio e o divórcio são mais utilizados. Entre 3 e 5% dos homens casados no mundo árabe são polígamos. Na Tunísia e Argélia somente 1%, no Egito 1%, no Kuwait e nos Emirados Árabes Unidos o índice é maior, 12 e 6% respectivamente. Dados de 1975 (MUÑOZ, 1998, p. 255)

A separação e o divórcio também são possibilidades presentes no mundo árabe e muçulmano muito antes da maioria dos países ocidentais o permitirem. Em caso de separação os filhos permanecem com o pai, garantindo à mulher maiores possibilidades de vir a contrair novo casamento. No grupo pesquisado há alguns casos de divórcio.

Após essas características mais gerais serão apontadas algumas especificidades das festas de casamento, preparativos e cerimônias que puderam ser observadas durante a pesquisa de campo. O assunto casamento mobilizou muitos encontros, conversas e convites para assistir vídeos, tendo em vista que muitos noivados aconteciam na terra de origem e o casamento no Brasil, ou vice-versa, e o recurso áudio-visual é uma forma bastante completa de mostrar aos parentes que ficaram, daqui e de lá, esse importante evento. A comunidade estava passando por um período em que alguns jovens estavam se casando, alguns eram recém-casados (e recém- chegados), e outros em idade para tal, percebendo-se claramente que este era um dos temas principais de mobilização de todo o grupo.

O casamento

Conformei relatei anteriormente, uma das minhas indagações era exatamente saber com quem as pessoas da comunidade árabe muçulmana se casavam. Será que a segunda geração de imigrantes libaneses e palestinos, nascidos no Brasil, que freqüentam escolas e colégios locais ou mesmo a universidade, se interessavam em namorar, e, caso afirmativo quem seriam esses parceiros, árabes ou brasileiros? Descobri a princípio que os jovens solteiros não tinham namorados/as, nem brasileiros nem árabes, mas que pretendiam se casar de acordo com o modelo de seus pais. Neste modelo, a escolha do cônjuge, caso não seja sugerido pela família, deve passar por seu aval, e não existe o namoro. H. explica como é o casamento árabe:

O casamento árabe não tem namoro. Para conversar precisa pedir permissão para pais. Não isso de casamento arranjado ou forçado. A moça tem que gostar, aceitar. Se ela não aceita então tudo bem. O noivado tem festa, tem contrato, certidão. O noivo tem que dar um dote para a moça. A festa de casamento é o noivo que dá. Claro que se o noivo não pode a família da moça ajuda. As meninas sempre pensam em casar conforme a religião, é o desejo.

As conversas sobre casamento com as jovens do grupo sempre eram muito empolgantes, algumas relatando como conheceram seus noivos, outras falando sobre seus

desejos e sonhos. S., filha de palestinos, com cerca de 20 anos, nascida no Brasil e, ao contrário de muitas outras moças, nunca viveu fora do país, havia recém noivado com um imigrante também de segunda geração, descendente de palestinos e muçulmanos. Conversando com esta jovem (A.) sua irmã I. e uma brasileira convertida S.:

Cláudia: - “Você teve outro namorado? Um brasileiro”?

A: - “Não”!

Cláudia: - “Você sempre imaginou casar com alguém que fosse da sua origem e religião”?

A: - “Eu nunca namorei. Sim, sempre pensei em casar com um muçulmano. Eu nem me vejo assim, nem via namorando com outra pessoa, assim sei. Esquisito esse negócio de namorar”.

S: - “Ah, isso é engraçado. Mas se você conversar com qualquer jovem muçulmana vai ver que não existe assim esse papo de namoro, não tem isso. Já viu como foi a história dos pais, tem o desejo de repetir”.

I: - “O fato de escolher. Não precisa fazer o que os jovens fazem hoje”.

A: - “Eu não concordo com a maneira de namoro deles, nunca concordei, ainda bem”.

I: - “Na realidade o que acontece, mais nos anos 90, de um tempo para cá houve a banalização do sexo”.

Cláudia: - “Ah, sim”.

I: - “Tive amigas do colégio que dizem: - “ Ah, eu fiquei”.

A: - “Eu acho estranho, eu achava estranho, elas falavam prá mim, fiquei com esse, depois com aquele, com aquele. Entende assim, não entrava na minha cabeça, não prá mim”.

As jovens têm feito a distinção que atualmente existe entre “namorar” e “ficar”. O namoro representa um compromisso que envolve não só o casal, mas os familiares e entram em questão valores como a importância da virgindade e do ideal de um bom casamento. O “ficar” é uma nova categoria usada entre os jovens e representa segundo Heilborn (1999, p. 103):

Um encontro que se estabelece geralmente em um espaço público (festa, boate): a atração entre dois sujeitos pode dar lugar a um contato corporal imediato, com beijos e carícias (até mesmo mais), sem que isso implique o menor compromisso entre os parceiros.

Esta forma de relação contrasta fortemente com o namoro. As jovens do grupo demonstram um distanciamento tanto do “namorar” quanto do “ficar”. O valor aos quais elas se apegam e que norteiam sua visão de mundo consiste no forte desejo de reproduzir o estilo de vida da geração dos pais. É possível dizer que na segunda geração de imigrantes tanto as moças quanto os rapazes estão repetindo o padrão de seus pais. Mesmo vivendo em um país onde as relações entre os sexos acontecem de forma mais despojada e onde presenciam situações em que o “namorar” e “ficar” acontecem, a preferência está em seguir o modelo familiar. O ideal tem sido seguir a risca o casamento ao estilo “árabe”, com a única ressalva de que afirmam manter o direito de escolha. As mulheres fazem questão de deixar isso bem claro, a escolha do noivo não é uma imposição familiar. Este aspecto muitas vezes difundido no mundo ocidental, que os “árabes obrigam suas filhas ao casamento”, segundo elas, não confere com a realidade, pelo menos a atual. M, libanesa, recém-casada argumenta:

Às vezes, eles pensam que nossa família obriga a gente a casar, né, aí porque você casou nova, seu pai brigou contigo para casar. Não, o pai não queria que eu case nova né. Meu pai ele falou: você tem que estudar agora você não pode pensar no casamento, você muito nova né. Mas eu falei não eu quero casar. Ele falou: é sua vida né. Pensa como você quiser, se quiser casar. Eles pensam aqui que a família obriga, tem que escolher um marido.

As jovens desejam seguir o modelo do casamento à moda dos pais, porém recusam-se a pensar que possa haver qualquer tipo de imposição da parte deles. A. (filha de palestinos) revela como iniciou seu compromisso de noivado:

A. - “Como eu vou contar... A gente foi no carnaval, a gente foi no retiro islâmico que teve em São Paulo. Geralmente eles fazem[...] Foi a primeira vez que a gente foi num retiro islâmico. É interessante, bem legal, né. Esse encontro foi a nível nacional. Aí eu conheci ele. Aí a gente conversou, A gente se conheceu lá. Aí depois a gente começou a falar por telefone se conhecer melhor. Aí ele veio aqui, a gente noivou”.

(Outra muçulmana que estava ao lado interrompeu):

C.: - “Não, você não tá falando, tem que contar como normalmente acontece. É assim: ele viu ela lá. Ele gostou dela. Ele não a conhecia e então[...] normalmente poderia ser a mãe, a irmã, no caso, estava a mãe e a irmã e ele pediu para a mãe ou a irmã ou as duas, não sei, porque eu não estava lá, já estou contando[...]”

A: - “Ele que falou com o *sheikh*, né. O nosso *sheikh* aqui da cidade, aí que ele queria conversar comigo, né. Aí tá. Aí nós conversamos”.

I: - “Aí o *sheikh* foi e te perguntou se você queria conversar com ele”.

A: - “Claro. Porque não é aquele negócio, como ele dizem[...] obrigado, imagina! Aí o *Sheikh* falou comigo, aí a mulher dele (do *sheikh*) veio falar comigo, perguntar se eu queria falar com ele, que ele gostou de mim, e isso e aquilo. Aí, tá bom, eu aceitei e fomos conversar, né. Conversamos, se conhecemos um pouco mais por telefone, depois. Prá ele vir aqui em casa, prá gente se conhecer melhor, tudo, né. Só que a gente se deu tão bem por telefone. Aí ele veio prá cá e a gente noivou, né”.

Cláudia: - “Então na primeira vez que ele veio para Florianópolis você já noivaram”?

A: - “É, a gente noivou”.

Cláudia: - “E como foi o noivado”?

C: - “Então, o princípio é seguinte: o rapaz vê a moça. Uma única vez, ele gosta. Ele pede então prá alguém falar com ela. O noivado é um contrato, praticamente já está casada porque assinou um contrato. É o contrário daqui (do Brasil), porque a gente noiva e no dia do casamento assina o contrato. Eles assinam no noivado então já está casada. Ela já é uma senhora. Só que a festa do casamento é depois. Porque aí tem o período de preparação”.

O controle rígido dos pais na escolha do cônjuge, comum até hoje em alguns países árabes, em solo brasileiro tem sido suavizado pela escolha entre os noivos e que num momento posterior será avalizado pela família. Pelos relatos, fica evidente que o contato inicial entre os jovens não acontece sem mediação. Podem não estar presentes os pais, mas lá estarão a comunidade, em reuniões, encontros e a família em eventos sociais como aniversários ou festas de casamento. A mediação pode ser tanto de alguma autoridade familiar, religiosa ou de prestígio social para que o diálogo entre os jovens inicie, e esta mediação permanecerá até a formalização do laço conjugal no casamento. O contato sempre parte do homem, é ele que toma a iniciativa em procurar o mediador para estabelecer o primeiro encontro.

O noivado é, portanto, um compromisso entre os noivos e suas famílias, baseado em um contrato denominado *maktub fil-kitab* (“escrito do livro”), ou seja, o contrato de casamento que contém principalmente acordos financeiros entre o casal. O casal passa a residir junto após a festa de casamento. O espaço de tempo entre o noivado pode ser de alguns meses ou anos. O mediador desse contrato pode ou não ser uma liderança religiosa.

O dote é uma instituição antiga, comum nos países árabes e nos países mediterrâneos, em que a família do noivo e/ou o noivo dá uma soma em dinheiro para a noiva, que pode dispor como melhor lhe aprazer. Em alguns países do mundo árabe como o Marrocos, o contrato matrimonial impõe como obrigatório o pagamento do dote e também o chamado “preço da noiva”, que seria uma outra forma de contraprestação matrimonial, quantia que vai diretamente para as mãos dos pais da noiva. Pelas leis do Alcorão, tanto o dote quanto o preço da noiva deve ser considerado propriedade da mulher, mas nem sempre é assim e muitas vezes os pais gastam uma parte no casamento e ficam com o resto para si.

Para Westermarck (1984), o sentido dos dois termos praticados na era pré-“islâmica se confundiu com o advento do Islã. Entre os árabes da antiguidade, o noivo entregava ao pai da noiva uma quantidade, o preço do casamento, chamado *mahr*, que continua a fazer parte do Alcorão, e que às vezes é confundida com o presente que o noivo faz para a mulher, o *sdaq*. Portanto, o “preço da noiva” é o preço pago ao pai da futura mulher no momento do contrato (noivado), e o “dote” é o presente de casamento oferecido pelo esposo à esposa no dia da consumação do matrimônio. Alguns autores não distinguem essa diferença (AIXÉLA, 2000), dizendo que o dote é o preço da noiva e que corresponde à quantia que os pais doam a filha quando se casa. O preço da noiva tem caído em desuso nos países árabes, ao passo que o dote tem se tornado essencial para que se produza o casamento. De qualquer forma uma das fontes de riqueza para a mulher continua sendo o dote (a outra é o direito à herança), mas depende diretamente das circunstâncias dos contratantes. Assim, o dote legitima a união conjugal para as mulheres, garantindo a sua independência, facilitando a prova do matrimônio legalmente contratado e também a indenização em caso de repúdio injustificado.

Na telenovela *O Clone*, a questão do dote foi trazida à tona interpretado como a mercantilização das mulheres, considerando-as objeto de intercâmbio e objeto sexual, cuja “compra” era referendada pelo dote, reforçando a idéia muito popularizada de que as mulheres árabes “são vendidas” ou de que “as mulheres valem tantos camelos”. Uma mulher do grupo comentou indignada:

É que depois da novela (*O Clone*), o pessoal fala: ah, vocês são vendidas, os pais de vocês vendem as filhas. Esse dote que eles dão para a moça, não é que o pai tá vendendo ela pro marido. É coisa pessoal dela. O pai não pega um tostão prá ele. Fica tudo com ela. É a família do marido que dá para ela. Amanhã ou depois ela tem aquele dote para poder se virar. Não é como eles pensam: ah, vocês são vendidas.

Minhas entrevistadas faziam questão de reafirmar que o dote é a quantia que o noivo ou a família do noivo lhes oferece e que a noiva pode dispor desse dinheiro como melhor lhe aprazer. Também é ressaltado o presente de casamento, em geral peças de ouro que o noivo lhe oferece. Em todas as cerimônias de casamento há o momento em que o noivo se dirige à noiva e lhe entrega as jóias, que são imediatamente colocadas, revelando todo o prestígio da família. Ou seja, aqui está sendo colocado em prática o dote, que é dado pelo noivo à noiva em forma de dinheiro e em forma de presentes. Neste sentido as mulheres costumam dizer em tom de brincadeira que casar com uma mulher árabe “sai mais caro” do que com uma brasileira. Quanto à questão financeira, se por um lado a nova família deve ser mantida pelo homem, a mulher não deixa de ter uma quantia que pode dispor como desejar, garantindo uma reserva em caso de necessidade.

Além dos noivados que presenciei entre jovens, segunda geração de imigrantes, no Brasil, ouvem-se relatos daquelas jovens imigrantes que passaram pela experiência de um noivado ocorrido no país de origem.

É o caso de P., uma libanesa de 17 anos, recém-casada e recém-chegada ao Brasil. O noivo, também imigrante, já residia no Brasil há alguns anos. Quando decidiram casar-se, o noivo estava no Líbano, onde residia por cerca de seis meses, em uma das viagens de retorno provisório. Neste tempo, contraiu o noivado, retornou ao Brasil, e, após, cerca de um ano, realizaram a festa do casamento. A noiva veio para o Brasil onde foi realizada a festa do casamento. No período em que estavam noivos, porém separados pela distância entre os dois países, os contatos se davam via telefone ou carta. O tempo entre o noivado e o casamento é bem variável, entre poucas semanas e meses, ou até anos. A jovem mostra seu álbum de noivado ocorrido no Líbano. Nas fotos, a noiva aparece com vestido dourado, o cabelo preso, bem arrumado com tiara na cabeça, e muitas jóias. O noivo, de terno escuro, camisa e gravata xadrez, em tons de cinza, preto e branco. A cerimônia foi realizada na casa dos seus pais. Fotos com os pais, com os irmãos, na sala, no sofá, com tios, primos, enfim "álbum de família". Os noivos, em close, no fundo um grande coração de flores vermelhas. Tudo é muito colorido. Outras fotos mostravam o casal perante o *sheikh* assinando o contrato de noivado. Depois desta cerimônia, uma grande festa, e todos dançam.

Nesse momento do noivado, pode-se constatar que a presença de roupas de “festa”, ocupando um lugar no código vestimentário oposto ao das roupas do cotidiano, a presença de uma decoração especial na casa, o registro fotográfico e videográfico, a presença de um *sheikh*, bem como de todos os parentes e amigo, indicam claramente tratar-se de um

momento especial na trajetória da vida do casal e de suas famílias. Em Florianópolis, a festa do noivado também acontece, ainda que com menos pompa. Reunem-se as famílias envolvidas e todos os membros da comunidade.

Cerimônia de despedida

Alguns dias antes do casamento é realizada uma cerimônia, em que o noivo e a noiva comemoram em separado. Tive a oportunidade de participar da festa junto com as mulheres⁵⁵. A noiva é filha de palestinos bem como o noivo, que reside no Rio de Janeiro. Todas as mulheres da comunidade árabe muçulmana estavam reunidas, e havia algumas que eu não conhecia, vindas de outros lugares para participar do casamento que aconteceria no dia seguinte. O evento foi realizado no salão de festas do edifício onde residem os pais da noiva.

Ao som de música árabe que soou durante todo o tempo, as mulheres dançavam, dispostas em círculo, todas demonstrando imensa alegria. Para comer, salgadinhos com refrigerante. Todas elas estavam sem o véu e usavam inclusive roupas finas, de festa, decotadas, roupas que eu nunca havia visto antes. Aliás, algumas inclusive não as reconheci de imediato, pois nunca havia visto sem o véu. Quando todas já estavam dançando animadamente no meio do salão, chegou a noiva usando traje social, decotado, com os cabelos longos, cuidadosamente soltos. Dançou a noite toda, com as demais pessoas em volta. A noiva às vezes se dirigia a uma das mulheres, e dançavam uma frente à outra. Todas muito descontraídas, dançando de forma tipicamente árabe, mexendo os braços, as mãos e os quadris, no estilo dança do ventre. As mulheres mais faziam o peculiar barulho com a língua que acompanha as danças árabes.

As irmãs da noiva tiveram o cuidado de fechar a porta do salão com um pano branco para que ninguém de fora as pudesse ver. Certa hora entrou um casal no salão

⁵⁵ Como em outros eventos que participei durante a pesquisa de campo, pedi permissão para filmar, ou bater fotos dessa festa. A noiva afirmou que não seria possível, já me adiantando que as mulheres estariam sem o véu e que seria muito constrangedor bater fotos ou filmar. Garantiu que eu poderia filmar no casamento. Igualmente fiz o pedido para acompanhá-la no dia do casamento, participando dos preparativos. A noiva hesitou um pouco e, no dia seguinte, também responde que não. Faz alusão ao fato de que a casa vai estar desornada pelo número de parentes que estarão hospedados. Enfim, com certo pesar tive, que me conformar com estas negativas. Acima de tudo estava o respeito que mantive durante todo o trabalho.

perguntando por outra festa. Ouviu-se um burburinho, e a indignação foi total. Uma das jovens comenta: “não estão vendo que não pode ser a festa de outra, com toda essa música árabe”?

Mais tarde novo burburinho, o noivo chegara, acompanhado de alguns parentes, amigos e demais primos da noiva. Era a serenata do noivo. Foi um corre-corre geral, todas as mulheres apressadamente correram para pôr seus lenços e capas, escondendo seus lindos vestidos, que deixavam seus corpos bem à mostra. Voltaram a estar escondidas sob o véu e o manto e todas bem recatadas, não sem risos e comentários sobre a timidez do noivo, que com primos, amigos e parentes se esforçava para cantar e dançar algumas músicas árabes.

Não muito tempo depois a festa se encerrou, todos concordando que já era tarde e que o dia seguinte iria ser de muitas emoções e atividades.

A festa de casamento

A festa de casamento que pude presenciar foi realizada no salão de um hotel, à noite. Mais uma vez toda a comunidade se fez presente, libaneses e palestinos bem como demais membros que participam da mesquita e outros brasileiros amigos das famílias.

Homens e mulheres da comunidade se sentaram como de costume separados. Os homens num lado do salão, e as mulheres com crianças pequenas de outro. Os casais brasileiros sentaram-se juntos. Quando todos estavam presentes chegaram os noivos. No meio do salão onde, se sentaram os pais do noivo e da noiva, sentaram-se também os noivos. O *sheikh* da comunidade de São Paulo conduziu a cerimônia, realizada primeiro em árabe e depois com rápido resumo em português, ressaltando o compromisso do casamento, as obrigações do noivo e da noiva. Em seguida, primeiro o noivo e depois sua família ofereceram jóias para a noiva. Ela estava de pé, e sua mãe lhe auxiliava para colocar as jóias.

Após esse momento foi servido o jantar, que continha, além de pratos típicos da culinária árabe, outros da cozinha internacional. As danças e a música são muito especiais no casamento árabe. Durante toda a festa somente música árabe era tocada e todos dançavam demonstrando muita alegria. O tradicional encontro do noivo e da noiva sentados em cadeiras que são levantadas no meio do salão também foi realizado.

As danças eram em grupo, algumas somente entre homens e outras com as mulheres, que se dispunham em círculos e com as mãos entrelaçadas faziam movimentos com o corpo e com as pernas. Nada que lembrasse a dança das mulheres do dia anterior. Estas são

danças coletivas, sem movimentos sensuais, e as mulheres vestiam-se como de costume, com roupas recatadas e com o véu.

Enquanto a maioria dançava, e os brasileiros eram convidados para a dança, outros permaneciam sentados conversando, mais no fundo do salão os homens se reuniam em franca conversação, fumando o *narguilé* que era passado de mão em mãos. Os pais dos noivos, visivelmente alegres e contentes com o casamento dos filhos, circulavam pelo salão.

Algumas horas depois do início os noivos se despediram e aos poucos as demais pessoas.

Falando do casamento na terra de origem vendo imagens

O tema do casamento presente em várias entrevistas, além de ser de interesse das mulheres, era um assunto que despertava, principalmente entre as imigrantes, vários sentimentos como a nostalgia do seu país, a falta dos pais e dos parentes, a comparação com os casamentos feitos no Brasil e a inevitável comparação com o que estava sendo veiculado na novela *O Clone*. Ver as imagens dos casamentos foi a maneira que as mulheres encontraram para que eu tivesse um mínimo de conhecimento da forma como são celebrados (antes que eu própria presenciasse um). Com elas passei algumas tardes vendo as imagens gravadas em vídeos e também fotografias de festas de casamento e festas de noivado.

O local escolhido, as residências, (tanto dos palestinos quanto dos libaneses) na sala de visitas. Parte importante da casa, em geral espaçosa, com vários sofás. Nas estantes muitas fotografias, pequenos quadros e enfeites da terra natal. Nessas estantes também é comum os aparelhos para o chá. Os copos são de vidro ou cristal com arabescos dourados ou coloridos. Exemplos do Alcorão se fazem presentes, às vezes em tamanhos e cores diferentes, bem como réplicas de mesquitas importantes como a de Jerusalém ou da Arábia Saudita. Um detalhe significativo, são os quadros nas paredes, eles estão em todas as casas. São inscrições em árabe, escritas em dourado ou prateado, sobre um fundo negro, em geral, versículos do Alcorão (frases que reverenciam Alá como Deus único). Se a casa for de família palestina com certeza também se encontra algum quadro ou artefato que lembre a causa palestina.

Assisti a vídeos de casamento de libaneses e palestinas, imigrantes de primeira e segunda geração. Relato o casamento de um casal de libaneses contado a partir de um vídeo.

M: - “Tem o casamento da minha irmã, quer ver”?

(O filme inicia com a música do filme *Titanic*, nada do que eu podia imaginar)

Cláudia: - “O casamento é com vestido branco”?

M: - “Claro, bem bonito. Até a maquiagem lá é diferente, mais bonito, tudo lá é mais bonito. Aqui (Brasil) eles não sabem fazer maquiagem. Olha pra maquiagem dela. Tudo diferente, né”.

Cláudia: - “E esses são enfeites”?

M: - “Não, isso é ouro. Lá os presentes são ouro, muito ouro. O noivo tem que dar, o mais que ele pode. O noivo dá para a noiva. Se ele pode ele dá muito. Se ele só pode trazer um anel, traz”.

(As imagens continuam mostrando a casa da noiva, sua saída para o local do casamento, tudo embalado com música americana. M. avança a fita, e então se escuta música árabe)

M: - “Olha, chegaram os noivos na festa, estão dançando”.

Cláudia: - “Bem animado. Já entram no salão dançando? Estão todos dançando”.

M: - “É agora todo mundo dá ouro para ela, quase todos os parentes. Sabe por que que dá ouro”?

Cláudia: - “Por quê”?

M: - “Porque ela não vai morar no Líbano, né. Ela vai viajar, então não pode levar coisas de casa. Se ela vai morar lá então eles vão dar coisas de casa, mas como ela vai viajar, ela não pode levar nada, Então eles dão ouro. Ele já estava no Canadá. É. Ele passou toda a vida no Canadá. Só morou no Líbano só para aprender a língua, o costume essas coisas e depois voltou pro Canadá para estudar e trabalhar Olha, vai dar para ela o ouro agora. Olha ele vai dar o ouro para ela. Que lindo! Esse aqui a família dele. A família dele vem e dá presente para ele. (os noivos estão em pé um ao lado do outro). Olha o cabelo dela que bonito. A minha tia é cabeleireira lá. Eu disse para ela: vem para cá tia você vai ganhar muito dinheiro! Mas ela não pode vir para cá. Ela tem um salão bem bonito lá. Ela abriu um novo. Olha, ele deu um colar, uma pulseira, um relógio e um brinco. Olha até a mãe dele está cheia de ouro. Eu não trouxe todo o ouro que eu tinha”.

M: - “Essas jóias aqui são da minha família. Seis pulseiras e um colar”.

Cláudia: - “Vão colocar nela”?

M: - “É. Minha mãe coloca um pouquinho, meu pai coloca um pouco. (As pessoas vão colocando no braço e nos dedos, quando está muito cheio tiram um pouco). As minhas irmãs também”.

M: - “Na novela, eles aparecem dançando separado, mas no Líbano não. Mas quando eles assinam contrato (a festa do noivado), homens sozinhos e mulheres sozinhas. Mas na festa (festa de casamento) todo mundo (dança) junto. Na Síria não tem assim não. A festa diferente, as mulheres sozinhas e os homens também. Toda festa assim. Cada país tem seu costume. Agora eles vão tirar minha irmã para dançar. Aqui ninguém me levantou na cadeira, eles me deixaram assim, quase eu caí. Lá olha duas pessoas para levantar ela direito. Cadê ele, oh, chegou meu tio”.

Cláudia: - “E quando servem o jantar”?

M: - “É, só vão dançar um pouco porque noiva chegou, depois todo mundo vai sentar, jantar e depois dançar de novo”.

Este foi um relato de muitos que pude ouvir, assistindo os vídeos de casamento. São vídeos que circulam pelas famílias, servindo não só como uma fonte de recordações e motivo para lembrar os entes queridos, a família que ficou, os amigos, a casa, a rua, mas também porque sua veiculação atualiza e de certa forma “ensina” a maneira correta de realizar uma cerimônia de casamento. Todos os detalhes são examinados por quem assiste os vídeos: vestido da noiva, maquiagem, arrumação do cabelo, quantidade de ouro que a noiva recebe do noivo e dos demais convidados, a maneira como o noivo e noiva dançam, o levantar da cadeira (mais alto, mais baixo).

Durante a pesquisa de campo uma das famílias palestinas estava se preparando para realizar nos próximos meses a festa de noivado e de casamento de uma das suas filhas. Por aqueles dias fui assistir um vídeo em sua casa, neste dia o assunto principal girou em torno da dança. Descobri que esta é uma questão importante na cerimônia e uma das que qualifica o casamento como um “verdadeiro casamento árabe”. Como disse uma senhora: “o casamento árabe tem que ter dança”. A preocupação se justificava pois a noiva, filha de palestinos, (uma das poucas famílias que não havia mandado seus filhos para o exterior), nunca havia vivido no Oriente Médio. A solução encontrada foi assistir os vídeos de casamento e tomar “algumas aulas” com outra jovem, M., uma libanesa, que havia casado recentemente e era recém- “chegada ao Brasil.

Esse esforço tem seu sentido no desejo destas famílias de vivenciarem e serem reconhecidas como “famílias árabes”, realizando um “casamento árabe”, e o fato anterior mostra como uma “tradição” pode ser aprendida e é de fato construída no cotidiano. A moça, filha de palestinos, não sabia dançar como convém a uma noiva “árabe”, e como o desejo de todos é realizar um “casamento árabe”, ela vai aprender com uma árabe (uma libanesa) como

se deve dançar. Conforme coloca Jardim (2000; p.266): “ao observar as relações familiares, considero possível identificar como este ‘idioma étnico’ significou a ‘revitalização de laços tidos como primordiais’. Baseadas em contínuo aprendizado de conceito sobre a ‘família árabe’ através dos conflitos e negociações que são conduzidas na parentela. Por outro lado, através dos laços familiares e de vizinhança, eram criadas noções e valores que identificam e recriam o que seja a ‘tradição árabe’, o ‘tradicional’, em outras palavras, a ‘família árabe”.

Estudos sobre a família revelam sua importância na socialização e construção da identidade dos indivíduos. São modelos a serem seguidos. Meus entrevistados referiam-se a todo o momento a esse modelo, que, ao que parece, tem garantido as mínimas condições para resolver e negociar os possíveis conflitos que podem surgir. As escolhas matrimoniais são colocadas paradoxalmente como escolhas individuais e familiares, como diziam: “eu queria casar com fulano, e meus pais também queriam”, ou vice-versa.

Recupera-se e constroi-se a cada dia para esses imigrantes o conceito de “família árabe”, e para isso vários recursos são acionados: as viagens ao país de origem, a forma como conduzem as cerimônias de casamento “aqui” e “lá”, seguir os exemplos de como as coisas são feitas em outras famílias da comunidade. São reconhecidas também as diferenças tidas como culturais e específicas de cada país, seja o Líbano, a Jordânia ou a Palestina, tentando-se subtrair o denominador comum, que o uniria a todos, serem “árabes”, viverem dentro dos princípios estabelecidos como próprios da “família árabe” e serem muçulmanos.

O fato de se identificarem como pertencentes a uma origem árabe comum é expresso por definirem-se como comunidade árabe, que inclui libaneses e palestinos, “somos todos patrícios”. A designação “família árabe” é construída baseada não só nas aprendizagens comuns passadas de geração em geração, mas levando-se em consideração aquilo que é considerado seu oposto: “a família brasileira”. Neste sentido consideram que a liberdade dos filhos, a pouca autoridade dos pais, as escolhas matrimoniais independentes de arranjos familiares, a liberdade sexual para moças e rapazes antes do casamento, os namoros, em se tratando das famílias brasileiras, operam em constante contraste com o que propõem ser a “família árabe”.

Seguir o Islã acarreta na maioria dos casos em ratificar o proposto pelo que vivem como família árabe, e já que a lei islâmica não fala muito sobre o casamento e família em si, relega aos costumes e tradições locais o critério para as mesmas. Trata-se, portanto, de trazer a tona os “costumes” e “tradições” que os pais vivenciaram nas terras de

origem, que agora são passadas aos filhos, mediadas pelos novos arranjos que constantemente são recriados.

Observa-se, por exemplo, em um dos vídeos de casamentos, realizado entre palestinos, na Jordânia, que havia duas salas, uma para as mulheres e outra para os homens. A princípio, pensei tratar-se de uma tradição, na medida em que muitos espaços nas sociedades árabes islâmicas são separados entre homens e mulheres. Ousei perguntar. Para minha surpresa, E. (palestina) me disse: “Isso inventaram agora, é que as mulheres querem tirar a capa que usam para poder dançar a vontade, e, se estão os homens junto, elas não querem tirar.” Ou seja, estão sendo criadas algumas alternativas para as mulheres, quebrando um costume já enraizado de que nas festas de casamento homens e mulheres dançam em conjunto, danças estas, que podem ser dançadas em conjunto.

Tais mudanças têm mostrado aos imigrantes aqui que as novidades também acontecem, o que de certa forma lhes garante uma certa liberdade ao fazer suas escolhas e decisões do que vai ser considerado “mais ou menos árabe”. De qualquer forma, percebo que o modelo de família árabe e as tradições ou costumes associados a ela podem ser considerados, no dizer de Jardim (2000), como as resultantes de uma síntese realizada em uma difícil engenharia social, que deve dar conta de elementos internos ao grupo, que originam conflitos e discordâncias externas, a forma como são vistos e querem ser vistos pela comunidade de entorno. Assim como as viagens constantes aos países de origem, a participação assídua nas atividades da mesquita, os casamentos atuam como uma força a mais na coesão do grupo, mantendo a solidariedade e a hierarquia entre os seus e se posicionando frente ao Outro, como comunidade etnicamente diferenciada. O posicionamento frente ao Outro e com o Outro é especialmente experienciado através do Comitê Catarinense de Apoio à Causa Palestina.

5. 3 CENAS DA VIDA POLÍTICA: AS PASSEATAS E O COMITÊ DA PALESTINA

Pela paz: dezenas de palestinos residentes em Santa Catarina desfilaram ontem em Florianópolis, pedindo o fim do massacre no Oriente Médio.

Com faixas e cartazes reivindicando a criação do Estado Palestino, os manifestantes se reuniram no centro.⁵⁶

Revolta: integrantes das comunidades árabe e libanesa de Santa Catarina protestaram no Centro de Florianópolis contra os ataques israelenses aos palestinos do Oriente Médio⁵⁷.

Estas foram as manchetes de dois jornais com maior circulação no Estado de Santa Catarina. Fotos evidenciavam homens com o lenço (*khief*) quadriculado que se tornou símbolo da causa palestina, carregando cartazes e faixas com os seguintes dizeres: "Não a dois pesos e duas medidas para o Oriente Médio", "Queremos uma Paz Justa", "Brasil apóia a nossa causa", "Sem paz não há construção", "Barak - quantos palestinos inocentes você matou hoje?", "Viva a palestina livre".

A passeata foi a primeira manifestação pública da comunidade árabe de Santa Catarina. Participaram os membros da comunidade árabe de Florianópolis e de outras cidades do Estado, como Lages e Tubarão. A manifestação teve lugar na rua de maior concentração dos comerciantes árabes e envolveu sobretudo os homens da comunidade, bem como brasileiros simpatizantes à "Causa Palestina"⁵⁸.

Há vários dias a imprensa escrita e falada vinha registrando na Palestina uma série de acontecimentos violentos envolvendo árabes e judeus. Estava em curso a Segunda Intifada⁵⁹, iniciada quando Ariel Sharon, uma liderança ultranacionalista, dirige-se, em 28 de setembro de 2000, para a esplanada das Mesquitas em Jerusalém com cerca de mil policiais. O gesto foi considerado ofensivo pelos palestinos, criando um clima tenso e considerando o fracasso dos planos de paz em Camp David ocorrido naquele ano. Somado ao clima de

⁵⁶ Jornal AN Capital, 14/10/00

⁵⁷ Jornal Diário Catarinense, 14/10/00

⁵⁸ Não convêm se deter aqui nas causas e conseqüências de todo o conflito entre Israel e Palestinos. Para aprofundamento das complexas questões do conflito ver entre outros, VIGEVANI et al (2002), DEMANT, 2002. Sobre a não resolução desse conflito, interessante destacar a visão de VIGEVANI et al (2002). Os autores afirmam que no conflito Palestina- "Israel coexistem amplamente anacronismos e contemporaneidade. O conflito é anacrônico pois, apesar da toda a ação internacional, esta parece não pesar na busca por viabilizar uma política interna e externa capaz de garantir estabilidade aos dois lados e os governantes parecem ter dificuldade em adequar os parâmetros internacionais que sinalizariam em favor de soluções negociadas, o resultado disso é a permanência do conflito, e a contemporaneidade fica por conta do processo positivo percorrido de Oslo a Madri. Por tudo isso: "Aparentemente no Oriente Médio a manutenção da identidade é contraditória com a minimização do conflito externo" (Ibidem, p. 35).

⁵⁹ Em 1987, os palestinos que moravam nos territórios ocupados em 1967 por Israel (Cisjordânia e Gaza) iniciaram uma revolta espontânea, atirando pedras contra os soldados israelenses. A *Intifada* ("revolta das pedras" mostrou para o mundo o segregacionismo com que Israel tratava os palestinos. A repercussão da Intifada com o grande impacto da repressão brutal que eram acometidos os jovens, ao contrário dos soldados israelenses que usaram arsenal ostensivo, movimentou a opinião pública internacional a favor da causa Palestina (ver GRANGE & VERICOURT, S/D, ARBEX, 1996). Em 2000 acontece mais uma onda de violentos protestos, que fazendo alusão aos fatos ocorridos em 1987, é denominada de Segunda Intifada. Suas causas são mais profundas que a visita de Ariel Sharon, são fruto de vários anos de desilusão e frustração acumuladas.

insatisfação e frustração, inicia- “se novo processo de revoltas e atos violentos, denominado de Segunda *Intifada*, ocasionando inúmeras mortes de palestinos e israelenses.

A manifestação em Florianópolis realizada em outubro de 2000, logo após o início da Segunda Intifada, teve, portanto, como objetivo central protestar e divulgar o descontentamento da comunidade frente aos últimos acontecimentos ocorridos em Jerusalém. A passeata em Florianópolis obteve, além da cobertura dos jornais locais, repercussão na mídia televisiva, regional e nacional, denotando o ineditismo do ato, pois uma manifestação desta natureza nunca havia antes ocorrido. Como entender esta manifestação, a primeira da comunidade árabe em Santa Catarina, à luz de fenômenos como a globalização e seu impacto nas identidades culturais e tendo em vista a própria trajetória do grupo?

As lideranças da comunidade apontaram como objetivo maior da passeata: "Queremos falar e falar para todo mundo sobre as condições injustas em que estão acontecendo as negociações entre a Palestina e Israel". Quando perguntei a outro líder da passeata, o que mais eles pretendem fazer diante da questão, a resposta foi categórica: "Já estamos fazendo! Seja com passeata, seja em pensamento, estamos mostrando que consideramos erradas as formas de negociação".

Nas palavras “falar e falar para todo mundo” estão presentes, além do conteúdo explícito, luta e o engajamento, um conteúdo implícito e mais sutil, porque pela primeira vez assumem-se publicamente como grupo etnicamente diferenciado, expondo uma certa visão política diante de um assunto que, embora aconteça do outro lado do oceano, lhes diz respeito: a “Causa Palestina”.

Os palestinos e libaneses vão para as ruas, fecham seus comércios em horário de pleno movimento, vestem o lenço da luta palestina, carregam cartazes. A mídia insiste em denominá-los de “palestinos”, (como se os libaneses não estivessem junto) ou “comunidade árabe e libaneses” (como se árabe fosse uma nacionalidade). Não importa o quão essas diferenças internas são encaradas pelos “brasileiros”, o objetivo da comunidade foi alcançado, “divulgar a causa palestina”, e com ele muitos desdobramentos e conseqüências.

Pela primeira vez a comunidade árabe muçulmana não só se posicionou e demonstrou sua concepção ideológica, mas ao se mobilizar e ir para as ruas, a comunidade “apareceu” diante da população local e nacional, revelando sua existência como grupo etnicamente diferenciado e atraindo para si todos os olhares.

Sair para as ruas, conquistar por algumas horas ou dias o espaço público tem sido recorrente em grupos de imigrantes, a novidade está em que a manifestação pública da comunidade árabe muçulmana não aconteceu na forma de festas como geralmente ocorre. Nas

festas de alemães pesquisadas por Flores (1997) e de italianos no Sul do Brasil. Savoldi (1998), há uma intenção muito forte em “recuperar uma certa identidade perdida”, e os organizadores prometem “o retorno da história, das tradições e dos costumes”. Embora nestas festas também seja possível reconhecer as conotações políticas, como bem demonstraram Badalotti (1996), analisando o caso da emancipação administrativa de um município de Santa Catarina e Mombelli (1996), que analisou o anseio de descendentes italianos do oeste catarinense em conquistar um espaço próprio e autônomo, marcado pela insígnia: “o sul é meu país”. As festas acionam uma identidade alemã ou italiana marcada e construída ao estilo de “invenção das tradições” (HOBSBAWN & RANGER, 1997).

Entre os árabes muçulmanos em Florianópolis, a via do realce de uma identidade baseada em manifestações ligadas ao que se convencionou chamar de “culturais” (com o “resgate” de festas, danças, comidas e trajes típicos) não foi acionada, talvez algum dia o seja. Por enquanto, a decisão entre manter-se em um certo anonimato consentido, vivido no espaço privado e cruzar a fronteira, ocupando a rua (e tudo o que ela simboliza), atraindo os olhares, foi tomada pelo grupo que em um determinado momento (conjuntural e histórico), optou em acionar uma identidade considerada pelo próprio grupo de cunho político, embora estivessem também acionando uma identidade étnica. A atuação do Comitê Catarinense de Solidariedade ao Povo Palestino será o veículo desta atuação no espaço público.

O comitê catarinense de solidariedade ao povo palestino

A passeata de 2000 foi uma atividade organizada pelas lideranças do grupo. São palestinos e libaneses sensíveis à “Causa Palestina” e que participam ativamente do Comitê Catarinense de Solidariedade ao Povo Palestino. O Comitê tem desenvolvido várias atividades e programações. Destacam-se: três passeatas, uma sobre a Intifada (2000) e duas contra a Guerra do Iraque (2003), um debate na Universidade Federal entre o cônsul de Israel e um ex- embaixador árabe (2002) e anualmente as comemorações do Dia da Palestina, em 29 de novembro⁶⁰, com manifestações no centro da cidade, palestras e atos na Assembléia

⁶⁰ O dia 29 de novembro é o Dia Internacional de Solidariedade ao Povo Palestino. Este dia foi escolhido por ter sido nesta data, em 1947, que a ONU proclamou a partilha do território da Palestina para a implantação do Estado de Israel, através da Resolução 181.

Legislativas Em 2002 foi realizada também uma campanha de arrecadação de remédios, que, com o apoio das embaixadas dos países árabes no Brasil, foi possível enviar para a Palestina.



Manifestação pela Causa
Palestina na Assembléia
Legislativa de Santa Catarina



Apresentação de dança no evento
da Assembléia Legislativa de SC

Quando foi comentada a trajetória do grupo, pode se constatar que não houve, ao contrário de outras etnias e de árabes em outros locais, a criação de associações. No entanto, a história do Comitê está de fato ligada às primeiras iniciativas de associação que teve lugar em outra cidade do Estado, Tubarão no final da década de 80.

Pelos relatos, é possível constatar que a intenção principal da associação visava criar uma estrutura de apoio e ajuda a seus membros, enfatizando ações e atividades culturais e lúdicas, o que, de certa forma, colaborava para evidenciar a presença árabe naquela cidade. Contudo, seu papel era mais fortemente ligado a uma rede de entreatajuda e de um espaço social para reunir- “se e encontrar parentes e patrícios que vinham de outras cidades próximas, como Florianópolis.

Passo a relatar a história da associação e a criação do Comitê a partir da visão de K., palestino e um dos seus fundadores e principal liderança para a comunidade:

Eu cheguei em 1967, antes da guerra⁶¹ um pouquinho. Na guerra, aí pronto, a Palestina, o resto da Palestina foi perdido. Quem como eu não tava lá não era considerado palestino, não tava lá, não foi registrado lá, nos registros israelenses. Então eu perdi a cidadania palestina, mesmo que eu tava com a cidadania jordaniana, que eu vim com passaporte jordaniano. Mas a cidadania palestina eu perdi lá, eu posso ir lá só um, dois, três meses assim, só eu não tenho mais o direito

⁶¹ Guerra dos Seis Dias ,em 1967, entre Israel e Palestinos.

de ficar lá. Esse aqui deixa a gente, aqui, também né. Não só pensar, mas pensar e agir contra essa coisa errada, tá ali. Aí eu comecei a procurar ligação com a OLP, mas era difícil de lá para cá. Mas então um jornalzinho ali a gente fazia a assinatura e a gente foi se aproximando, de fortalecer essas ligações entre imigrante e nativo, entre Brasil e Líbano, era na época. E a gente fazia a paz aqui, paz que era a ligação. Então começamos a conversar com o pessoal, assim tá certo. O Brasil ninguém tá pensando em trazer a guerra pra cá, mas nós não podemos desligar com a nossa causa e assim foi uma mexida naquela água parada, que tava parada, começou mexendo lá aí nos anos 79, 80 foi criada a primeira associação árabe-palestina em Tubarão, SC. Era associação árabe-palestina-brasileira. Aí todos os árabes, palestinos, foi criada em Tubarão. Florianópolis participava, vinha pra Tubarão, era o centro lá, então era todo final de mês, era encontro de todo mundo lá. Então era encontro normal, mas logicamente tocava na política, de maneira geral, mas o importante que esse pessoal, que o regime de vida voltava levando cada um para seu lado, ajunta todo mundo em um sentido, e eu acredito que foi bom. Esse aqui, muita gente começou a perguntar, queria saber, começou a especular, o que está sendo feito.

A associação, denominada Associação Árabe-Palestina-Brasileira, revela a partir de sua nomenclatura o ideal da propagação da presença árabe, distinguindo os palestinos. Em geral, a mídia tanto quanto a população, tende a tratá-los como turcos e mais recentemente como árabes. Na opção árabe-palestinos, optou-se por uma categoria de conhecimento mais geral (árabes) e introduziu-se outra específica (palestinos). A Associação buscava, desta forma, a identificação como palestinos, que se organizaram para permanecer ligados à “causa palestina”, denominada de “nossa causa”, embora o objetivo maior fosse as ações e iniciativas de cunho mais social e educativo, pensando nas gerações mais jovens.

Interessante também destacar que a associação buscava estabelecer relações entre “imigrante” e “nativo”. As relações de boa vizinhança não foram esquecidas, e as tentativas de inclusão no âmbito da esfera pública são demonstradas na medida em que a Associação estava registrada em cartório e passava mostrar-se aos Outros como uma entidade representativa da comunidade árabe local.

Com a trajetória pessoal deste líder, não é de estranhar que ele tenha tentado contato com a OLP. O contato não prosperou, ao contrário de outros grupos de palestinos do Brasil que trabalham em conjunto com a OLP, principalmente após a criação do escritório da OLP em Brasília. Atualmente, quando as dificuldades de comunicação poderiam ser superadas, o Comitê faz questão de se manter autônomo, não podendo ser conferido a ele a implicação de uma ramificação da OLP, ainda que atue a favor da mesma causa.

A causa palestina, portanto, era debatida não só nos âmbitos privados, mas na esfera pública desde a criação da associação em Tubarão. Em todos os encontros entre árabes da região, além do convívio social, o enfoque político era trazido à tona. A “causa palestina” tem sido para os palestinos em diáspora, um forte elemento de coesão e sentimento de unidade. É um tema que mobiliza o grupo, homens, mulheres, imigrantes de primeira e de uma geração, sobretudo os palestinos, mas também os libaneses. Os libaneses têm participado junto ao Comitê, e a causa palestina é praticamente assumida como sua, numa clara identificação e conclusão de que “afinal somos todos árabes”. Para os libaneses, até o presente momento, estar lado a lado com os palestinos e apoiar os trabalhos parece bastar.

Nas entrevistas e visitas que realizava se pode constatar rapidamente que invariavelmente as conversas convergiam para a questão da causa palestina, alimentando discussões calorosas sobre o sofrimento dos palestinos, a ocupação israelense, o papel dos Estados Unidos, enfim uma memória comum construída ao longo do tempo⁶². Os exemplos abaixo revelam o quanto este tema lhes mobiliza:

“Um dia se Deus quiser vamos conseguir”

Para M. (palestina) falando sobre o povo palestino:

É um povo sofredor, lutou toda a vida, mas se Deus quiser, se Deus quiser assim tudo bem. Um dia se Deus quiser vamos conseguir. Porque não queremos tudo. O que nós queremos é só o que nós tem direito, nossa pátria. Queremos 22%, nossa pátria. Só que eles (judeus) não querem. Eles querem tudo. O problema é isso: eles querem tudo. Se eles não tivessem invadido nossa mesquita, não tinha acontecido isso. Eles querem invadir nossa mesquita porque tem um tesouro dentro. Já foi feito de tudo, porque tem esse pessoal que entende, não foi comprovado nada. Não tem tesouro ali, nenhum enterrado. E eles dizem que tem. E como nós somos um povo bom, os palestino, se não fosse por nós eles não estariam aí. Porque nos demos uma parte para eles estarem aí. Depois que o Hitler fez aquilo com eles, para onde eles foram? Para a Palestina. Se a gente fosse um povo ruim, não teria aceitado. E eles, não todos, um povo ruim Cláudia. Mas agora nós estamos sofrendo e eles estão sofrendo. Porque esses que morrem tem pai, tem mãe, sofrem. Só que daí não pode fazer nada. Quem está liderando, quem está na frente é os EUA. Então a gente agora é só esperar, entendeu.

Para F. (filha de palestinos): “eu tinha uma casa...”

São estados ocupados, tinha um povo lá. Os palestinos querem um pedaço de terra, porque querem Jerusalém? Poxa, eu tinha uma casa, quem vai me dar minha casa (de volta), imagina! Os palestinos não podem trabalhar, fazer nada. A família da minha mãe ficou lá. As pessoas que vieram para cá são como nós, a gente não saiu

⁶² LITTLE (1994) faz uma relação interessante entre espaço e migração. Ele divide os movimentos migratórios em sete categorias: migrantes contínuos, diáspora, deslocamentos forçados, migração grupal reativa, migração colonizadora, migrações laborais e migração sobreviventista. Para cada um dos diferentes tipos de movimentos humanos cria sua própria história e portanto tem uma forma própria de memória coletiva. A relação de um em diáspora, como os palestinos, sua dispersão geográfica tende a congelar no tempo o lugar originário. A recuperação dessa terra originária fixa-se na memória como uma necessidade existencial. Pelos relatos que obtive, percebe-se o quanto esta memória está presente e é continuamente recriada.

de lá porque quis, vocês (alemães) foi uma opção. Lá não, é expulsão, você não pode ficar.

U. (palestino): “Só um acordo internacional viabilizará o estado da Palestina”

Perguntado se acredita existir outro caminho para a resolução dos conflitos no Oriente Médio, U. afirma categórico e com elevação de voz:

Sim. O problema é que as grandes potências nunca deixaram. URSS agora acabou e EUA tem muito interesse na venda das armas. Veja só: o acordo de Paz não ocorreu porque EUA não quis. União Árabe não acontece porque EUA não quis. As crianças lá já nascem com ódio do outro. Só um acordo internacional viabilizará o estado da Palestina.

O movimento em torno da “causa palestina” obteve no Brasil⁶³ um maior incentivo, com a criação em 1980 do escritório da OLP em Brasília, contribuindo para que o assunto estivesse mais presente, fortalecendo os palestinos na construção de uma identidade palestina. Conforme K.:

E essa aqui, ajudou também neste sentido, criar uma personalidade palestina, que não tinha mais, porque desde 48 os palestinos perderam 56% da Palestina. Em 44, o Rei Abdala, da Jordânia, anexou e ninguém falava mais da Palestina. Então essa vinda do escritório da OLP aqui ajudou a renovar a personalidade nacional, a identidade nacional palestina. Como nós somos palestinos, existe a Palestina, tá aqui os palestinos. Que até na época perguntaram a Golda Meyer sobre os palestinos. Não conheço, ela disse, não conheço um povo chamado palestino. Mas e esses atentados? Ah, eles são árabes, não são palestinos. Então era interesse internacional de apagar, então a gente tinha que começar do zero, para levantar essa pirâmide, que caiu, botar ela na base. Eu acho que desde aquele tempo foi um luta acredito, eu acho que foi um luta com altos e baixas, mas continuada.

Essa construção de uma identidade palestina (“personalidade palestina”), impulsionada pelos encontros que a comunidade passa a estabelecer, pela ação da OLP no Brasil, proporcionando troca de informações, registros e atividades, é construída e reconstruída no cotidiano, vivida também pelos palestinos de segunda e de terceira geração. Para os jovens, o envolvimento dos adultos serve como um exemplo e como um estímulo, compartilhando um sentimento de luta “pela nossa causa”, da qual todos querem participar. Este desejo começa desde muito cedo, pois as crianças passam a ver nos mais velhos, pais, tios e primos um modelo a ser seguido. Um garoto de 10 anos, pertencente à

⁶³ Para conferir a posição do Brasil nas questões diplomáticas sobre Israel e Palestina ver Breda dos Santos (2002) e Pimentel (2002)

segunda geração de palestinos, quando perguntado sobre o interesse em conhecer a terra dos pais, disse:

Óbvio, tenho muita vontade. Meus primos também, eles são muito apegados a essa coisa, a coisa da Palestina. Gostam da pátria. Em tudo quanto é canto é Palestina. É muito bom, apesar de (eu) não conhecer o local, estar sabendo a história. Eu me sinto brasileiro e palestino.

A construção de uma identidade palestina reforçada em seu contexto internacional acaba refletindo no contexto local. As pessoas sentem-se ligadas à uma causa que não é somente sua, local, individual, mas global e conjunta e que no contexto tem sido um aglutinador na medida em que envolve toda a comunidade árabe, palestinos e libaneses, que passam a fazer da “causa palestina” a “nossa causa”.

A Associação Árabe-Palestina-Brasileira, com sede em Tubarão, esteve atuante até 1987. Oficialmente continua registrada, mas de fato não está em funcionamento. Algumas lideranças que atuaram na Associação já faleceram e muitos outros, como o próprio K, mudaram-se para Florianópolis. Na Ilha, o desejo de associar-se percorreu outros caminhos, com interesse especialmente focado na questão da “causa palestina”, aglutinando setores da sociedade civil, engajados pelo compromisso com a solidariedade em prol do povo palestino. Não foi criada uma associação árabe, mas um comitê de solidariedade ao povo palestino. K, comenta:

Não foi criada associação. Quando a gente veio a gente tentou sempre, sempre, desde o falecido M.. Era o E. que era presidente da Câmara, do PC do B. Então nós trabalhávamos na questão da solidariedade, eu achava mais resultado do que trabalho de povo. Achar 5, 6 palestinos, aqui então trabalhar, tu trabalha bem melhor, é bem mais vantajoso e bem humano, com a solidariedade. Então trabalhamos sempre na área da solidariedade. A última vez que a gente voltou no 91 para cá, tava criado uma associação islâmica, com base islâmica, a gente não contraria, mas precisa trabalhar mais o lado internacional. Deixou a gente mais crente, o que precisa trabalhar é a área da solidariedade.

Portanto a iniciativa da criação do Comitê partiu de algumas lideranças que mudaram para Florianópolis e que haviam participado na fundação da Associação em Tubarão. Aqui optaram por criar um Comitê, cujo foco principal é a divulgação da “causa palestina”, mas com o engajamento de brasileiros, aliados ao tema. A opção pela “questão da solidariedade” é explicada pelos resultados mais compensatórios em detrimento de

agrupar uma associação com poucas pessoas. É preciso lembrar que o número de palestinos e também libaneses muçulmanos na cidade não era grande na época, como ainda não é hoje.

As lideranças optaram por uma iniciativa orientada especialmente pela tônica política e que congregasse também os brasileiros, concentrando-se na área da militância, chamada de “campo da solidariedade”. A vinculação política, inclusive político-partidária⁶⁴, permite ao Comitê uma circulação em várias esferas da cidade, criando na visão do grupo vantagens importantes.

Qual seria a motivação para os brasileiros em participar desta causa? De acordo com o diretor-geral (vereador por um partido de esquerda), a motivação para esta luta em detrimento de tantas outras está no fato de que:

A causa da justiça, da pátria não tem fronteira. Seja para cristãos ou qualquer outro grupo, no caso dos palestinos é a guerra do Davi-Golias. No Brasil também tivemos um momento onde muitos que tinham idéias diferentes e lutaram contra o sistema foram taxados de terroristas. Neste momento pela solidariedade, a OLP deu abrigo, deram apoio a muita gente. Quando da abertura do escritório da OLP em Brasília, o PCdoB estava junto, junto com a UNE. Muitos presidentes da UNE visitaram a Palestina e estiveram com Yasser Arafat, dois hoje são deputados. Em todos congressos da UNE a OLP esteve presente.

Leva- “se em conta que a “causa palestina” já alguns anos vem sendo alvo de interesse internacional, com vários organismos apoiando e considerando justa a luta dos palestinos, neste sentido, é politicamente correto apoiar esta luta.

O Comitê reúne hoje vários segmentos da sociedade civil e representantes políticos. Teve um início na década de 80 e foi desativado. Com a Intifada em 2000, os contatos se estabeleceram com mais intensidade entre as lideranças políticas da cidade e as lideranças árabes. Do Comitê fazem parte os membros da comunidade árabe, tanto os palestinos quanto libaneses e brasileiros. Atualmente, a coordenação do Comitê está nas mãos de um brasileiro, atuando como diretor-geral, e um palestino como vice. O grupo não considera o Comitê uma extensão da OLP⁶⁵, é autônomo, embora mantenham relações próximas. As possibilidades dessa troca de informações e o estabelecimento de redes de

⁶⁴ Os partidos envolvidos no Comitê são de esquerda, o que não impede naturalmente o fato de que membros da comunidade árabe que participam do Comitê sejam filiados a partidos de outras tendências.

⁶⁵ As relações são de troca de informações e atividade conjuntas. Em 2002, o embaixador da OLP no México, esteve em Florianópolis para celebrar, em conjunto com o Comitê, o dia 29 de novembro, dia da resistência palestina, sendo recebido pelas autoridades locais na Assembléia Legislativa.

contato com outras associações e comitês do Brasil e de outros lugares têm sido oportunizadas com a comunicação virtual. Redes de contato tem sido mantidas com Brasília, Rio de Janeiro, Chuí, Foz de Iguaçu. Como diz uma liderança do Comitê:

Nós estamos em contato através dessa máquina aí (aponta para o computador que está ao seu lado). Nossa atividade manda para eles e eles também. Toda sociedade que tem internet é o começo⁶⁶.

O Comitê privilegia, portanto, o engajamento político, unindo setores comprometidos da vida política local, especialmente partidos de esquerda, professores universitários, representantes sindicais e mais os membros da comunidade árabe. O objetivo principal é divulgar a “Causa Palestina”, esclarecendo e informando sobre o sofrimento do povo palestino e lutando por justiça.

A relação com a sociedade islâmica é de respeito e aceitação mútua da abrangência do trabalho de cada um. Mas também é uma relação bem próxima, na medida em que a atual sede do Comitê se localiza no mesmo andar do prédio onde está a mesquita, ocupando a sala de reuniões. O local da mesquita foi doado por um membro da comunidade árabe, que sempre desejou dividir o espaço entre a mesquita e uma associação árabe. Como não foi criada a associação, foi cedido o espaço para o Comitê, inaugurado em setembro de 2003⁶⁷. As contribuições para manutenção do Comitê são individuais, e as despesas divididas com a mesquita.

No Comitê existe a convivência intensa entre brasileiros e árabes, estabelecida como uma relação entre “nativos”, os brasileiros, e “imigrantes”, os árabes. Nas atividades do Comitê e no envolvimento entre brasileiros e árabes surge uma diferenciação nominal. Os brasileiros que integram o Comitê são denominados pelos árabes como “solidários”, enquanto os próprios árabes se consideram “parte da causa”. Segundo K.:

O comitê tem que ser mais brasileiro do que árabe, eu acho. Você estava na festa de inauguração, era mais brasileiro do que árabe. Eu acho que a solidariedade, eu não sou solidário com minha causa, eu parte da minha causa, quem é solidário é o brasileiro. O comitê da solidariedade, mais os solidários que tem que aparecer nesta luta, lógico, os árabes também, mas mais os solidários, estão aceitando

⁶⁶ A comunicação com outros comitês, trocando mensagens, poesias sobre a resistência palestina, entrevistas com lideranças, e notícias é freqüente. O Comitê catarinense tem o seguinte endereço: comitepalestinasc@yahoo.com.br. Todas as programações são enviadas aos membros e simpatizantes.

⁶⁷ Na inauguração da nova sede, estiveram presentes representantes de todos os partidos de esquerda, além de vereadores, deputados estaduais, e representantes do Movimento dos Sem-Terra e Juventude Árabe da América Latina. Após a cerimônia de inauguração, houve confraternização entre os participantes, momento em que foram oferecidos vários pratos da culinária árabe (feitos por imigrante palestino recém-chegado a Florianópolis, o único que se dedica ao ramo da alimentação).

esse papel muito, bastante interesse, com bastante dedicação. O libanês, o sírio, o egípcio, qualquer um da nação do mundo árabe faz parte do comitê, como os solidários, porém um egípcio ele tem mais dever nessa sociedade que os brasileiros, não quero dividir, mas eu peço para um libanês e ele vem.

Para N, brasileiro, diretor geral do Comitê:

A comunidade árabe participa ativamente, libaneses e palestinos. Eles sentem a necessidade de que os brasileiros devem tomar a frente, tanto que é composto por brasileiros e integrado com os árabes. É uma reunião maior, uma frente de luta que reúne pontos diferentes.

De certa forma é a união na diversidade, estão juntos com diferenças demarcadas o imigrante e o brasileiro, ou como “solidário” e “parte da causa”. São distinções importantes, mantidas e respeitadas, que não impedem na busca pelos objetivos propostos.

Quanto aos projetos para o futuro, o diretor-geral afirma que:

O comitê quer ser de solidariedade por uma Palestina livre, através de idéias e solidariedade. Queremos fazer um debate sobre os jovens bomba, o que o leva a fazer isso? Será o fanatismo religiosos? Uma doença mental? Acreditamos que é uma resposta desesperada. As ações dos aviões, dos tanques, dos ataques dos EUA e Israel não são considerados terrorismo de Estado.

Para K, palestino, vice-diretor:

As perspectivas são as melhores possíveis, porque a gente além de se tornar brasileiro, os brasileiros também se tornaram palestinos, árabes vamos dizer. A aproximação, entendimento entre a sociedade tá, tá tomando um rumo normal. O comitê acho, está no caminho certo, não está contra ninguém, está contra uma política errada, desumana. E a prova que você é humano é lutar ao lado das idéias humanas. Lutar contra os agressores, de qualquer lado que seja. O Comitê só tem a crescer, a ser entendido pela maioria da sociedade que ele não é fruto só da esquerda, mas que está aberta para todo o mundo. Tem uma agressão no mundo a gente está contra, tem uma injustiça no mundo a gente está contra. Nós precisamos que o mundo se entenda, a final o mundo, esse aqui é pequena aldeia, nós tem que viver juntos. Agora tem brasileiro que marcha nas manifestações palestinas contra a agressão, mais do que árabes, então esse sentimento humano progressista que tá no mundo e esse é o condutor dos comitês do mundo todo. É justo, é humano e é certo.

A atuação do Comitê com engajamento ativo da comunidade árabe é mais um exemplo de atitudes e ações desse grupo de imigrantes que desejam e são capazes de manter vínculos tanto com a sociedade em que nasceram quanto com a sociedade de acolhida. São as estratégias de vinculação, apontadas por Mitchel (2003, p. 36): “Para formar identidades que incluam normas da sociedade de origem e também se adaptar ao ambiente de chegada, o imigrante pode se engajar em diversas estratégias de vinculação. Estes vínculos tomam formas variadas e exibem forças diferentes, dependendo da natureza e trajetórias específicas do fluxo migratório”.

O Comitê representa uma estratégia de vinculação que cumpre os dois papéis: uma forma de vinculação com o país de acolhida e com o país de origem. A “causa palestina”, cujo interesse hoje é internacional⁶⁸ e mobiliza a opinião pública, consegue engajar e trazer para si tanto os imigrantes palestinos e libaneses, como também os brasileiros, que demonstram sua solidariedade aos palestinos de “lá”, mas também estabelecem redes e contatos com os palestinos “daqui”.

Os imigrantes, de forma geral, têm compartilhado essa característica de negociar com as novas culturas em que vivem e reclamam uma identidade que ainda que atravessando e intersectando fronteiras naturais, retém fortes vínculos com seus lugares de origem. Essa negociação passa, como o caso em estudo, por iniciativas em que tanto o componente étnico está de alguma forma envolvido quanto a necessidade de estar imerso numa rede de relações com a população local.

Conforme Kymlicka⁶⁹ (1996, p.26), falando sobre grupos étnicos originários de processos imigratórios:

⁶⁸ VIGEVANI et al (2002) demonstram que o conflito Palestina– Israel teve desde o início do século a característica de ser local e inclusive sustentam que suas implicações permanecem locais, mesmo quando as grandes potências interferiam nele em razão de seus interesses globais e específicos. A solução, no entanto, desses conflitos que se prolongam, como o caso da Palestina, devem passar, segundo os autores, por processos de depuração de suas razões estruturais, locais e internacionais. Essa depuração deve ser fruto também do interesse de toda a sociedade internacional, com destaque para as organizações internacionais. Verificou-se, por ocasião da Segunda Intifada (2000- “2001), uma verdadeira batalha pela opinião pública internacional.

⁶⁹ COSTA & WERLE (2000) discutem no interessante artigo: “Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil”, o fenômeno do multiculturalismo, expressado pela presença de diferentes grupos que com sua identidade cultural, étnica convivem no interior dos Estados nação. O multiculturalismo coloca em discussão as práticas políticas de inclusão: as diferenças e particularidades de cada grupo são compatíveis com o modelo universalista e igualitário de cidadania? Essas questões remetem ao debate da teoria social e podem ser analisadas sob o prisma de argumentos liberais ou comunitaristas. Kymlicka (e outros como J. Raz e Rawls) como liberal, defende que o Estado promove o bem comum desde que suas metas políticas respeitem os interesses de seus membros. Na visão comunitarista (C. Taylor), a idéia liberal de que o Estado é um espaço neutro é falaciosa, pois desconsidera que o Estado é uma comunidade política e culturalmente construída, expressão de um determinado gênero cultural, que traz consigo uma tendência de homogeneização das diferenças. A saída ao impasse, proposto pelos autores citados, visto que os dois argumentos não são suficientes para no caso brasileiro resolver o dilema de legitimar a diversidade, assegurando ao mesmo tempo a integração social igualitária dos grupos étnicos e raciais, está na política do reconhecimento

A grandes rasgos, dichos grupos desean integrarse en la sociedad de la que forman parte y que se les acepte como miembros de pleno derecho de la misma. Si bien a menudo pretendam obtener un mayor reconocimiento de su identidad étnica, su objetivo no es convertirse en una nación separada y autogobernada paralela a la sociedad de la que forman parte, sino modificar las instituciones y las leyes de dicha sociedad para que sea más permeable a las diferencias culturales.

Os chamados novos imigrantes, ou imigrantes transnacionais são o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e ao mesmo tempo, a várias “casas”, como diz Hall (1998, p.88). Este pertencimento a “várias casas” possibilita à comunidade árabe pensar- “se como palestinos e libaneses, que ao mesmo tempo que mantêm estreitos laços com a terra natal, manifestam a nostalgia de uma (outra) pátria desejada e distante, identificam-se sobremaneira com o país de acolhida, propondo, por exemplo, ações de solidariedade ao lado dos brasileiros.

Não só os imigrantes podem ser considerados transnacionais, alguns estados-nação também passam a ser transnacionais, construídos através das múltiplas relações da vida cotidiana dos emigrantes, que cruzam as fronteiras. Conforme constatou Basch et al (1994) entre os filipinos em Nova York e sua clara influência sobre os rumos políticos no país de origem, onde atuaram de maneira intensa em processos de eleição, lutando pelo direito ao voto no exterior, além de outras demandas, como o direito de ter terras nas Filipinas e obter a dupla cidadania sem restrições.

Não parece ser o caso aqui, visto que os palestinos e libaneses não têm se comprometido com questões tão específicas como as descritas acima. No entanto, para o caso dos palestinos, o fato de estarem se organizando e lutando “pela causa”, em um país distante os faz ao mesmo tempo chegar mais próximo das redes locais e participar de um grupo intelectualizado da cidade como os aproxima dos palestinos de todo o mundo na construção da “comunidade imaginada”, idealizada e sustentada pelos palestinos na diáspora.

Para os libaneses, as interrelações com o país de origem também não chegam ao nível de influenciar a política local, apesar de que recentemente o governo do Líbano tem

proposta por Habermas. A proteção às redes sociais e às diversas formas culturais de vida cria possibilidades de reconhecimento. A esfera pública deve ser inclusiva e porosa com condições de acesso equitativo, assegurado quando for o caso pelo próprio Estado. Ao citar Klimckea no contexto acima não se está tomando parte de sua visão liberal em lidar com as políticas sociais de inclusão em países de contexto multiculturais, apenas enfatizando sua afirmação de que nem todos os grupos étnicos desejam necessariamente ser reconhecidos pela sua diferença na hora de conquistar direitos sociais e políticos e sim obter esta conquista, como cidadãos que pertencem àquela sociedade. Para o caso em estudo esta parece ser a condição, por ora apresentada, o reconhecimento das diferenças étnicas ou religiosas, ainda que pretendidas como diferenças e nos últimos anos “aparecem” aos olhos da população local, não representam uma agenda de argumentação para reivindicações que necessitem o reconhecimento público desta diferença.

propagado uma identificação da população libanesa espalhada pelo mundo. Enquanto que o Líbano conta com 4 milhões de habitantes, calcula-se que outros 10 milhões vivam em outros países.

Considerações essas pelas implicações que o Comitê tem na vida do grupo árabe e no panorama das organizações não-governamentais que mobilizam a vida política da cidade de Florianópolis, que representa mais uma demonstração do “estar aqui”. Chamando para si os olhares da população local, regional e mesmo nacional, anuncia-se também nestes eventos a existência de uma comunidade étnica⁷⁰ e religiosamente diferenciada. A participação da liderança religiosa e das mulheres portando o véu nos eventos públicos promovidos pelo Comitê, a visualização da mesquita, tendo em vista que as reuniões do Comitê ocorrem em suas dependências, e o apoio em geral da comunidade muçulmana em atos e eventos são sinais visíveis e marcantes dessa presença.

A partir do exposto até aqui, identificam-se dois pólos de interesse na comunidade árabe, um de cunho político, ligado à “causa palestina”, e outro de cunho religioso, ligado à Mesquita. A maioria dos membros da comunidade participa ativamente nas duas esferas; alguns, no entanto, se dedicam mais a um aspecto que outro. Uma minoria participa somente em um dos espaços, dentre eles o líder e fundador do Comitê, que não participa da Mesquita.

A comunidade percebe que a Sociedade Islâmica⁷¹ e o Comitê são distintos quanto a seus objetivos e forma de participação, “cada um mantendo-se no ritmo certo”. Porém reconhecem seu entrelaçamento, desde o fato de que a maioria dos árabes muçulmanos participam dos dois movimentos, partilham um espaço físico comum e ambos servem de referência para a própria comunidade árabe muçulmana, visto que não há participação de árabes de religião cristã no Comitê.

Verifica-se que o Comitê pode ser caracterizado como mais um espaço de afirmação da identidade étnica, num entrelaçamento importante e necessário da participação de brasileiros. Se retomada a trajetória do grupo, pode-se perceber que uma certa invisibilidade sempre esteve presente e foi aos poucos sendo rompida. Assumir elementos

⁷⁰ Interessante constatar que as comunicações do Comitê remetidas aos membros e simpatizantes (ao qual me incluí), via correio eletrônico, iniciam-se sempre com as seguintes palavras: Camaradas: “Um beduíno sozinho não vence a imensidão do deserto. É preciso ir em caravana” Sua presença é fundamental!!! Um ditado popular árabe é, portanto, uma referência introdutória a toda correspondência do Comitê.

⁷¹ A Sociedade Islâmica mantém um estatuto rígido que não permite eventos de cunho social, cultural ou político mas tão- “somente religioso. Alguns brasileiros convertidos têm proposto que a Sociedade organize eventos como mostra de cinema dos países árabes, exposição de arte islâmica, mas não obteve apoio. A nova diretoria que tomou posse em 2003 parece estar mais predisposta a esses objetivos e prevê inclusive a proposta de mudança de estatuto.

étnicos ou religiosos no espaço público são iniciativas muito recentes para o grupo. Nesta linha, o Comitê não apresenta um discurso que seja oficialmente étnico, no estilo: “somos palestinos, árabes e estamos lutando pela causa [...]” e sim “somos um grupo de brasileiros e árabes que movidos pela solidariedades estamos lutando por [...]”. A solidariedade é a chave que move o Comitê e não o fato de que os árabes estão lutando por uma causa considerada sua.

Ainda assim, o Comitê garante um espaço de visibilidade para a comunidade árabe, permitindo aos imigrantes mais antigos ou os que estão chegando desempenhar um papel importante na construção de um sentimento de pertença étnico; ser palestino ou árabe está continuamente sendo lembrado e reconstruído⁷² a cada reunião, encontro, passeata ou palestra.

O Comitê, mantendo seu foco de atuação na causa palestina, mobiliza entre os imigrantes de primeira geração uma tarefa educativa para com os da segunda geração. Se a “causa palestina” está sendo discutida, se passeatas estão sendo organizadas, as lições de história, de política, da realidade atual da Palestina estão sendo repassadas aos mais jovens, reforçando o sentimento de pertencimento como árabes e palestinos. Malki (apud Little, 1994, p.16), em suas pesquisas com refugiados, afirma que: “emergiu uma nova consciência do fato social mundial que, agora, mais do que nunca, as pessoas são cronicamente móveis e deslocadas com regularidade, inventando lares e pátria na ausência de bases territoriais e nacionais não somente *in situ*, mas também por meio de memória e reivindicações de lugares onde não podem nem poderiam habitar fisicamente”. Isto se aplica especialmente aos palestinos, que já estão em sua terceira geração de desterritorialização em nosso caso, a preocupação do Comitê para com as gerações mais jovens está bem presente.

O discurso oficial do Comitê ao longo do tempo em que acompanho suas atividades mantém sua afirmação inicial de pontuar a solidariedade, chamando para o trabalho em conjunto tanto os árabes motivados pela fé islâmica quanto os demais brasileiros que, independente de sua fé e motivados por razões éticas ou humanitárias.

O viés étnico, até certo ponto negado pelos membros árabes do Comitê que não desejam que o comitê seja identificado desta maneira, é, no entanto, percebido por algumas pessoas que participam ativamente na Mesquita. Um muçulmano não-árabe comenta: “Olha,

⁷² Este sentimento de pertença construído diariamente também é percebido pelos próprios palestinos recém-chegados ao Brasil e que viviam em outros países fora da Palestina, como Canadá ou Estados Unidos. Ao encontrar aqui uma comunidade árabe organizada em torno da Mesquita (com todas as normatizações pós 2001) e de Comitê, passaram a participar mais ativamente nos eventos religiosos e políticos, fato que não ocorria antes. Um deles, H. dizia: “aqui parece que até sou mais palestino”.

eu acho que se o Islã deve apoiar a causa palestina, então deve também ser para o Iraque e o Afeganistão, ou então os bósnios, os chechenos, etc. A questão volta a ser étnica quando vai só para a causa palestina”.

Contudo, é preciso notar que o processo de arabização que vem sendo construído na comunidade árabe muçulmana está ligado principalmente ao aspecto religioso, pelo menos por enquanto, não é possível dizer que o Comitê siga este caminho, ao contrário o Comitê tenta de certa forma se afastar deste processo na medida em que reclama a participação de brasileiros, em que considera sua atuação um ato político e se apóia no conceito de solidariedade para divulgar sua causa e conseguir a simpatia dos Outros.

Pode-se afirmar que o Comitê vem assumindo um papel importante no jogo das relações que o grupo árabe muçulmano estabelece com outros segmentos sociais e étnicos que convivem na cidade de Florianópolis. Na medida em que o Comitê tem um fácil acesso com setores intelectualizados e políticos, o canal de comunicação passa a ser acessível ao grupo na sua totalidade. O Comitê tem se constituído como uma via importante de diálogo da comunidade árabe muçulmana com a comunidade local e com base num discurso mais político do que religioso tem conseguido cumprir seu papel.

6 O VÉU QUE (DES) COBRE A COMUNIDADE ÁRABE: O PROCESSO DE ARABIZAÇÃO

Está em curso na comunidade árabe-muçulmana de Florianópolis um processo que pode ser designado como “arabização” e cujo símbolo maior é representado pelo uso do véu entre as mulheres. Pouco usado entre a comunidade árabe até meados de 2000, com os acontecimentos de 11 de setembro⁷³, que representaram um grande marco não só na comunidade árabe muçulmana em Florianópolis, mas em todo o Brasil.

O véu, como um símbolo do Islã que marca uma condição de adesão religiosa e que a princípio é usado para separar espaços e domínios, feminino e masculino, combina de forma articulada dois pressupostos que se justapõem: o étnico e o religioso. O véu advindo de uma norma religiosa é um símbolo do Islã, e, portanto, usar o véu expõe uma condição religiosa, mas nesta comunidade, o ato das mulheres em se *cobrir*, significou, também *descobrir*, mostrar para a população local a existência de um grupo de imigrantes de primeira e de segunda geração, que, além de manter uma religião diferenciada e pouco conhecida no Brasil, partilham uma etnia própria: a árabe. Portanto mais do que esconder as suas mulheres sob o uso do véu, o grupo as descobriu. Acompanhar a trajetória desse (des) cobrir-se que por sua vez está relacionado ao processo de “arabização” em curso na comunidade, é o propósito desse capítulo.

6.1 “COSTUMES” x “RELIGIÃO”

Até mesmo aqui, nossa sociedade é pequena, mas diversa e alguns vêm perguntar algo, eu digo: “o Alcorão diz isso”. A pessoa diz: “Ah,

⁷³ Vários estudos demonstram as preocupações advindas dos atentados, como a questão do controle das fronteiras (MARTINIELLO, 2002; CRÉPEAU, 2002), as ligações entre imigração e terrorismo (PICHÉ & DJERRAHIAN, 2002), o marco religioso e suas confrontações (BOUGEAULT, 2002; FALL, 2002).

eu não sabia"! Ou seja, as pessoas acham que certos costumes que já estão arraigados são do Alcorão, mas na verdade não são. (M., libanês)

Esta fala de uma liderança na comunidade revela a importância de dois conceitos centrais para o grupo: "costumes" e "religião". O discurso nativo da comunidade em Florianópolis encontra-se bastante envolvido nas dissociações entre: "ser árabe" e "ser muçulmano". Para a comunidade a distinção entre "costumes" e "religião" é de fato uma questão-chave. Seguidamente me perguntavam se "eu já sabia a diferença" e, caso a resposta fosse afirmativa acenava para o grupo o quanto a pesquisadora tinha avançado na "compreensão das coisas". Frequentemente o assunto era remetido para os especialistas do grupo. As pessoas, de maneira geral, sabiam a distinção, mas devido a importância do tema e imbuídos do desejo de auxiliar na pesquisa, preferiam deixar para as lideranças definições mais elaboradas. Assim, conforme a direção das perguntas e inquietações, era levada para conhecer as pessoas referidas pelo grupo como detentoras de maiores conhecimentos.

O termo "costume" é usado pelo grupo como sinônimo de "tradição", unindo o que HOBBSAWN & RANGER (1997) buscou diferenciar e que é percebido como um conjunto de práticas, hábitos, ou mesmo atitudes, reconhecidas como algo que lhes é próprio, que lhes pertence e que mantém capacidade de perpetuar-se através dos tempos e dos lugares. Outra palavra usada é "cultura", entendida como detentora de todos os elementos que dizem respeito ao grupo, excetuando-se por definição, os considerados religiosos.

"Costumes", "tradição" e "cultura árabe" são, portanto, categorias nativas, de ampla circulação no grupo. Consideradas ao mesmo tempo decorrentes de um processo de aprendizagem, por isso a importância dos pais e do processo educativo na vida dos mais jovens, são também vistas como passadas de geração em geração, "pelo sangue". Dentre os termos, a palavra "costumes" tem sido mais usada, englobando todas as dimensões e que por exclusão se desconsidera tudo aquilo que pertence ao domínio do religioso.

O anseio do grupo por definições e diferenças entre um termo e outro perpassa o cotidiano do grupo em suas relações internas e externas. Na vida cotidiana dos membros da comunidade é importante porque a distinção possibilita que as escolhas e decisões, individuais ou grupais, sejam referendadas pela classificação considerada correta: de domínio do costume ou da religião. A resposta para as dúvidas e inquietações sobre comportamentos, normas e atitudes pode, conforme o depoimento acima, ser encontrada junto às lideranças, esperando delas o discernimento necessário ou basear-se no conhecimento já adquirido de cada um. No encontro com o Outro, com a população local, a distinção costumes e religião figura como um

marcador de fronteiras, atuando na construção de uma identidade que o grupo reclama para si e que pretende separar atitudes e ações consideradas pertencentes a domínios distintos, da cultura ou da religião.

Devido a ligações históricas entre a religião islâmica e os povos árabes, é possível entender as comuns associações entre ambos os termos. De fato, não é incomum a associação entre ser muçulmano e ser árabe. Historicamente, a religião islâmica teve seu berço na península arábica, e seu fundador revalidou muitas práticas, normas e valores locais. A língua árabe é o idioma do livro sagrado e as cinco orações diárias, obrigação do fiel muçulmano, devem ser proferidas em árabe.⁷⁴ A expansão árabe-muçulmana islamizou uma série de povos não-árabes, e, portanto, Islã não pode se visto como sinônimo de árabe, visto que nem todo árabe é islâmico e vice-versa.⁷⁵

Uma das implicações da distinção entre costumes e religião, com a tentativa constante de separar, classificar e nomear, o grupo pretende elucidar aquilo que denomina “equivocos” ou “erros”. Fazem parte deste repertório a concepção de que todo árabe é islâmico, de que a mulher é submissa e de que os fiéis praticam atos de terrorismo.

Na interação com a população local, abre-se uma tentativa de estabelecer um diálogo, fazendo aproximações com outras levas de imigrantes árabes, de religião cristã, através do mito do mascate. Por fim a tentativa maior é de esclarecer o que é “ser muçulmano”, apontando o diferencial religioso e tomando como base o Alcorão. A fala de R. (palestina) sobre a distinção entre “costumes” e “religião” é sugestiva de como a temática é vista pelo grupo e como ambos estão interligados, de forma às vezes não-perceptível para o grupo:

Jordaniano, palestino, saudita, libanês já têm tudo costume diferente um do outro. Pequena diferença mas tem. No caso, o saudita tem um costume que puxa mais para a religião, no caso lá (Arábia Saudita) têm as partes sagradas que a gente quer visitar uma vez, o lugar onde o Profeta nasceu, nossa história religiosa. Então eles são pessoas assim, não sei bem né. Pelo que tenho ouvido, não conheço, mas tem

⁷⁴ Os povos árabes foram os grandes divulgadores da religião islâmica, porém a expansão e o domínio árabe, levaram os princípios do Islã muito além de sua área original. Várias regiões foram submetidas à expansão árabe-muçulmana, como todo o norte da África, a maior parte do Oriente Médio, pontos do sul da Europa e a Índia. Outros focos de propagação da fé islâmica surgiram mais tarde, na África e no sudeste asiático. Depois de atingir seu apogeu por volta de 750 d.C. o grande império árabe-muçulmano começou um lento processo de decadência. Dentre os povos que emergiram das ruínas do império árabe-muçulmano estavam os turcos otomanos, que do século XI ao início do século XX mantiveram o domínio político sobre amplas áreas do Oriente Médio. (OLIC, 1991)

⁷⁵ Com a expansão do Islã, constata-se que os árabes são hoje numericamente minoritários no mundo islâmico, sendo que Irã, Paquistão, Indonésia e Malásia são os quatro maiores países islâmicos, com população não-árabe. (LINHARES, 1982)

peessoas que falam que é muito parecido com a religião, o traje, a maneira de agir, as lojas ficam abertas ninguém mexe, ninguém rouba, as mulheres são bem protegidas, tem os direitos delas pelo Islã e tal. Já o Líbano foi dominado pelos franceses, então as famílias pegam o jeito, são mais liberais que os palestinos. Os jordanianos têm mais o costume dos beduínos, não são muito atualizados, antes, agora (...) então a raiz puxa um pouco. Os palestinos são pessoas assim sofredoras e se agarram nos costumes deles, não deixam, por causa que assim tão lutando para ter o país deles de volta, para não perder suas raízes, seus costumes. Eu sou de origem palestina, nossa família toda somos assim (...) não é preconceituosos, mas a gente não libera muito. Tem gente que confunde, ah, eles não comem carne suína porque não é hábito deles, mas isso é parte religiosa, a religião não permite. E tem a parte da bebida, não é o costume, é pela religião, não permite. Então se não fosse a religião para unir todos (...) O que vem, apesar dos costumes, o que vem é a religião, central, que é a mesma. Com uma libanesa você é mais liberal, e eu sou menos. Então a gente vê na religião, o que diz, então a religião é que está certa. Liberou isso e eu tinha falado isso e ver na religião, o que une os costumes é a religião. A convivência aqui tem isso boa (com libaneses) porque não se pode discordar de uma coisa certa. Os costumes são diferentes, você vai ter que concordar que é diferente. Mas se você falar de religião. Então o meu costume, o teu, o outro, o outro, vai ter que virar um só na religião.

Nesta fala é possível identificar o termo “costume” concebido como o como as características de cada país, envolvendo as atitudes, comportamentos e “religião”, certas práticas reveladas no Alcorão. O modo de viver a religião na Arábia Saudita é analisado como a mais “parecida com a religião” e caracteriza cada grupo, libaneses, jordanianos e palestinos, conectando aquilo que faz parte dos “costumes”, com o seu próprio modo de viver a “religião”. Os “costumes” são vistos como “a raiz que puxa”, algo que é trazido do berço e bem presente no caso dos palestinos em diáspora, em que, os “costumes”, tem um papel central. O Islã é considerado um elemento unificador. O grupo, ao se identificar como “comunidade árabe muçulmana”, congrega libaneses e palestinos, que até o presente não tem exaltado feito a diferença entre os “costumes” de um e de outro, mas se apresentado ao Outro como um grupo coeso. A unidade como grupo foi construída em torno da religião comum, num esforço constante da unidade na diversidade e sua continuidade depende, entre outros, da postura mantida quanto às diferenças que são remetidas ao âmbito dos “costumes” e a unicidade em termos da “religião”.

Ao escolher a categoria genérica, árabe, o grupo decide que as particularidades de ser libanês ou palestino passam a ser de domínio mais privado. Para o Outro, o grupo vem se colocando como árabes. Por isso a clara e correta distinção entre “costumes” e “religião” é

para a comunidade um ideal a ser seguido. Ao estabelecer, com as lideranças e pessoas mais sábias do grupo as diferenças entre seus costumes e o que diz o Alcorão, o grupo ao mesmo tempo solidifica sua coesão interna e reforça a exodifinição como árabes.

Um momento vivido pelo grupo foi durante a exibição da telenovela O Clone. A todo momento a novela trazia elementos, fatos e acontecimentos que eram rapidamente identificados pelo grupo, segundo a classificação: “costumes” ou “religião”.

A trajetória das novelas brasileiras, segundo Hamburger (2003), constitui um fenômeno midiático sugestivo para se pensar conceitos que dêem conta da sociabilidade contemporânea, porque ela está ao mesmo tempo relacionada à vida privada e à pública. Com a novela O Clone não foi diferente, especialmente por envolver a temática do Islã em um momento tão crucial quanto a queda das torres gêmeas em Nova York, responsabilizada a um grupo de terroristas islâmicos. Muitos dos acontecimentos da novela, como casamentos, separação, uso do véu, que eram referendados e passados como islâmicos, foram desqualificados pelo grupo, como aponta a fala de U. (palestina):

Por exemplo, aquilo que passou na novela, a mulher vale não sei quanto de ouro, de camelo, isso é costume marroquino. Não sei se é correto ou não é, mas foi pesquisado pela autora, ela pesquisou o povo marroquino. Já o Islã não permite isso na comunidade islâmica. A mulher tem seu valor, não por ouro, pelos camelos, ela tem o seu valor diante do marido, dos filhos, da sociedade, dos pais. Então cada um dá o valor correspondente àquela mulher.

A novela O Clone tornou-se um instrumento da comunidade no diálogo com os brasileiros. Para os mais críticos, os equívocos eram tão numerosos que passaram a rejeitar a novela, questionando se sua veiculação não teria efeitos mais negativos do que positivos. Comentários do tipo: “ah, esqueça isso, eles fazem tudo errado”, foram bastante comuns naqueles dias. Porém, de maneira geral, a novela tornou-se um recurso concreto para comparar e exemplificar, ainda que seja para distinguir o “certo” e o “errado”. Durante a exibição da novela e também por conta dos acontecimentos já citados, a comunidade passou a receber a visita de pessoas interessadas em conhecer o Islã, que conversaram com as lideranças e participaram da Oração nas 6^a feiras. Desta forma, a comunidade vivenciou ao máximo o apego e a importância das categorias “costumes” e “religião”, num verdadeiro diálogo entre si e com a população local.

No entanto, distinção entre “costumes” e “religião”, tão presente na comunidade e que sugere uma perspectiva de “desarabização”, não foi suficiente para impedir um outro movimento mais forte que se inicia após 2001, o processo de arabização.

6.2 O PROCESSO DE ARABIZAÇÃO

Do ponto de vista religioso pode-se dizer que no Brasil o Islã é uma religião minoritária, pelo número de membros e por não estar presente no campo da análise da religiosidade brasileira. Embora tenha sido vista como uma religião étnica professada por descendentes de imigrantes, igualmente está pouco inserida nos estudos sobre migração porque os muçulmanos sempre foram minoritários nas levadas imigratórias.

Aos poucos esta realidade começa a se alterar. Montenegro (2002), ao estudar a comunidade árabe do Rio de Janeiro, demonstra várias razões para se relativizar a idéia de que se está diante de uma minoria étnico-religiosa. A junção do “étnico” (árabe) com o “religioso” (islã) implica conceber o Islã como uma identidade axiomática, aceitando que se está diante de uma religião, define-se entre outras coisas por uma qualidade que tem sua raiz no nascimento (OBEYESEKERE, 1995). Assumir uma identidade em que se considera ser árabe e ser muçulmano como duas faces da mesma moeda faz parte do discurso nativo de certas comunidades islâmicas no Brasil, enquanto a dissociação de ambos os termos compõe o discurso nativo de outras tantas. Um exemplo, segundo Montenegro (2002), é a comunidade do Rio de Janeiro, que congrega um núcleo heterogêneo de membros, composta por 50% de brasileiras convertidas, sendo o restante descendentes de segunda e de terceira geração de imigrantes de origem árabe e africanos de diversos países.

Identifica-se em muitas comunidades árabes muçulmanas um movimento chamado de “desarabização”, que procura garantir a não-associação entre arabismo e Islã, baseado em uma postura universalista, na qual não é possível justapor o Islã a qualquer identidade étnica. Na comunidade islâmica de Florianópolis, onde, em termos numéricos, cerca de 80% são imigrantes libaneses e palestinos ou descendentes de segunda geração, os demais são brasileiros convertidos e imigrantes de países africanos, nota-se um movimento que tem percorrido exatamente o caminho inverso, em direção a um processo de “arabização”.

Aqui o discurso nativo também aponta para uma distinção entre o étnico e o religioso, porém, apesar dos esforços para a dissociação entre ser árabe e ser muçulmano, o grupo tem, na prática, privilegiado uma identidade étnica que associa o ser árabe ao ser muçulmano. Nota-se que fundação da mesquita se deu dentro dos princípios universalistas do

Islã, com pressupostos da linha sunita e, inclusive, com alguns dos fundadores inspirados no sufismo. A trajetória da comunidade revela no entanto, a apropriação do espaço da mesquita como um espaço étnico. Na primeira fase, a mesquita era dirigida por uma diretoria formada por brasileiros e imigrantes, dentre eles libaneses e palestinos que proferiam os ritos e o discurso do dia de Oração. Não contavam com uma autoridade formal e se revezavam nas atividades de liderança, na coordenação das reuniões dos homens e das mulheres. Este foi um momento importante para o ingresso de brasileiros e outros imigrantes não-árabes, muçulmanos de nascimento ou convertidos. Mesmo existindo um equilíbrio mais ou menos equitativo entre brasileiros e árabes, a mesquita, de fato, não conseguiu se consolidar como um espaço “islâmico”⁷⁶, religioso de per si, independente do “árabe”. A população local não conseguiu e ainda não consegue identificar um espaço islâmico na cidade, e quando consegue, o faz associando ao árabe.

Assim, nos primeiros tempos, a mesquita tentava, pela iniciativa de brasileiros convertidos e árabes, tornar-se um espaço islâmico na cidade, sem conotação étnica, dela participavam vários grupos diferenciados: brasileiros, árabes, africanos e estrangeiros de nacionalidades não-árabes. A formação de um espaço islâmico sem a ingerência étnica não se concretizou, e, numa virada de rumo, iniciou-se um processo de “arabização”.

A vinda de uma liderança formal, o *sheikh*, teve uma contribuição importante neste processo. O apelo do *sheikh* foi bem recebido pela comunidade entre outros porque tendem a reconhecer neste tipo de liderança formal a maneira como agiam os líderes de sua terra natal. É um tipo de apelo, que remete “às origens”, traz lembranças e recordações do tempo de criança ou do tempo em que voltaram ao país, em um dos muitos retornos. Uma jovem brasileira, casada com um palestino em um dos poucos casamentos mistos entre os jovens, faz uma comparação com a forma como viviam antes de vir para o Brasil:

Os palestinos nos EUA não praticam muito a religião. Aqui, nossa! São super conservadores. O meu marido aqui retomou o estilo mais religioso que ele vivia na Jordânia. Aqui é tudo assim: homem com homem, homem só fala com homem e mulher com mulher. É bem diferente.

⁷⁶ Sobre espaços sociais na cidade, Pintado (2001) em seu estudo sobre muçulmanos em Madri (onde a presença de um grupo de pessoas que pratica o Islã é um fato relativamente novo, derivado fundamentalmente da imigração) percebeu que os não muçulmanos além de citar a mesquita, como um espaço islâmico citam o bairro Lavapiés, restaurantes e açougues *halal* (açougues onde se vende a carne sacrificada segundo as normas corânicas.) Excetuando-se a mesquita, os muçulmanos não reconhecem os demais espaços, dizendo que não tem relação com o Islã e sim podem ser considerados espaços de imigrantes árabes.

De todas as mudanças ocorridas, seguramente o véu usado pelas mulheres pode se indicado como o que apresenta maior repercussão para o grupo e de vital importância no processo de “arabização”.

6.2.1 O véu: seus usos e olhares

O véu é talvez um dos símbolos mais utilizados para caracterizar as mulheres muçulmanas e o Islã em geral. Através do véu, a sociedade islâmica tem se definido a si mesma e tem mostrado as suas mulheres.

A imagem das mulheres do Afeganistão usando a *burqa*, ou as iranianas e sauditas com o chador negro correm o mundo. O véu, para o Ocidente, tem se tornado o símbolo máximo da opressão, um ícone homogêneo e imutável que carrega toda a expressão do domínio masculino sobre a mulher. Nesta visão as mulheres islâmicas são percebidas como mulheres que necessitam ser descobertas. A declaração universal dos direitos humanos tem sido usada para legitimar estes atos de redenção. Porém, um olhar mais atento sobre o uso do véu em países e regiões do mundo islâmico têm demonstrado que vários podem ser os significados para o uso do véu e têm revelado aspectos que contradizem a visão ocidental.

Fanon (1966) realizou um estudo sobre a guerra de independência na Argélia e explicou a maneira como os próprios franceses, no intento de dissolver o Islã da sociedade argelina, escolheram as mulheres como sujeitos que podiam introduzir maiores mudanças na sociedade ocupada e escolheram ainda o véu como o símbolo que elas teriam que renunciar. A retirada dos véus das mulheres era feita, segundo o autor, por troca de comida e incitando as mulheres a tomarem seu papel na transformação do seu destino e do seu país. O autor também pode observar o fracasso dessas políticas francesas:

A la ofensiva colonialista sobre el velo, el colonizado opone el culto al velo. Lo que era un elemento indiferenciado em un conjunto homogéneo, adquiere un carácter tabú; la actitud de las argelinas frente al velo se interpreta como una actitud global frente a la ocupación extranjera.” (Ibidem, p. 31)

As sábias palavras do autor ultrapassaram o contexto localizado e foram mais além. Atualmente, em muitos lugares do mundo não-ocidental, usar o véu tem sido uma demonstração contra a sociedade ocidental. É de se lembrar aqui da manifestação no Irã em que as mulheres saíram as ruas protestando pelo direito ao uso do véu. O Islã, como oposição política, tem sido uma vertente forte, seja em movimentos de contestação dirigido contra as

elites do poder nos próprios países islâmicos, seja em movimentos de contestação à contestação a intervenção e hegemonia dos países ocidentais.

Nesta linha de emancipação política, muitas representantes do movimento feminista nos países árabes, ao contrário de muitos movimentos feministas ocidentais, não vêem qualquer problema no uso do véu. Para elas, não é o véu o causador da dominação, e orientam que a luta das mulheres se volte contra o clero islâmico conservador, que propaga uma religião fundamentalista, baseada em atitudes patriarcais e tradições culturais dissimuladas de normas religiosas: “if women’s rights are a problem for some modern Muslim men, it is neither because of the Koran nor the Prophet, nor the Islamic tradition, but simply because those rights conflict with the interest of a male elite.” (ZECHENTER, 1997, p. 340)

Seguem nesta linha os trabalhos de Mernissi (1985, 1987), uma feminista do mundo árabe que tem dedicado esforços na exculpação do Islã, fazendo uma exegese profunda do Alcorão em suas passagens sobre o uso do véu. É preciso destacar que o Alcorão, com seus seis mil versículos, constitui para os muçulmanos as instruções diretas de Deus que devem ser seguidas. Existem, no entanto, debates sobre as segundas fontes de instruções religiosas do Islã: o corpo dos *hadith* ou histórias tradicionais sobre a vida e os dizeres do Profeta. Do estudo dos *hadith* emergiram várias escolas do pensamento islâmico. Muitos estão de acordo com o que é *haram*, proibido (como comer carne-de-porco e tomar bebida alcoólica) e do que é *wajib*, obrigatório (horário das cinco orações diárias). Mas entre essas duas categorias estão os *makruh*, ou atos inconvenientes que são desencorajados, e os atos *sunna*, que são desejáveis mas não obrigatórios. São nesses pontos que surgem as maiores divergências, e o uso do véu, poderia ser colocado nesta categoria, tendo em vista que seu significado nas sociedades islâmicas ao longo da história não é unânime e tampouco monolítico.

Em um dos seus estudos sobre o Profeta Maomé e as mulheres, a Mernissi (1985) recompila todas as principais fontes dos *hadith*, que auxiliam no entendimento do Alcorão. Ela diz que o *hijab*, véu, literalmente quer dizer “cortina” e que “desceu” não para fazer uma barreira entre um homem e uma mulher, mas sim entre dois homens. O *hijab* é um fato narrado na Surata 33, versículo 53 que foi revelada durante o ano 5 da hégira (627):

Ó Crentes, não entreis nas casas dos Profetas, salvo se tiverdes sido convidados a uma refeição, mas não para aguardardes a sua preparação. Porém se fordes convidados, entrai; e quando tiverdes sido servidos, retirai-vos sem fazer colóquio familiar, porque

isso molestaria o Profeta e este se envergonharia de vós; porém Deus não se envergonha da verdade. E se desejardes perguntar algo a elas (suas esposas), fazei-vos detrás de cortinas; isso será mais puro para os vossos corações e para os delas. Não vos é dado molestar o Mensageiro de Deus nem jamais desposar as suas esposas, depois dele, porque isso seria grave antes Deus.

Para entender bem esta passagem, é preciso ter em conta o que aconteceu. O Profeta acabara de casar-se e estava impaciente por estar com sua nova esposa, sua prima Zaynab, e não sabia como desembarçar-se de um grupo de convidados pouco delicados que demoravam em ir embora. Quando Anas b. Malik, um dos discípulos do Profeta, verificou se os convidados, por fim, estão saindo, o Profeta passou a recitar os versos do véu. O véu seria uma resposta de Deus a uma comunidade de costumes grosseiros para proteger a intimidade do Profeta e excluir uma terceira pessoa, no caso o próprio discípulo: “Em todo caso, volví a la alcoba nupcial, introdujo un pie en la alcoba y el outro fuera, y fue en esa postura como dejó caer un *sitr* (cortina) entre él y yo, y la aleya del *hijab* descendió en ese momento.” (Ibidem, p. 101)

Quando o Profeta baixou a cortina, pronunciou o que na classificação do texto corânico se converteu no Versículo 53, da Surata 33, o que para os especialistas, é o Versículo do Véu. São as palavras que Anas escutou o Profeta murmurar no momento que ele puxava a cortina entre ambos. Palavras que eram a mensagem inspirada por Deus ao Profeta, em uma situação concreta. É preciso lembrar que o Alcorão é um livro arraigado na vida cotidiana do Profeta e sua comunidade, muitas das falas do Profeta são uma resposta a situações determinadas. Os fundadores da ciência religiosa consideram, portanto, o versículo 53 da Surata 33, como base para a instituição do véu.

Outras passagens também fazem alusão ao uso de roupas que devem cobrir a mulher, como a Surata 24: “*An Nur*”, A luz⁷⁷:

Dize às fiéis que recatem os seus olhares, conservem os seus poderes e não mostrem os seus atrativos, além do que (normalmente) aparecem; que cubram o colo com véus e não mostrem os seus atrativos a não ser aos seus esposos, seus pais, seus sogros, seus filhos, seus enteados, seus irmãos, seus sobrinhos, às mulheres, suas servas, seus criados, livres das necessidades sexuais, ou às crianças que não discernem nudez das mulheres; que agitem os seus pés, para

⁷⁷ Neste versículo o tradutor faz duas notas, uma para dizer que os atrativos a que se refere o texto significa tanto a beleza natural quanto os ornamentos artificiais e outra dizendo que constitui um dos truques das mulheres espetaculosas ou não castas o ato de tilintarem os ornamentos dos tornozelos, para chamar a atenção sobre si.

que não chamem à atenção sobre seus atrativos ocultos. O fiéis, voltai-vos todos, arrependidos, a Deus, a fim de que vos salveis.

Todas as passagens do Alcorão que visam normatizar a convivência entre homens e mulheres, valorizando o recato e o pudor, foram aos poucos consumando o fato de uma divisão do espaço muçulmano.

Mernissi (Ibidem) aponta ainda que o conceito de *hijab*, véu, é tridimensional. A primeira dimensão é visual: subtrair o olhar. A raiz do verbo *hayaba* quer dizer esconder. A segunda é espacial: separar, marcar uma fronteira, estabelecer um limite. E, por último, a terceira é ética: trata do domínio do proibido. Este tem um caráter abstrato, um espaço oculto pelo véu é um espaço proibido. Além destes há outros sentidos para a palavra *hijab*: ocultar o poder, no caso de uma autoridade; ou o contrário, o *hijab* sufi que impede o conhecimento do divino, há ainda o uso anatômico da palavra *hijab*, tudo que separa e protege é um *hijab*, como: sobrancelhas, diafragma, hímen.

Na tradição islâmica assume-se que a mulher seja ativa sexualmente, ao contrário da visão ocidental cristã, que propõe um ideal de mulher sexualmente menos ativa do que os homens. A frase atribuída a Ali ibn Taleb, marido de Fátima, filha de Maomé e fundador da vertente xiita do Islã, demonstra bem isso: “Deus todo Poderoso criou o desejo em dez partes; então deu nove partes às mulheres e uma aos homens”. Parece que essa noção de lascívia considerada inerente à mulher deve ser controlada. Mas o Islã também é uma das poucas religiões que incluem o sexo entre as recompensas da vida depois da morte – pelo menos para os homens. As mulheres ainda que não tendo essa recompensa, devem ser plenamente satisfeitas na terra. Para o Profeta, o casamento deve ser desfrutado pelo casal, homem e mulher. Ele encorajava os jogos sexuais (somente fazer sexo em pé ou com a cabeça voltada para Meca são proibidos) e possibilitou à mulher iniciar um divórcio alegando a incapacidade do marido em manter relações sexuais com ela.

De qualquer forma, o conceito de *hijab* é um dos conceitos-chave do Islã. Num período agitado do início do Islã o Profeta profere versos que determinaram a religião islâmica, introduzindo uma ruptura do espaço, como uma separação do público e do privado, ou do profano e do sagrado, que no final orienta uma divisão dos sexos: o véu que desceu do céu vai cobrir a mulher e separá-la dos homens.

Em estudos mais focais, Webster (1984) constatou a segregação que sofriam as mulheres árabes em sua vida cotidiana quando se introduziam no espaço público masculino. Elas eram obrigadas a vestir o véu para garantir que não haveria distorção desse espaço pela

sua presença. A autora começa a pensar que o uso do véu pode derivar diferentes leituras, seu uso classifica o *status* social, a dependência feminina do marido, atitude frente à divisão do trabalho ou também a opção moral frente a uma realidade ambígua. As mudanças repentinas, por exemplo, que muitos grupos vivem ao passar do mundo rural para o mundo urbano, globalizado, fazem com que o uso do véu represente não só uma atitude frente o mundo do qual não se quer sair, revelando também uma postura crítica frente a um outro mundo no qual não se quer entrar. Abu-Lughod (2002) em interessante artigo questiona:

Do muslim women really need saving? A autora afirma que: “not only are there many forms of covering, which themselves have different meanings in the communities in which they are used, but also veiling itself must not be confused with, or made to stand for, lack of agency” (Ibidem, p. 786)

Traz como exemplo seu estudo na comunidade beduína no Egito, onde o fato das mulheres cobrirem o rosto com o véu negro quando estão na frente de um homem mais velho e respeitado é uma atitude voluntária das mulheres relacionado com a moral e a honra do grupo, é ela quem decide diante de quem vai cobrir-se com o véu.

Kasriel (1989), em trabalho realizado na comunidade do Atlas do Marrocos, propôs o véu como um meio de expressão para as mulheres que dispõem de poucas oportunidades para comunicar-se. O vestido comprido e o véu podem perder seu conteúdo (significado) para funcionar como forma (significante). Verificou-se que no local de estudo a forma de vestir das mulheres proporcionara uma imagem tradicional a uma sociedade que já havia se transformado. Bourdieu (1972) já relatava que enquanto no contexto urbano, o espaço masculino e feminino interferem na questão do isolamento e do véu, assegurando a proteção da intimidade, para o povo de Kabila o uso do véu é tradicionalmente desconhecido.

Kiliçbay & Binark (2002) demarcam três contextos nos quais o uso do véu é discutido. Um deles indica um significado primário, baseado nos princípios do Islã, com referência ao Alcorão, como um sentido divino do pensamento islâmico e a na Sunna, através dos *hadithes*, as fontes secundárias contendo comentários sobre a vida do Profeta. Nestas fontes, é sugerida a necessidade das mulheres se cobrirem protegendo-se da presença masculina, ou seja, como um símbolo de aderência à fé e à crença islâmica.

Um segundo contexto vai ressaltar que a prática do véu é considerada um poder simbólico do chamado Islã político, representado na esfera pública através da idealização da mulher coberta. De acordo com intelectuais islâmicos, a questão de identificação com o Ocidente ou o Islã está ligada de perto à questão do véu. Eles argumentam que a decisão da mulher hoje, em usar ou não o véu, não está somente associada a uma forma de vestir-se, mas sim em estar se posicionando em um dos dois mundos possíveis: o Ocidente ou o Islã. A obrigação do uso do véu neste contexto é tido como o verdadeiro caminho de praticar o Islã na vida diária, fazendo uma opção que, ao final, é ideológica. Este segundo significado do Islã é mais visto em áreas urbanas em contraste com o primeiro.

Por fim, os autores chamam a atenção para um novo significado atribuído para a prática do uso do véu, na articulação da prática da religião com a cultura de consumo. Na Turquia, onde foi realizado o estudo, especialmente, no início da década de 90, houve uma “moda do véu” como resultado deste processo de articulação: “The practice of veiling is inseparable from consumption, commodity, even pleasure patterns, and is stimulated by global and local trends of the market economy. (Ibidem, p. 499).

Os autores analisaram revistas dedicadas ao público feminino que exibiam com maestria os mais variados modelos de vestimentas nas quais o véu, mais do que um acessório era parte integrante do visual. O uso dado às roupas era dos mais variados, atendendo a todos os tipos de mulheres (ou consumidoras): donas de casa, executivas, jovens ou senhoras. Para o uso no cotidiano, as túnicas compridas não apresentavam muitos detalhes, os tecidos eram mais discretos, e o véu aparecia em tons que combinavam com o visual. Roupas consideradas adequadas para executivas e profissionais liberais eram vistas com modelos portando celulares e pastas de couro. Apareciam também as vestimentas usadas para jantares e festas à noite, em que as modelos apresentavam roupas de cor escura, preferencialmente preto com detalhes em dourado, os tecidos eram finos, e os véus faziam alusão aos modelos das odaliscas, ainda que mais discretos.⁷⁸

Olmo (2001) analisando o véu na Espanha, que vem sendo usado tanto pelas imigrantes como pelas espanholas convertidas, propõe esse adorno como um símbolo que marca uma fronteira simbólica, aliás uma fronteira em quatro níveis: temporal (no caso de

⁷⁸ Quando estive no Marrocos, certo dia, sentada na praça da mesquita central de Marrakech, vi uma mulher coberta dos pés à cabeça, toda em negro, inclusive usando luvas. Minha amiga marroquina, ao meu lado, comentou: “isso é moda agora, imagine só. Se ela quer ficar assim coberta, tudo bem, problema é dela”. A questão é ela não passou despercebida, era realmente um modelo pouco conhecido naquele país. Ela também chamou minha atenção para a forma como os lenços são amarrados na cabeça: há o estilo tradicionalmente usado pelas marroquinas e há um estilo usado no Oriente Médio e atualmente bastante divulgado no mundo islâmico.

espanholas que se converteram marcando um antes e um depois, espacial (separação de espaços público e privado), sexual (comportamento social que distingue homens e mulheres) e de grupo ou étnica (símbolo a partir do qual se distingue a categoria nós e a categoria outros.)

Parte-se do pressuposto que o véu tem se convertido ao longo do tempo em um símbolo que pode inicialmente ser entendido a partir de duas óticas gerais. Numa delas, afirma-se que o uso do véu, não importa o lugar e nem quando, evoca a dominação masculina, um símbolo visível de uma situação considerada de dependência da mulher e que precisa ser transformada. Na outra vertente, leva-se em consideração que o véu é um símbolo que carrega muitos outros significados e muitos outros símbolos. Especialmente Kasriel (1989), Olmo (2001) e Kiliçbay & Binark (2002) têm mostrado que o véu aciona várias representações. Representa de forma *sui generis*, um interessante jogo de expressões individuais e coletivas: um jogo de estratégias contidas numa realidade social específica. Sob esta última perspectiva, convém analisar o uso do véu na comunidade árabe muçulmana de Florianópolis.

A repercussão mundial de 11 de setembro, a veiculação em cadeia nacional da telenovela O Clone e a vinda de um líder religioso para dirigir a mesquita formam o que denominei os três grandes eventos, que de forma intrinsecamente articulada, repercutiram na vida da comunidade árabe em Florianópolis, transformando-a. Particularmente o uso do véu foi a peça mais importante nesta nova definição do grupo.

6.2.2 As mulheres e o uso (ou usos) do véu em Florianópolis

As falas das mulheres da comunidade sobre o véu caracterizam-se por se referir a dois momentos vividos pela comunidade. Se num primeiro momento as mulheres não usavam o véu, as falas são direcionadas para justificar o fato de que poucas mulheres usavam o véu. Isso ocorreu até o ano de 2001. Com o uso do véu tornando-se mais e mais freqüente entre as mulheres, de todas as idades, as falas modificam-se, agora, para explicar o seu uso.

Diante da constatação inicial de que em Florianópolis, nem todas as mulheres usavam o véu, ou melhor, poucas o faziam, o que mais se escutava era: “O uso do véu não é obrigatório”. Esta afirmação encerra vários sentidos.

O primeiro sentido diz respeito ao uso do véu enquanto pertencente à categoria “costumes”. Tanto no Líbano como na Palestina e na Jordânia, há mulheres que usam o véu e outras que não o fazem, famílias em que o uso é mais ou menos recorrente e até mesmo dentro

de cada família, algumas usam e outras não. As mulheres faziam questão de dizer como era na sua família nos países de origem, quem usava e quem não usava, famílias que mantinham ou não o “costume” de usar o véu. Ficou evidente pelos registros de casamento em fotos ou vídeos, realizados no Líbano ou Jordânia, que o véu não é um vestuário usado por absolutamente todas as mulheres.

Em segundo lugar, as mulheres, ao fazerem a afirmação: “o uso do véu não é obrigatório”, estavam se referindo à sua interpretação do Alcorão. Nesta visão, usar o véu diariamente deve ser fruto de uma atitude de respeito aos mandamentos de Deus. Não pode ser uma imposição de pais ou marido, ainda que esteja ditada pelo próprio Alcorão. O uso por imposição contraria, segundo as mulheres, o princípio básico do islã, a submissão voluntária a Deus.⁷⁹

Todas as mulheres entrevistadas foram unânimes em afirmar que os países que reprimem as mulheres, obrigando-as entre outras coisas a cobrir-se inteiramente ou a usar o véu, não são países que seguem de fato o Alcorão. Ao estilo de muitas feministas do mundo árabe, adotam a posição de ressaltar os avanços que o Islã concedeu às mulheres da Península Arábica na época do Profeta, dando à mulher direitos nunca antes atingidos: como direito à individualidade, educação e instrução, direito de contratar e de se divorciar.

Em textos produzidos por mulheres muçulmanas, como os encontrados no *site* da Sociedade Beneficente Muçulmana de São Paulo, é destacada a diferença entre a crença, conforme revelada no Alcorão, e a prática de algumas sociedades que são consideradas como “supostamente islâmicas”, pois atendem a interesses específicos e não representam “o verdadeiro sentido do islã”. Esta concepção do uso do véu pode ser observada no seguinte episódio: “Quando uma garota de 12 anos começou a usar o véu fiz um pequeno comentário com sua tia (uma moça jovem que também usava véu) salientando a atitude da menina. Para minha surpresa, a tia respondeu: ‘pois é, coitadinha! Que coisa, tão novinha!’ A princípio não entendi porque o fato da menina ter decidido usar véu pudesse ser encarado com tanto pesar. O almejado não é o uso do véu?”

Assim ficou claro que, mesmo sendo uma obrigação, uma lei do Alcorão deve ser cumprida com total desprendimento e livre arbítrio. A preocupação desta tia evidencia o fato da menina que, por ser muito jovem, talvez não compreenda as implicações do uso do véu e teme que possa ser um momento passageiro, ou, a pior das hipóteses, esteja sob

⁷⁹ Islã, do árabe *islam*, significa “submissão absoluta do ser diante de Deus”. O fiel islâmico, ou muçulmano, é todo aquele que proclama sua devoção total a Deus

influência de outras pessoas (pais, demais jovens da comunidade), e não fruto de uma profunda convicção pessoal. Portanto, o uso do véu era nessa época entendido como um ato *Sunna*: desejável e recomendado pelo Alcorão, porém jamais decorrente de um ato autoritário.

Outras falas explicam o porquê do não uso do véu entre as mulheres e revelam a condição imigrantes, num contexto específico, o Brasil. Uma mulher palestina, por volta dos 40 anos, dizia:

Minha mãe, minhas tias sempre usaram o véu. Eu não, porque vivi desde pequena no Brasil. O véu é usado para que a mulher não se exponha aos olhos dos outros, mas creio que aqui usar o véu chama mais atenção do que não usar”. Se originariamente o véu foi concebido para separar espaços e domínios, masculino e feminino e resguardar a mulher de outros homens, usá-lo em terras tropicais, como o Brasil, aconteceria exatamente o contrário: “creio que aqui usar o véu chama mais atenção do que não usar.

A religião islâmica, pouco conhecida no Brasil, e a pouca visibilidade da comunidade árabe muçulmana faziam com que a exposição do véu tornasse o seu uso muito próximo ao exótico, despertando olhares e comentários. O objetivo de vestir-se discretamente e passar despercebida estaria aqui totalmente invertido. Para aquelas que estudavam na universidade era difícil assumir o uso do véu, pois chamariam muita atenção num contexto onde ninguém usa. Diferentemente do que acontece em países europeus, com uma tradição maior em receber imigrantes muçulmanos vindos da Turquia, Marrocos ou Argélia, aqui o véu causava estranheza e um certo desconhecimento (antes dos atentados à Nova York , em 11 de setembro de 2001).

O Brasil da imigração, da virada do final do século XIX e início do século XX, convivia com grupos de imigrantes oriundos de várias partes da Europa. Cada grupo para se manter, aqui se estabelecer e “fazer a América”, utilizava estratégias, negociando as relações com a população local e com demais grupos de imigrantes. Estas negociações de identidade (LESSER, 1999) estiveram aliadas às políticas que se fizeram presentes na construção do que se convencionou chamar de identidade brasileira. Seguindo a esteira dos primeiros períodos das imigrações, a imigração mais recente, como o caso da árabe de religião muçulmana, também se esforçou para “integrar-se” à sociedade hospedeira. Neste momento, o desejo mesmo era “não chamar a atenção”. Não queriam ser reconhecidos pela diferença, mas sim pelos elementos integradores: aprenderam a língua portuguesa e mantiveram relações de amizade com a população local, embora mantivessem o uso da língua árabe e as práticas religiosas no espaço privado.

“Não chamar a atenção” sobre as mulheres, significava não chamar a atenção para o grupo, para a comunidade. Não havia a intenção de marcar uma diferença étnica ou religiosa. Agindo desta forma, permaneciam sem serem reconhecidos e eram inclusive confundidos com os demais imigrantes árabes de religião cristã, bem conhecidos pela população local, uma imigração mais antiga e mais numerosa.

Interessante destacar que, ao contrário das mulheres árabes muçulmanas, as mulheres brasileiras que se converteram neste período passaram a usar imediatamente o véu, no caso chamar a atenção pelo uso do véu revelava sua nova opção religiosa.⁸⁰

Após os atentados de 11 de setembro de 2001, as mulheres iniciaram de forma coletiva o uso do véu. As falas que explicavam seu uso eram todas unânimes quanto à motivação de ordem religiosa. A decisão em usar o véu deve ser fruto de uma convicção religiosa, externalizada verbalmente como um desejo que sempre existiu: “eu sempre quis usar o véu”, “eu queria usar, era um desejo”, dizem as mulheres.

A postura das mulheres foi se construindo de forma e enquadrar-se dentro de um perfil, o recato, pregado pelo Alcorão. Sempre que estiverem no espaço público ou na presença de pessoas que não marido, filhos, ou sogro, o uso do véu se faz necessário. Os cabelos, em geral longos, são cuidadosamente amarrados atrás da cabeça e envoltos por véus de seda ou tecido delicado, em cores suaves e discretas. Há diferentes formas de amarrar o véu, atrás da nuca ou na frente, unidas as pontas do tecido com um grampo especial. O vestuário adota uma postura de recato, as roupas nunca mostram o colo, braços ou pernas. Em geral, usam blusas com mangas longas e calças compridas. Para o momento de oração na mesquita, mesmo estando com véu e roupas fechadas, coloca-se outro véu mais comprido além de uma saia longa, por cima da roupa que se está usando. O véu inteiro cobre inclusive os punhos e as mãos, “é mais adequado para as orações”, dizem as mulheres.

Passar a usar o véu, segundo os relatos imigrantes de segunda geração exigiu não somente uma postura decidida frente ao uso, advindo de “um desejo” mas foi precedido de um período de preparação. Uma jovem, filha de palestinos, estava noiva e não usava véu. Ela dizia: “Eu vou usar, depois de casar, estou me preparando”. A família do noivo notou que ela não usava o véu, mas o noivo teria dito que não tinha problema porque sabia que um dia ela iria usar o véu.

A preparação de que falava essa jovem foi um tema recorrente em todas as falas das mulheres que passaram a usar o véu a partir do ano de 2001.

⁸⁰ Olmo (2001), também observou este fato entre as espanholas que se convertiam. O véu como um marcador de fronteiras, no caso, temporal, porque marca um antes e um depois da conversão.

Para algumas mulheres, um evento repentino também pode ser um motivo para a decisão de usar o véu. A filha de palestinos S. relata que após quase sofrer um acidente, pensou: “E se eu morresse agora eu iria para o Paraíso? O que está faltando? Usar o véu!” A partir desse dia ela passou a usar o véu. O evento de morte entre uma das jovens da comunidade também motivou algumas a usar o véu, em atitude de respeito e homenagem.

A experiência das viagens constantes ao país de origem proporciona um convívio e uma aprendizagem maior dos “costumes” e da “religião”, como já citado anteriormente. No caso do véu, a convivência em um local onde muitas mulheres usam o véu reforça entre as mais jovens o seu uso. Para as nascidas no Brasil, filhas de palestinos que foram estudar na Jordânia, a experiência de usar o véu nesse país foi fundamental, visto que aqui não o faziam. O uso do véu na Jordânia ou no Líbano é marcado como uma das estratégias de aproximação da vida local em um país estrangeiro. Foi considerado útil para sentirem-se seguras e protegidas, o véu lhes dava “passe livre” para locomoverem-se sozinhas. Como disse S. que morou na Jordânia para cursar a universidade: “Lá o véu te dá segurança, você sabe que pode andar na rua sozinha que nada vai acontecer”.

Ao chegarem ao Brasil essas jovens passaram por um momento de questionamento: continuar a usar o véu ou tirá-lo? Todas seguiram usando. A chegada de libanesas e palestinas usando o véu também contribuiu para reforçar o uso do véu tanto entre as jovens brasileiras, quanto àquelas imigrantes que não usavam o véu na terra de origem.

Analisando todos os relatos, é possível perceber que a decisão do uso do véu envolveu três aspectos principais:

a) religioso: usar o véu significa para elas celebrar um ato de fé, carregar um símbolo, que a rigor não poderá ser mais retirado.

b) contextual: para as mulheres, os acontecimentos mundiais como o 11 de setembro, ou demais atentados terroristas em vários países, foram disseminando uma visão negativa tanto da religião islâmica quanto dos povos que a praticam. As expressões que associam diretamente o Islã a atos terroristas e suicidas são comuns na mídia. O uso do véu foi a forma encontrada para reafirmar uma etnicidade frente ao exterior que se configurava hostil e preconceituoso.

c) social: a decisão do uso do véu será observada por todos, familiares, comunidade árabe local bem como pelas demais pessoas fora de seu entorno religioso ou familiar, o que implica uma postura firme frente a decisão do uso do véu. As jovens consideram que devem estar bem preparadas para comentários de todos os tipos, desde os

encorajadores até os questionadores ou mesmo jocosos. Sob o ponto de vista social, o uso do véu também reafirma a etnicidade no exterior e interior do grupo étnico.

A crença ocidental de que o véu é um símbolo da dominação masculina não passa despercebida para as mulheres, e além de confirmar o véu para impedir uma possível transgressão, invertem o sentido, apropriando-se do uso do véu que ao esconder a mulher dos olhares dos outros, desvela a mulher para o olhar do seu marido, despertando o desejo e a sensualidade. Destaco um pequeno trecho de uma entrevista em que, o assunto principal foi o uso do véu.

N.: - “Tem um princípio assim de que não é questão... às vezes eles vêm essa parte (o véu) como uma questão de submissão. Mas é adultério, é pecado. Então se você anda de uma maneira provocante na rua, se você induz as pessoas a te desejarem, isso já é uma forma de adultério”.

A.: - “Aí se cobre, tem que se cobrir. Não sei se vocês concordam comigo, mas eu digo o seguinte: a mulher muçulmana tem uma diferença grande da mulher ocidental. Eu cheguei a essa conclusão, ninguém falou comigo. A mulher muçulmana se embeleza dentro de casa, porque ela tem que mostrar a beleza para o marido. A mulher ocidental não. A única pessoa interessada na sua beleza é o seu marido”.

As mulheres enfatizam que a motivação principal para o uso do véu após 2001 aconteceu principalmente fruto da externalização da fé, um desejo de tornar-se visível através de um símbolo religioso. Contribuíram para esta postura, os eventos de 11 setembro, as normatizações lançadas pelo *sheikh*, enfim um contexto em que se tornou propício o uso do véu.

6.3 USANDO O VÉU – (DES) COBRINDO A COMUNIDADE ÁRABE

Por mais que as mulheres da comunidade sustentem que o desejo de usar o véu é uma forma de mostrar sua opção religiosa e individual, existe atualmente no Brasil e no contexto local um momento apropriado para seu uso, fruto de transformações locais e mundiais.

O uso do véu para a maioria das mulheres, imigrantes de segunda geração, está sendo uma experiência recente. Em um dos retiros já comentados, uma jovem contou para o

sheikh que passou a usar o véu e que foi plenamente respeitada pelos jovens brasileiros companheiros de escola, mas que teve algumas reações por parte dos jovens árabes. O *sheikh* então deu um discurso inflamado no sentido de que os jovens árabes devem ser os primeiros a apoiar e valorizar a atitude de suas irmãs. A experiência também é nova para a comunidade local, embora agora veja com mais naturalidade as mulheres cobertas que caminham pelo centro da cidade.

Ao contrário das mulheres ocidentais que percebem o véu como um símbolo de repressão, as mulheres islâmicas vêem o véu em primeiro lugar como símbolo de uma fé. Se no Líbano ou na Jordânia o véu sugere um princípio de igualdade e segurança entre as mulheres que são assim preservadas de verem seus corpos serem transformados em puros objetos de desejo, de consumo e de instintos masculinos, em terras brasileiras o motivo primeiro é a externalização de uma fé, demonstração de uma diferença. O relato de uma jovem é emblemático e reiterado por várias delas: “Usando o véu, todo mundo percebe que eu sou diferente, assim eu posso demonstrar a minha fé”. Poder-se-ia dizer: “usando o véu”, todos da população local percebem que há um grupo “diferente”, assim a comunidade “demonstra sua religião mas também sua origem étnica”.



Imigrante palestina de segunda geração

Partilho da afirmação de que há vários significados e sentidos para o uso do véu, envolvendo uma multiplicidade de olhares. O uso do véu pelas mulheres árabes muçulmanas em Florianópolis está associado à demarcação de uma fronteira simbólica que é temporal, espacial, sexual e étnica, como propõe Olmo (2001).

Os contextos de usos do véu como referência ao Islã político ou de consumo como propõe Kiliçbay & Binark (2002), não estão até o momento em evidência na comunidade estudada, ainda que seja possível percebê-los timidamente em alguns aspectos. Quando as mulheres participam de passeatas como as organizadas em função da questão entre Israel e Palestina (setembro de 2000) ou sobre a guerra contra o Iraque (março de 2003), o véu tende a expressar um conteúdo político, é uma imagem carregada de sentido, um símbolo que comunica aos outros uma determinada visão de mundo. Nesses eventos, também os homens passam a usar o lenço típico dos palestinos. Quanto ao uso do véu motivado por um estilo de consumo, ditado pela moda, é mais perceptível nos países islâmicos, porém é possível perceber, numa observação mais cuidadosa, que o véu não é um pedaço de pano qualquer. Seu material é de um tecido fino, de cor única, ou levemente estampado, sempre discreto e combinando com a roupa que se está usando. Além disso há vários estilos de amarrá-lo, deixando mais solto ou mais preso ao pescoço. Há, portanto, uma forma não tão casual de cuidar da aparência. Por não existir em Florianópolis, lojas específicas, os lenços podem ser adquiridos em lojas comuns, mas são mais prestigiados os trazidos do Oriente, bem como os alfinetes para prender, não encontrados aqui, são trazidos de São Paulo ou do exterior.

O véu é um símbolo que estabelece fronteiras. O conteúdo desse símbolo e os campos que as fronteiras pretendem separar é que podem ser múltiplos. Em muitos países ocidentais movimentos feministas e de intelectuais de esquerda são categóricos na denúncia do véu como símbolo de opressão. Rial & Eckert (1992) analisam o famoso “caso do véu” que se desenrolou na França em 1989, quando um diretor de escola pública proibiu o ingresso na sala de aula de três meninas árabes muçulmanas por portarem o véu. O pai das meninas recorreu aos tribunais, e o Estado teve que tomar uma posição. Fica evidente no texto, que entre as muçulmanas há divergências a respeito do significado do véu e de que não concordam com a interpretação ocidental. As autoras trazem a contribuição de Jaqueline Costa-Lascoux (especialista em imigração na França), que distingue entre signo de pertencimento e signo de opressão. Para ela, o véu e outros signos muçulmanos se recobrem de uma característica essencial: acentuar desigualdades entre homens e mulheres, pais e filhas, e são, portanto, signos de opressão.

Assumindo que o uso do véu compreende múltiplos sentidos e significados, entende-se que para as mulheres árabes muçulmanas em Florianópolis o uso do véu representa antes de tudo, ao contrário do que diz Costa-Lascoux, um signo de pertencimento, pois,

significa uma adesão, que permite identificar e distinguir pessoas e grupos de pessoas que exteriorizam determinadas idéias e tradições. Conforme Leydesdorff (2000, p. 80):

Desde já, as pessoas que lêem sobre as mulheres e o Islã aprenderão, com seus depoimentos, que usar um véu não é puramente um sinal de opressão, como alguns políticos ingênuos querem que acreditemos. E só pudemos aprender isto porque elas falaram, e porque nós as ouvimos.

Conforme os relatos das próprias mulheres que entrevistei, o véu estabelece sim uma diferença, a qual está sendo pretendida e almejada não só pelas mulheres, mas pela comunidade: diferença de pertença a um gênero, a uma religião e a uma etnicidade.

A diferença de gênero, assim entendida pelo Islã, prevê que homens e mulheres são iguais perante Deus, porém com direitos e deveres diferentes a cumprir. O texto corânico, ainda que permitindo uma grande variedade de interpretações impõe-se como um argumento divino, reforço de uma ordem social que privilegia a hierarquia nas relações entre os sexos.

A demarcação étnica, possível num determinado momento da conjuntura política internacional e nacional, expressa pelo uso do véu, permitiu ao grupo ressaltar ao Outro, uma religião e uma cultura diferenciados. A utilização do véu pela comunidade teve seu lugar marcado em determinado momento histórico; é como observou Kasriel (1989), uma estratégia contida numa realidade social específica. Essa realidade é permeada pela possibilidade existente desse grupo de imigrantes experimentar vivências transnacionais. Quando as jovens estudam em colégios ou de universidades nos países de origem, quando convivem com primos e primas “daqui” e de “lá”; quando muitas recriam aqui as festas de casamento ou noivado, baseados nos vídeos trazidos de outros casamentos, trazidos de lá; quando aprendem a dançar na casa das patrícias recém-chegadas; quando experimentam viver o *Ramadã* no Oriente Médio e voltam maravilhadas por que “lá é todo mundo”, são momentos possíveis para um grupo de imigrantes que estabelecem conexões transnacionais.

O uso do véu pelas mulheres, ao lado de outros elementos diacríticos já examinados em várias passagens deste trabalho, foi o símbolo por excelência escolhido pela comunidade para romper o silêncio e mostrar à população local a existência de uma comunidade étnica e religiosa diferenciada. Os homens poderiam ter sido o alvo desse descobrir, poderiam usar a barba como se usa no Oriente Médio, ou usar as túnicas, mas foram as mulheres com seus véus, as escolhidas como veiculadoras de uma mensagem: “estamos aqui”. Uma pequena comunidade árabe muçulmana em Florianópolis se faz presente

e se faz ouvir, a partir de um símbolo considerado em tantos outros pontos do mundo, como a expressão da dominação e do silêncio.

6.3.1 Definindo o processo de arabização: o étnico

O processo de arabização, vivido pelo grupo, em que pese ao discurso de dissociação entre “ser árabe” e “ser muçulmano”, vem aos poucos consolidando o grupo como comunidade étnica diferenciada, privilegiando elementos diacríticos importantes: a manutenção da identidade religiosa, profundamente arraigada num estilo árabe⁸¹, o reforço do uso da língua árabe e a preferência pelos casamentos endogâmicos.

Conforme Weber, as comunidades étnicas podem ser formas de organização eficientes para resistência ou conquista de espaços. A forma como a comunidade em Florianópolis vem se construindo, o foco de interesse, a sua postura frente ao Outro, o que privilegia e o que descarta, são questões que revelam um processo ao longo do tempo, em que a etnicidade pode ser vista como uma linguagem (CARNEIRO DA CUNHA, 1986).

O diálogo entre os membros do grupo com a população local, a escolha dos elementos diacríticos que são ampliados ou simplificados fazem parte de escolhas que o grupo faz quando adquire mais confiança e demonstra capacidade de interagir com a população do entorno, considerando os vários níveis dessas escolhas que são permeadas por fronteiras simbólicas, espaciais, religiosas, sociais e políticas. Tanto os imigrantes que chegaram primeiro quanto os mais atuais têm interagido com a população, gerando comentários como: “Acho que a experiência dos imigrantes é neste sentido, de que foram acolhidos, que têm espaço” (B., imigrante que vive há 20 anos no Brasil).

A experiência tem mostrado ao grupo que o fato de ser imigrante, considerar-se e ser considerado desta forma, traduz-se por diversas posturas que podem ser modificadas ao longo do tempo. Se num primeiro momento a estratégia foi vivenciar suas identidades étnicas e religiosas diferenciadas em ambiente mais privado e com pouca visibilidade, atualmente, devido ao contexto global, nacional e local, propiciam-se condições necessárias para externalizar uma reivindicação de cunho religioso e étnico.

O evento de 11 de setembro, entre outros efeitos contribuiu para que, o sentimento de “ser acolhido” da comunidade árabe, sempre registrado pela imprensa e repetido pelos imigrantes, fosse posto à prova. Inicialmente após as primeiras semanas, a população local se voltou para a comunidade árabe. As mulheres eram questionadas e apontadas na rua pelo uso do lenço, os jornalistas faziam suas entrevistas com os donos das

⁸¹ Uso termo estilo baseado no conceito de Royce (1982) por incluir a possibilidade de fazer escolhas e de poder estar sempre sendo repensado. Estilo envolve flexibilidade ao selecionar os símbolos que serão exibidos pelo grupo étnico. No caso em questão o estilo árabe é expresso pelo uso da língua árabe, pelas comemorações religiosas, pela maneira de dirigir o Centro Islâmico, forma de reunir-se, etc...

lojas na Rua Conselheiro Mafra e as crianças eram apontadas na escola como “primos” dos terroristas árabes.

No entanto, passado esse primeiro tempo de desconforto, a comunidade percebeu que tinha seu espaço e que, a não ser por muitas perguntas e algumas piadas maldosas, não houve enfrentamentos maiores. O processo de identificação étnica é favorecido quando há uma valorização positiva da comunidade de entorno. O saldo do 11 de setembro, reforçou a premissa de que “os brasileiros aceitam seus imigrantes” e “convivem bem com a diversidade religiosa”. Nas palavras de O. libanês:

E isso se comprova, que quanto mais tem essa tolerância, essa convivência pacífica entre as pessoas, as religiões, quanto menos tem conflito ou confusão ou qualquer tipo de violência um grupo contra outro. Aqui até hoje os muçulmanos vivem há mais de um século e nunca houve, que tem um registro de uma violência praticada da parte dos muçulmanos contra não-muçulmanos ou vice-versa. O que pode ter são registros de casos isolados de violência ou outra natureza. Às vezes assalto, às vezes drogas, uma coisa desse tipo. Mas não um atentado contra a entidade religiosa ou uma mesquita ou vice-versa, que os muçulmanos ataquem uma igreja uma coisa assim, tanto contra cristãos quanto judeus. Eles convivem aqui, praticam seus trabalhos. Até uma coisa assim eu acho diferente dos outros países, árabes e judeus aqui, convivem mais do que em outro país. Tem comércio entre eles, negócios entre eles.

Justamente quando a população local volta seus olhos para a mesquita, a comunidade árabe passa a fazer desse o seu espaço. A mesquita torna-se um ponto de referência do grupo. Inúmeras entrevistas foram realizadas nela, algumas nas casas e pouquíssimas no ambiente de trabalho, revelando a importância da mesquita enquanto espaço privilegiado e a intenção clara do grupo em demarcar o seu lugar de referência.

Esse novo perfil do papel da mesquita, da consolidação do grupo frente aos Outros, marcando fronteiras internas e externas, foram se dando simultaneamente, construindo-se a partir dos eventos mundiais, como o 11 de setembro, a veiculação da novela O Clone e a formalização de uma liderança religiosa.

O novo encaminhamento revela mudanças não só externas e visíveis como o uso do lenço, a mesquita sendo um espaço onde se recebe visitas ilustres, como deputados e embaixadores, mas também internas e mais sutis. Se antes a renovação da diretoria do Centro Islâmico era um problema, com poucas pessoas querendo assumir compromissos, no momento posterior há disputas pelos cargos.

Neste sentido não é só um desejo de que os filhos estudem o árabe como uma tradição ou para melhor entender o Alcorão, mas também porque é o veículo de um sentimento de pertença. Vale registrar que os imigrantes árabes de religião cristã praticamente

não preservaram a língua de origem, sendo um diferencial com a comunidade muçulmana, que tem dado um peso especial à questão da língua. Como aqui nunca vingou a criação de clubes ou associações árabes⁸², a mesquita por um lado e o comitê de apoio à causa palestina por outro passam a dar visibilidade ao grupo, numa concretização da reafirmação étnica.

Os estudos sobre etnicidade apontam que o realce de elementos étnicos podem ser vistos como uma “resposta politicamente correta” às transformações dos Estados Coloniais europeus e às correntes migratórias de populações de terceiro mundo para a Europa e Estado Unidos. Etnicidade tornou-se um conceito chave na análise e estudos com populações de imigrantes. Teorias sociais clássicas haviam prognosticado o esfacelamento das comunidades e culturas “tradicionais” ante as forças da modernização. Entretanto, a partir da década de 60, a ascensão dos movimentos étnicos por todo o mundo demonstrou uma inesperada persistência e vitalidade da etnicidade como fonte de identidade e solidariedade de grupo.

As contribuições de Barth (1998) foram fundamentais para o entendimento do fenômeno étnico a partir de uma ótica interacionista, afirmando o caráter organizacional dos grupos étnicos. O autor sintetiza os principais aspectos que definem grupo étnico: são grupos que se auto-perpetuam biologicamente; compartilham valores culturais básicos que se manifestam em formas culturais definidas como o parentesco, língua, religião, etc.; formam um grupo que se integre em uma rede de comunicação e interação, e os membros do grupo se identificam e são identificados por “outros” como pertencentes a uma categoria específica de interação.

A etnicidade, de acordo com Barth é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta e que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores. Poutignat & Streiff-Fenart (1998) apontam as questões-chave desta abordagem: atribuição categorial, dicomitização Nós-Eles, a crença comum e o realce de certos traços étnicos, que serão examinados à luz das observações realizadas com a comunidade árabe muçulmana em Florianópolis.

Quanto à questão da atribuição, pôde ser visto como os árabes em geral eram denominados no início do movimento imigratório ao Brasil: como turcos, em função da dominação do Império Turco-Otomano nas regiões do Oriente Médio. Essa denominação vai

⁸² Este é um fato constatado também para a imigração árabe cristã, ao contrário de outros locais onde a criação de associações, clubes, hospitais, foi intensa, como em São Paulo e Rio Grande do Sul. Ferreira (1999) constata entre seus entrevistados árabes cristãos em Florianópolis um certo sentimento de vergonha, alegando que Florianópolis não passava de um “arremedo de colônia”.

sendo modificada e negociada (LESSER,1999) aos poucos, em solo brasileiro, para sírio-libaneses e mais recentemente para a categoria genérica árabes. Muitos são os elementos e fatores que irão proporcionar e fomentar esta mudança que pretende inverter um estigma, transformar o negativo em positivo.

As exo e endodefinições não podem ser analisadas de forma separadas porque estão em uma relação de oposição dialética, são lutas simbólicas importantes em torno da denominação étnica e que são possíveis quando o grupo atinge certo nível de interação na sociedade receptora permitindo que avalie e manipule as significações locais.

Quando a comunidade árabe cristã, no início do século, em São Paulo, se esforçava para construir e solidificar a auto-denominação sírio-libanês, para os brasileiros eles não passavam de “turcos de prestação”. Aos poucos a população local vai percebendo, ainda que com certo ar de desconfiança, o sucesso econômico e social do grupo e revê seu olhar frente ao Outro. Para os imigrantes árabes de religião muçulmana, o atributo “turco” lhe foi também designado num primeiro momento. Mais tarde no entanto, a designação árabe foi sendo usada e mantida como endo e exodefinição. Os árabes optaram por não fazer referência a uma identidade nacional, como libanês ou sírio, e sim uma categoria racial e cultural, sentidos em que o termo árabe é empregado.

Embora seja comum a exodefinição apresentar caráter globalizante e freqüentemente apontar traços pejorativos, como a raça, rotulando grupos culturalmente diversos sob uma identificação comum, o termo árabe teve mais receptividade que o turco, é bem aceito pela comunidade que se identifica pelo termo e passa a usá-lo, em referência a todos que tenham sua origem em um país árabe. Uma vez que o termo turco ia contra todos os princípios de autonomia, o termo árabe, mesmo que genérico, tem sido acolhido pela comunidade, que encontra nesta definição uma forma de mostrar-se como coletividade, remetendo a uma origem e religião comum.

As particularidades de ser libanês ou palestino não são esquecidas, mas, no jogo de identidades, ou de múltiplas identidades, é possível fazer seu uso em momentos apropriados. No contexto mais individualizado, os membros da comunidade não deixam de chamar atenção para sua identidade nacional, de palestino ou libanês.⁸³ Em geral as primeiras palavras durante as entrevistas que realizei eram: “Sou palestino” ou “sou libanês”. Mais tarde constatava que poderiam ser naturalizados brasileiros ou até mesmo ser brasileiros por

⁸³ Ressalto que a identificação “jordânico” jamais aparece, ainda que muitos palestinos, tenham nascido na Jordânia.

nascimento, filhos de imigrantes. A identificação como palestino ou libanês é mantida e assegurada, apesar da assunção de outras identidades, como a brasileira. U. palestino comenta:

Hoje sou cidadão naturalizado brasileiro por opção, sou brasileiro, mas de coração palestino. Ninguém esquece a terra natal. Palestina é a minha terra. É como você ser gaúcho e vir morar aqui em SC por mais que goste sempre vai se lembrar do lugar em que nasceu.

Ao mesmo tempo em que não se esquece a terra natal e considera-se sempre palestino, há o outro sentimento pelo país de acolhida. São as duplas lealdades, no dizer de Seiferth (2000). A naturalização tem sido uma opção bastante utilizada pelo grupo. Ela abarca vários sentidos. K, palestino afirma:

Naturalização faz com que tem vários sentidos. Primeiro você mora tanto tempo e você sente já um pouco brasileiro, embora que eu, ah, eu sou bastante brasileiro. Mas no começo a gente começa a sentir, eu sou brasileiro, eu preciso tanto servir quanto ser servido pelo país. Então pede a naturalização, principalmente quando o Brasil adotou o sistema de duas nacionalidades, aí triplicou o pedido de nacionalização. Antes não permitia, tu queria naturalizar, tudo bem, entregava o passaporte para o juiz, renunciava tua nacionalidade, para pegar. Era um movimento tímido na época, mas depois, aí tudo bem, acho que é humanamente mais certo.

W., outro imigrante pondera:

Eu na verdade agora eu tenho tempo aqui que eu estou vivendo no Brasil, a mesma idade que eu vivi no meu país. Sou naturalizado, sou casado com minha esposa, é daqui do Brasil, nascida aqui né. Ela, muçulmana, descendente de família muçulmana. Meus filhos nascidos aqui, eu tenho 4 filhos. Então sou brasileiro, me considero e por nacionalidade.

A naturalização tem sido uma opção interessante, além do sentimento de sentir-se útil e fazendo parte no país de acolhida, também pelo lado pragmático: importante pelas vantagens oferecidas, no que se refere às leis, legalização da situação no país, questão dos negócios e, sobretudo, pela facilidade para viajar para os países árabes.

Cláudia: - “E quanto às viagens”?

K. – “Volto sim, mas com passaporte brasileiro, porque com o passaporte jordaniano, palestino não tem condições, nem tinha antes e nem tinha agora”.

Cláudia: - “Optaram pela naturalização”?

K. – “Facilitou as viagens, porque o Brasil é pacífico, é bem visto no mundo todo. Eles sabiam que a gente não é brasileiro, tinha o nome ali, mas tu é, sob a sombra brasileira, o guarda chuva brasileiro, que te cuidava nas viagens. Até dentro de Israel a gente é considerado brasileiro e não como árabe”.

Para A. jordaniano, de pais palestinos, a situação dos palestinos naquele país é difícil e explica como a naturalização resolve uma série de problemas.

Se eu vou para Jordânia, com passaporte jordaniano porque na verdade sou filho de palestinos, nascido na Jordânia, o pessoal no aeroporto faz um monte de pergunta, não tem respeito pelos palestinos. No meu passaporte tem um P, que é de palestino. É, eu não tenho liberdade de visitar meu país. Assim com passaporte brasileiro eu posso entrar sem problemas, ninguém nunca me pergunta nada. É a liberdade.

Muitos dos imigrantes naturalizaram-se. A naturalização faz parte de um caminho considerado “natural”, entrar no Brasil, estabelecer-se e naturalizar-se. Desta forma, conseguem uma interação otimizada no país de acolhida e levam a vantagem de poder circular sem maiores problemas nos países árabes, principalmente na Palestina, onde muitos palestinos não têm permissão de retorno.

Esta naturalização e o “sentir-se bem”, não significam que o sentimento da alteridade não esteja presente, ao contrário, ele é fortemente mantido. O depoimento de N. palestina, e sua filha M, também palestina, exemplifica este sentimento, comum entre a comunidade árabe:

N: - “Tem bastante gente de fora, para esperar, para voltar pra Palestina. Dizem: esse aqui é nosso. Por exemplo a gente está aqui no Brasil, pode dizer que este aqui Brasil nosso? Não pode dizer isso”.

M.: - “Não podemos dizer Brasil é nosso! Como?”

N.: - “Nosso, nosso, deles, deles”.

M.: - “Nós estamos aqui no Brasil, temos que dar graças a Deus. E graças a Deus. Se a gente fosse um povo ruim nos teriam mandado, os brasileiros. Temos consciência de que o Brasil é nossa segunda pátria. Sentimos isso porque fomos bem acolhidos aqui no Brasil. Somos bem tratados aqui Cláudia. Não é porque estou na tua frente. Graças a Deus temos bons amigos, graças a Deus. E estamos bem. Até estamos naturalizados brasileiros. Eu, a minha mãe, meu pai, meu irmão”.

A noção de *ethnic boundary* formulada por Barth demonstrou que as identidades étnicas só se mobilizam com referência a uma alteridade e a etnicidade, implica a dicotomização Nós-Eles. As fronteiras étnicas desempenham um papel central.

A trajetória da comunidade tem indicado o quanto as fronteiras, no decorrer do tempo, podem manter-se, reforçar-se, apagar-se ou desaparecer. Se, no início da imigração muçulmana a Florianópolis, as fronteiras tendiam a ser estabelecidas de forma o menos evidente possível, numa opção pela invisibilidade, atualmente as fronteiras foram abertamente demarcadas e o contato com a população local se intensificou. A construção e a manutenção das fronteiras baseou-se na validação das distinções étnicas, mediadas pelas interações sociais. A partir do contato Nós- Eles, as fronteiras foram ampliadas.

As pressões internas e externas exercidas nas fronteiras podem ser

particularmente sensíveis, por exemplo, nas restrições aos casamentos mistos. A comunidade de fato tem restrito os casamentos mistos, optando claramente pelos casamentos endogâmicos. As regras islâmicas ajudam nesta manutenção, tendo em vista que um homem muçulmano pode casar-se com uma moça que não o seja, mas o oposto não é permitido.

Interessante constatar que a demarcação das fronteiras também ocorre internamente no grupo, na medida em que não há casamentos mistos, entre palestinos e libaneses.

Outra característica da identidade étnica é estar orientada para a busca de um passado comum, a crença na origem comum. Todas as dimensões que são acionadas para definir um grupo étnico, língua, território, religião, são pertinentes como recursos que podem se mobilizados para manter ou criar o mito da origem comum.

Em se tratando de comunidade de imigrantes, o território de origem constitui um recurso sempre disponível. Para os palestinos, povo em diáspora, esta noção é bem presente e fundamental. Afinal, todos se tornam irmãos, tios, enfim, parentes. Nas conversas cotidianas era muito comum que uma pessoa se referia a outra como primo ou tio, mais tarde se descobria que o parentesco não se verificava. A noção que era passada remete ao fato de que “estamos todos os dias juntos, então somos todos parentes”, ou então: “a gente chama tio, por respeito, era patrício”.

Percebe-se também que os grupos procuram um realce para que sua identidade étnica possa exprimir-se. A etnicidade pode ser realçada por meios de signos visíveis, comportamentais, vestuário. Para a comunidade em Florianópolis, a escolha de um detalhe étnico recaiu sobre um símbolo também religioso, no caso o véu das mulheres. O grupo, ao escolher um símbolo religioso e identificador do Islã, pretende estar coeso na sua distinção “costume” e “religião”, no entanto, reforça a junção dos termos, na medida em que para a população local, o véu aponta para o Islã e igualmente para a comunidade árabe.

Nota-se que os elementos de realce sempre são escolhidos e manipulados pelo grupo. Porque os homens não fizeram parte? Poderiam usar o cabelo e a barba ao estilo do usado nos países árabes, ou usar roupas ao estilo árabe, comuns em imigrantes que residem na Europa. O uso do véu pelas mulheres tem sido o símbolo por excelência para dar visibilidade ao grupo, ao mesmo tempo étnica e religiosa. É preciso levar em conta que o uso do véu também os distingue dos árabes cristãos que fazem arte do cenário local e nacional. Desta forma a demarcação como árabes muçulmanos, não só os diferencia em termos religiosos mas também de outro grupo, etnicamente próximo.

Tal postura se firma de forma simultânea com a retirada silenciosa de alguns

brasileiros e outros estrangeiros convertidos do espaço da mesquita. T. uma brasileira convertida comenta que o Islã que ela busca não está ali, que ela já vinha sentindo isso há algum tempo e que agora precisa de um tempo. O Islã na comunidade para ela é muito cultural, muito envolvido nas coisas da comunidade. O Islã que ela procura é mais calmo, mas sereno. Pergunto se seria mais individualizado, ela diz que sim e completa: “O grupo aqui vive como uma grande tribo, eles são árabes, e árabes vivem em tribo, eles aqui vivem como uma tribo”. Sua fala reporta a um estilo de viver em que a família extensa está bem presente. O conceito de família extensa é colocado em xeque quando houve a discussão na diretoria do Centro Islâmico em termos da forma de pagamento da contribuição mensal. Um muçulmano não-árabe membro da diretoria comenta:

Decidimos que o H. ia falar com os brasileiros para contribuir. Porque os donos de loja contribuem. Eles contribuem com 150, 200 reais, mas no estilo árabe, um contribui e tem uns 20 agregados. Uns 15 donos contribuía. A idéia era que cada um com mais de 18 anos iria contribuir com qualquer quantia. Isso chocou com o esquema tribal. Um paga e outros não, é o dono e seu agregados.

A questão da contribuição gerou polêmica na comunidade, inclusive com ameaça de se iniciar um conflito entre a diretoria, por enquanto prevalece o formato original, a contribuição é paga por um integrante de cada família, que o faz em nome daqueles que estão sob sua responsabilidade e os demais convertidos fazem sua contribuição individual com valores que assumem poder pagar.

P. outra brasileira convertida que participava do jantar após cinco dias do falecimento de uma jovem filha de palestinos, ao ver os homens todos numa sala e as mulheres em outra, comenta: “Isso não é islâmico, homens para um lado, mulheres para outro, é cultural, e o grupo nem percebe”.

O grupo aos poucos foi assumindo um posicionamento que deixava claro a afirmação identitária baseada na etnicidade e apoiada na religião, trazendo como consequência a retirada silenciosa dos brasileiros convertidos ao Islã.

CONCLUSÃO

Chegou o momento de expor o resultado da incursão ao universo estudado, trazendo à tona não só as certezas, mas também as dúvidas suscitadas. Neste sentido o texto etnográfico, como produto do campo e das relações nele vividas, pode ser, como aponta Silva (2000), menos o resultado “final” de uma pesquisa e mais um meio para a melhor compreensão dos valores do outro, interpretados por alguém que mantém sua subjetividade, por isso não é possível haver palavras finais, além das que são proferidas no infinito diálogo cultural.

Reconstruir a trajetória desta pesquisa com o grupo de imigrantes árabes de religião muçulmana na cidade de Florianópolis, exposto nas páginas precedentes, revela também uma trajetória da própria reflexão ao cotejar os aportes teóricos com as experiências e acontecimentos, os “dados” advindos do trabalho de campo, com toda a sorte de descobertas, esperas, intuições, paciência, persistência e possibilidades.

O caminho traçado inicialmente parte do pressuposto de que as sociedades atuais participam do fenômeno denominado modernidade, tornando possível o acesso a vários estilos de vida diferentes (GIDDENS, 1994). A migração, o movimento de pessoas de uma sociedade determinada para outra, é um dos fenômenos contemporâneos que possibilita presenciar esta vivência. A análise da dimensão cultural em que se baseiam os chamados estudos pós-modernos, ou pós-coloniais, considera os crescentes fluxos transnacionais de idéias, valores, pessoas e, muitas vezes, tendem a antever o “fim do Estado-Nação”, o alargamento das fronteiras, evocando a crise das identidades, ou então exaltando as identidades “híbridas”, “traduzidas” e “deslocadas” (HALL, 1998). Partindo dessas premissas e possibilidades de análise, foi-se ao encontro de um grupo de imigrantes árabes de religião muçulmana que estabelecia profundas conexões com a terra de origem. Seriam eles pessoas completamente “traduzidas”, estariam ocupando um “terceiro espaço”, como diz Bhaba (1998), seria possível percebê-los como comunidade transnacional?

Seguindo a proposta de Velho (1999), o grupo foi acompanhado para que pudesse compreender seus projetos e trajetórias dentro de um campo de possibilidades. Verifica-se que a comunidade árabe muçulmana em Florianópolis, com sua trajetória imigratória, nomeados seus membros em solo estrangeiro primeiramente como “turcos” e

atualmente como “árabes”, participam do contexto das sociedades brasileira e local, ocupam um espaço ao lado de outras levas de imigrantes, estabelecido mediante de um campo de negociação (LESSER, 1999). Inicialmente este grupo, que chegou na década de 60, procurou seguir os caminhos já consagrados pelos imigrantes árabes de religião cristã, instalados há mais tempo e já consagrados na atividade comercial. À sombra de seus conterrâneos já conhecidos e identificados pela historiografia e população local, que reconhecem um espaço árabe na cidade, optaram inicialmente por certa invisibilidade, não fazendo uso de nenhum tipo de sinal identitário, inclusive não assumindo sua singularidade religiosa no espaço público.

Com o advento de acontecimentos de repercussão mundiais, como o 11 de setembro, cujos impactos se fizeram presente, inaugurando um novo capítulo na história das relações entre os países ocidentais e não-ocidentais, associados a eventos de amplitudes nacional e local, este grupo de imigrantes passou aos poucos a trilhar outros caminhos. Identifica-se atualmente em curso um processo da afirmação identitária étnica que vem sendo reforçado com o passar do tempo. Se na década de 90 a fundação de uma sala de oração em Florianópolis foi acionada por não-árabes, e a vivência do Islã se baseava em pressupostos universalistas, na virada do século, a mesquita passou a ser uma referência para a comunidade árabe de religião muçulmana, que, apropriando-se deste espaço, insere-se nele com pressupostos étnicos. Ainda que o discurso do grupo seja a distinção entre “costumes” e “religião”, de fato vivem a justaposição do étnico (árabe) com o “religioso” (Islã), como uma “identidade axiomática”, para usar as palavras de Obeyesekere (1995).

A afirmação étnica está sendo vivenciada em três importantes áreas, denominadas aqui de cenários, nos quais privilegiadamente é possível perceber a concretização de laços identitários: o cenário religioso representado pela mesquita com suas normatizações reguladoras (institucionalização da língua árabe, estabelecimento de novas redes com outras comunidades muçulmanas do Brasil, separação entre os espaços femininos e masculinos e a obrigação do uso do véu em seu recinto), o cenário das relações familiares, com os casamentos realizados de forma endogâmica, em que a segunda geração permanece fortemente alicerçada no modelo de seus pais, resultando na busca das “noivas” e “noivos” nos países de origem, e o cenário das relações políticas, com a criação do Comitê Catarinense de Apoio ao Povo Palestino.

Os espaços dos cenários religioso e familiar são por ora aqueles que mais reforçam uma afirmação étnica e podem ser lidos dentro de um processo de “arabização”, o

qual foi impulsionado ou mesmo motivado a partir de eventos advindos da esfera global e local, configurados e redesenhados sob uma nova forma de relacionar-se no espaço social e simbólico da cidade. Continuar a investir nas viagens que tornam constante o ir e vir do grupo, seja sob a forma de visita, de retorno provisório, de um projeto construído no seio da família, reunindo novas possibilidades de interações matrimoniais entre os seus e aderindo com mais veemência a opção religiosa, tornando o Islã uma religião conhecida de todos e classificando a mesquita como um local expressivo da “comunidade árabe”; faz parte desse processo de “arabização”, cujo símbolo mais visível ao Outro é o uso do véu entre as mulheres.

O estudo do cotidiano das relações entre o grupo revela uma rígida separação entre os domínios masculinos e femininos. A separação de domínios que permeia a convivência e sinaliza todos os espaços públicos e privados e que merece um estudo mais aprofundado sob a ótica das relações de gênero, podem ser analisados sob uma ótica da dominação masculina (BOURDIEU, 2003), ao contrário do uso do véu, que vem sendo analisado como um facilitador do processo de comunicação do grupo, diretamente ligada aos contrastes com o Outro. Weber (1968) lembra que a etnicidade como crença subjetiva não é consequência de diferenças intransponíveis entre os grupos, mas de diferenças produzidas social e historicamente e, sobretudo, daquilo que é alçado como importante por meio do contraste e vivido como essencial. Tal concepção, aliada aos pressupostos colocados por Barth (1969), que privilegia os estudos das fronteiras simbólicas, permite afirmar que o uso do véu entre as mulheres árabes muçulmanas em Florianópolis é um símbolo de comunicação, interagindo no contexto local, abordado como consequência de uma série de inter-relações que envolvem o projeto subjetivo de assumir publicamente uma fé religiosa e um projeto coletivo de manifestar aos Outros uma religião minoritária no Brasil, vivida e experimentada por uma comunidade de imigrantes, inaugurando-se a partir daí uma visualização sobre esses imigrantes étnica e religiosamente diferenciados.

O processo de “arabização” pode ser reforçado e construído pela possibilidade que a comunidade árabe muçulmana experimenta de transitar entre dois ou mais lugares, mantendo uma interconectividade entre pólos aparentemente opostos ou concorrentes, como o local e o global, o que implica a justaposição de diferentes formas simbólicas e experiências ou práticas sociais (HANNERZ, 1996). Ou seja, através das inúmeras viagens e contatos que o grupo mantém com sua terra natal, é possível estabelecer uma série de projetos coletivos e individuais, vivendo a possibilidade de estar aqui, e em outro momento estar lá, e

concretizando ações do “lá no aqui”, características próprias de comunidades transnacionais, bem como cotejando as possibilidades advindas do campo de possibilidades do “aqui”.

Estas foram as bases para o processo de arabização que é construído cotidianamente, a partir dos inúmeros laços com o país de origem (conectados e mantidos) a fim de atualizar elementos importantes, como “família árabe”, “casamento árabe”, “religião islâmica”. Esse processo ao mesmo tempo ampliado por meio do diálogo com a população local, ora ampliando, ora reduzindo as fronteiras étnicas, na construção da afirmação identitária do grupo.

O processo de “arabização” é mais saliente nos cenários da vida religiosa e vida familiar enquanto que o menos permeável é o Comitê. Ainda que esteja atuando em prol ou defesa da “causa palestina”, (uma questão árabe), suas ações e princípios tendem a ser mais universalistas. O Comitê não pretende ser uma entidade de filiação étnica, mesmo que esta esteja presente, mas opta pelo critério de filiação, com noção de solidariedade, cidadania e com intensa participação de brasileiros.

Concordando com Hannerz (1996, p.100) ao dizer que: “Podemos assumir aqui a existência de algumas negociações cotidianas sobre significados, valores e formas simbólicas envolvendo as culturas de velhos e novos lugares, bem como as intensas experiências de descontinuidade e ruptura sofridas pelos migrantes. Tais negociações são afetadas pela implicação do *locus microcultural* que estes significados valores e símbolos podem sofrer quando associados às percepções dos participantes com indivíduos particulares, eventos e contextos”. Trazendo para este contexto, a comunidade árabe em seu diálogo intercultural, dentro do contexto local e nacional, com sua história da incorporação de imigrantes e da construção da nação brasileira, mantém a possibilidade de sentir-se palestino e brasileiro, sem o hífen (comum em tantas outras nações, como os EUA). Passado o período de nacionalização intensiva e avançando num processo de “revival cultural”, as populações que reivindicam sua etnia podem seguir abraçando duas ou mais.

Portanto para os imigrantes estudados, em que pese à ambigüidade de sua condição (RIBEIRO, 1999), presente e latente, podem fazer afirmações como: “eu me sinto palestino e brasileiro”, são as duplas lealdades de que fala Seyferth (1999). Ao contrário do que observaram Schiller & Fourn (2000), entre os haitianos que vivem nos Estados Unidos, que afirmam nunca deixarem de ser haitianos. A continuidade da identidade haitiana permanece mesmo depois da emigração, da adoção legal de uma outra nacionalidade, ou mesmo que tenham nascido nos EUA. Ainda assim acreditam que estão ligados ao Haiti e

preferem ser chamados de “haitianos” a “americanos” ou “haitianos-americanos”. Aqui, os imigrantes estudados são “libaneses/palestinos de coração brasileiro”.

BIBLIOGRAFIA

- ABU-LUGHOD, Lila. Do muslim women really need saving? Antropological reflections on cultural relativism and its others, **American Anthropologist**. 104 (3), 2002. p.783-790
- AGUADE, Jorge & ELYAACOUBI, M. **El dialecto de skura** (Marruecos). Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1995.
- AGUADE, Jorge & ELYAACOUBI, Mohammad. Sidi mhemmed u-ye'qub y sus descendientes. Estúdio preliminar de la tradición noral relativa a uma família marabutica em el sur de Marruecos, **Al-Qantara**, Madrid 1991, p.537-572.
- AIXELA, Yolanda. **Mujeres en Marruecos – análisis desde el parentesco y el gênero**. Barcelona, Bellaterra, 2000.
- ALVIM, Zuleika Maria F. O Brasil italiano (1880-1920). IN: FAUSTO, Boris (org). **Fazer a América**. São Paulo, EDUSP, 1999. p. 383-418.
- AMARAL, Marina. Um outro lado feminino, **Caros Amigos**, 1 (5), agoto, 1997. Casa amarela. P..14-20.
- APARICIO, Rosa et al. **Inmigrantes, integración, religiones, sociedad, cultura e inmigraciones**. Universidad Pontificia, Comilla, Madrid, 1999.
- APPADURAI, Arjun. Disjuncture and difference in the global cultural economy, **Public Culture**, (2),1990, p.1-24.
- ARBEX, José Jr. **Islã - um enigma de nossa época**. São Pauto, Moderna, 1996.
- AROUK, Ronaldo. Brasileiros na Guiana Francês: um grupo em via de integração? IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas.**, Brasília, CNPD, 2002.p.327-344.
- ASSIS, Gláucia de Oliveira. **Estar aqui, estar lá... uma cartografia da vida entre dois lugares**. Dissertação de Mestrado. UFSC, 1995.
- BAENINGER, Rosana & LEONCY, Carla. Perfil dos estrangeiros no Brasil, segundo autorizações de trabalho (ministério do trabalho e emprego) e registro de entradas e saídas da polícia federal (ministério da justiça). IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília, CNPD, 2001.p.187-242.

- BARRETO, Luiz Paulo Teles Ferreira. Considerações sobre a imigração no Brasil contemporâneo. IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília, CNPD, 2001.p.63-71.
- BASCH, Linda et al. **Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nations states**. Langhorne, PA. Gordon and Breach, 1997.
- BASSANEZI, Maria Silvia. Imigrações Internacionais no Brasil: um panorama histórico: IN: PATARRA, Neide Lopes (org). **Emigração e Imigração Internacionais no Brasil contemporâneo**. São Paulo, FNUAP, 1995, p.1-38.
- BASTANI, Tanus Jorge. Memórias de um Mascate. Rio de Janeiro, F. Briguiet & Comp, 1949.
- BELARBI, Aixa. Cuidados corporales femeninos: pulcritud o seducción IN: BELARBI, Aixa & MERNISSI, Fátima (org). **La mujer em la outra orilla**. Flor del viento, Barcelona, 1996.
- BERQUÓ, Elza. Prefácio IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília, CNPD, 2001.p.11-12.
- BEYER, Peter. Global migration and the selective reimagining of religions, horizontes antropológicos, **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, 4 (8), 1998, p.12-33.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte, UFMG. 1999.
- BILAC, Elizabeth Doria. Gênero, família e migrações internacionais. IN: PATARRA, Neide Lopes (org). **Emigração e Imigração Internacionais no Brasil contemporâneo**. São Paulo, FNUAP, 1995, p.67-77.
- BLANCO, Cristina. **Las migraciones contemporáneas**. Madrid, Alianza, 2000.
- BOGUS, Lúcia Maria. Migrantes brasileiros na Europa Ocidental: Uma abordagem preliminar. IN: PATARRA, Neide Lopes (org). **Emigração e Imigração Internacionais no Brasil contemporâneo**. São Paulo, FNUAP, 1995, p.111-121.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro, Bertrand, 2004.
- BOURGEAULT, Guy. Léspace public et la dimension politique de l'expression religieuse. IN: RENAUD, Jean et al. **Les relations ethniques en question**. Université de Montréal, 2002. p.213-227.
- BREDA DOS SANTOS, Norma. Dez anos no deserto: A participação brasileira na primeira missão de paz das Nações Unidas, IN: DUPAS, G. & VIGEVANI, T. **Israel-Palestina a construção da paz vista de uma perspectiva global**. São Paulo UNESP, 2002, p.263-286.

- BRENER, Jaime. **Ferida Aberta - O oriente médio e a nova ordem mundial**. São Paulo, Atual, 1993.
- BRITO, Fausto. Os povos em movimento: As migrações internacionais no desenvolvimento do capitalismo. IN: PATARRA, Neide Lopes (org). **Emigração e Imigração Internacionais no Brasil contemporâneo**. São Paulo, FNUAP, 1995, p.53-66.
- CABRAL, Oswaldo R. **História de Santa Catarina**. Florianópolis, Lunardelli, 4ª ed.1992.
- CANCLINI, Nestor CASTRO. **A globalização imaginada**. São Paulo, Iluminuras, 2003.
- CANCLINI, Nestor G. La globalización e interculturalidad narrada por los antropólogos. **Maguaré**, n.14, p.19-41,1999
- CAPINHA, Graça. A poesia do emigrantes portugueses no Brasil: ficções críveis no campo da (s) identidade (s). IN: FELDMAN-BIANCO, Bela & CAPINHA, Graça (org) **Identidades – estudos de cultura e poder**. São Paulo, Hucitec, 2000. p. 107-148.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil – mito, história, etnicidade**. São Paulo, Brasiliense,1986.
- CARVALHO, José Alberto Magno de et. Al. Estimativa dos saldos migratórios internacionais e do número de emigrantes internacionais das grandes regiões do Brasil- 1996/1991 e 1991/1996. IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília, CNPD, 2001. p. 243-252.
- CARVALHO, Liliane Edira Ferreira. Do balcão à mesa: imigrantes e descendentes de sírios e libaneses na construção de uma identidade na Grande Florianópolis (1910-1950). Dissertação de mestrado, UFSC, 2002.
- CASTLE, S. & KOSACK. **Immigrant workers and class structure in western Europe**. Londres, Oxford University Press, 1973.
- CASTRO, Mary Garcia & OLIVEIRA, Antonio Tadeu. Estrangeiros, naturalizados e brasileiros natos no mercado de trabalho: explorando o censo e PNDAS (1980-1998) e algumas leituras da mídia. IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília, CNPD, 2001.p.505-524
- CASTRO, Mary Garcia. Migrações internacionais e políticas algumas experiências internacionais. IN: CASTRO Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília, CNPD, 2001.p.15-32.
- CHEBEL, Malek. **Dictionnaire des symboles musulmans rires, mystique et civilization.-** Albin Michel, Paris, 1995.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica – antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro, UFRJ, 1998.

- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro, UFRJ, 1998.
- CONZEN, K et al. The invention of ethnicity: a perspective from the USA, **Journal of American History**, 1992.
- CORREA, Silvio Marcos de Souza. Identidade étnica em meio urbano, **Agora**, 7 (2) Santa Cruz do Sul UNISC, 2003, p.119-132.
- CORTES, Geraldo de Menezes. **Migração e colonização no Brasil**. Rio de Janeiro, José Olympio, 1958.
- COSTA, Sérgio & WERLE, Denílson Luis. Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil. IN: SCHERER-WARREN et al. **Cidadania e multiculturalismo: a teoria social no Brasil contemporâneo**. Lisboa, Sócios-UFSc, 2000. p. 82-116.
- COSTA, Sérgio. **Teoria Social, cosmopolitismo e as sociedades pós-nacionais**. IN: SCHERER-WARREN & FERREIRA, José Maria. (org), **Transformações sociais e dilemas da globalização: um diálogo Brasil/Portugal**. São Paulo, Cortez, 2002. p.23-46.
- COSTA, Sérgio.(a) **Etnicidade como identidade pós-nacional. O fim da ideologia da mestiçagem e a etnização das identidades políticas no Brasil**. Texto apresentado no VI Congresso Luso-Brasileiro de Ciências Sociais, Porto. Set. 2000.
- CREPEAU, François. Le contrôle des frontières: le risque d'une mise en cause de l'état de droit. IN: RENAUD, Jean et al. **Les relations ethniques en question**,. Université de Montréal, 2002. p.41-62.
- CUCHE, Denys. L'immigration libanaise au Pérou: une immigration ignorée. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, Musée de l'homme, 1997. p.172-199.
- DA MATTA, Roberto. **Relativizando uma introdução à Antropologia Social**. Petrópolis, Vozes, 1987.
- DANFORTH, Lorins. **The Macedonian conflict. Ethnia nationalism in a transnational world**. Princeton NJ, Princeton University Press. 1995.
- DELVAL, Raymond. **Les musulmans en Amérique Latine et Aux Caraïbes**. Paris, L'harmattan, 1992.
- DEMANT, Peter. O fracasso das negociações de paz Israel-Palestina. IN: DUPAS, G. & VIGEVANI, T. **Israel-Palestina a construção da paz vista de uma perspectiva global**. São Paulo UNESP, 2002: p.47-78.
- FALL, Khadiyatoulah. Tolérance et confrontation. IN: RENAUD, Jean et al. **Les relations ethniques en question**. Université de Montréal, 2002. p.271-281.

- FANON, Franc. **Sociología de una revolución**, México, ERA, 1966.
- FANTIN, Márcia. **Cidade dividida**. Florianópolis, Cidade Futura, 2000.
- FARIS, Antonio S. Michael. **Arabismo entre os africanos da Bahia**. Curitiba, Edição do Autor, 1968.
- FEATHERSTONE, Mike. Localismo, globalismo e identidade cultural. **Sociedade e Estado**, vol. XI, n.1, p.9-42, 1996.
- FELDAMAN-BIANCO. Entre a fortaleza da Europa e os laços afetivos da irmandade luso-brasileira: um drama familiar em um só ato. IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília, CNPD, 2001.p.151-177.
- FELDMAN-BIANCO, Bela & CAPINHA, Graça (org) **Identidades – estudos de cultura e poder**. São Paulo, Hucitec, 2000.
- FERREIRA, Liliane Edira. “Soldados da civilização”: os discursos dos intelectuais sírios e libaneses na construção de uma identidade no Brasil. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal de Santa Catarina, 1999.
- FONER, Nancy. What’s New about transnationalism? New York immigrant today and the turn on the century, **Diaspora** (3), 1997, p.355-375.
- FREITAS, Carlos Eduardo Soares de. Precarização do trabalho e estrangeiros no Brasil em um contexto neoliberal. IN: CASTRO, Mary CASTRO (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas.**, Brasília, CNPD, 2001.p.525- 544.
- FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. Brasília, Universidade de Brasília, 13ª ed. 1963.
- FRIEDMAN, Jonathan. Global crises, the struggle for cultural identity and intellectual porkbarreling: cosmopolitans versus locals, ethnics and nationals in an era of de-hegemonisation. IN: WERBNER, P & MODOOD, T. (org). **Debating Cultural Hybridity**,[s.d.]
- GALETTI, Roseli. Migrantes estrangeiros no centro de São Paulo: coreanos e bolivianos. IN: PATARRA, Neide Lopes (org). **Emigração e Imigração Internacionais no Brasil contemporâneo**. São Paulo, FNUAP, 1995, p.133-143.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.
- GEERTZ, Clifford. **Observando el Islam - el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia**. Barcelona, Paidós, 1994.
- GEERTZ, Clifford. Which way to Mecca?, **Review**, 50(10), 2003.
- GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo, UNESP, 1994.
- GILLIS, John. Memory and Identity: the history of arrelationship. IN: GILLIS, John (ed.)

Commemorations: de politics of national identity. Princeton, Princeton University, 1994.

GODOLPHIM, Nuno. A fotografia como recurso narrativo: problemas sobre a apreciação da imagem enquanto mensagem antropológica, **Horizontes Antropológicos**, 1 (2), 1995. p.125-166.

GOMEZ, José Maria. **Política e democracia em tempos de globalização.** Petrópolis, Vozes, 2000. p.15-35.

GOZA, Franklin. Redes sociais e a integração de brasileiros no Canadá e nos Estados Unidos. IN: MARTES, Ana Cristina & FLEISCHER, Soraia. **Fronteiras cruzadas, etnicidade, gênero e redes sociais.** São Paulo, Paz e Terra, 2003, p.263-288.

GRANGE, Joselyn & VERICOURT, Guillemette. **Questions sur les palestiniens.** Paris, s/d.

GRUN, Roberto. Construindo um lugar ao sol: os judeus no Brasil. IN: FAUSTO, Boris (org). **Fazer a América.** São Paulo, EDUSP, 1999. p. 353- 383.

GUIMARÃES, A.S. **Racismo e anti-racismo no Brasil.** São Paulo, E.34. 1999.

GURAN, Milton. 1998. A “fotografia eficiente” e as ciências sociais. IN: ACHUTTI, Luiz Eduardo (org.) **Ensaio (sobre o) Fotográfico.** Porto Alegre, Unidade Editorial.

HAJJAR, Claude Fahd. Imigração árabe- 100 anos de reflexão. São Paulo, Ícone, 1985.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro, DP&, 1998.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? IN: TADEU DA SILVA, Tomaz (org.) **Identidade e diferença.** Petrópolis, Vozes, 2000. p.103-133.

HAMBURGER, Esther. Política e novela. IN: HAMBURGER, E. & BUCCI, E. (org). **A TV aos 50: criticando a televisão brasileira no seu cinquentenário.** São Paulo, Perceus Abramo, 2003.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras chaves da Antropologia transnacional, **MANA**, Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1997, p.7-40.

HARVEY, David. **The condition of post-modernity.** Oxford, Brasil Blackwell, 1989.

HEILBORN, Maria Luiza. **Corpos na cidade: Sedução e Sexualidade.** IN: VELHO, Gilberto (org). **Antropologia Urbana, Cultura e Sociedade no Brasil e em Portugal, Rio de Janeiro,** Zahar, 1999. p.98-108.

HELLY, Denise. Occidentalisme et islamisme: leçons de guerres culturelles pour la recherche. IN: RENAUD, Jean et al. **Les relations ethniques en question.** Université de Montréal. 2002. p. 229-252.

HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. **The invention of tradition.** Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

- HOBBSAWN, Eric. **A era das revoluções**, Lisboa, Presença, 1997.
- JAFET, Nami. Ensaios de discursos. São Paulo, São Paulo Editora, 1947.
- JARDIM, Denise Fagundes. “Quer comprar roupa feita”? A negociação de identidades sociais de migrantes palestinos, **História em Revista**, vol..5, Pelotas, 1999. p. 50-93.
- JARDIM, Denise Fagundes. Lideranças Étnicas e a configuração da identidade no extremo sul do Brasil, **Agora**, 7 (2), Santa Cruz do Sul, UNISC, 2003. p.158-178.
- JARDIM, Denise Fagundes. **Palestinos no extremo sul do Brasil: identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade, Chuí/RS**. Dissertação de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2000.
- KALY, Alain Pascal. Os estudantes africanos no Brasil e o preconceito racial. IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas.**, Brasília, CNPD, 2001.p.463- 478.
- KASRIEL, Michele. **Libres femmes du haut – Atlas? Paris**, L’armattan, 1989.
- KAWAMURA, Lili. A questão cultural e a discriminação social na migração de brasileiros ao Japão, IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília, CNPD, 2001.p.395-408.
- KEARNEY, M. The local and the global: the Anthropology of globalization and transnationalism. **Annual Review Anthropology**. 1995, p.547-65.
- KEMEL, Cecília. **Sírios e libaneses: aspectos da identidade árabe no sul do Brasil**. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2000.
- KI KILIÇBAY, Baris & BINARK, Mutlu. Consumer culture, islam and the politics of lifestyle –fashion for veiling in contemporary Turkey. **European Journal of Communication**. London, Sage. vol.17, n.4 , dec. 2002.
- KLEIN, Herbert S. Migração internacional na história das Américas. IN: FAUSTO, Boris (org). **Fazer a América**. São Paulo, EDUSP, 1999. P.13-31.
- KNOWLTON, Clark S. Sírios e libaneses: mobilidade social e espacial. São Paulo, Anhambi, 1961.
- KYMLICKA, M **Ciudadanía multicultural**. Barcelona, Paidós, 1996.
- LEITE, Joaquim da Costa. O Brasil e a emigração portuguesa (1855-1914). IN: FAUSTO, Boris (org). **Fazer a América**. São Paulo, EDUSP, 1999. p. 177- 200.
- LESSER, Jeffrey. Imigração e mutações conceituais da identidade nacional no Brasil durante a Era Vargas. **Revistas Brasileira de História**, São Paulo, n. 28,1994
- LESSER, Jeffrey. **Negotiating the national identity. Immigrations, minorities and the struggle for ethnicity in Brazil**. Durham, Duke Uni. Press, 1999.

- LEYDESDORF, Selma. Desafios ao transculturalismo. IN: FERREIRA, M et al. (org) **História Oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro, Fiocruz/Casa Oswaldo Cruz/CPDOC, 2000. p.73-81.
- LINHARES, Maria Yedda. **O Oriente Médio e o mundo árabe**. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- LITTLE, Paul E. Espaço, memorial migração. Por uma teoria de reterritorialização: IN: **Textos de história**. Brasília, v.2,n.4. 1994 p.8-10.
- LÖFGREN, Orvar. The nationalization of culture. **Etnologia europea**, XIX, 1989, p.5-24.
- MARGOLIS, Maxine L. **Little Brazil – an ethnography of brazilian immigrants in New York City**. Princeton, Princeton University Press, 1994.
- MARTES, Ana Cristina Braga. **Brasileiros nos Estados Unidos – Um estudo sobre imigrantes em Massachusetts**, São Paulo, Paz e Terra, 2000.
- MARTINIELLO, Marco. Politiques d’immigration et relations ethnique dans l’union européenne après le 11 septembre 2001. IN: RENAUD, Jean et al. **Les relations ethniques en question**,. Université de Montréal, 2002. p.25-39.
- MARTOREL, Mercedes Fernández. **Estúdio antropológico: una comunidad judia**. Barcelona, Mitre, 1984.
- MASSEY, D. et.al. Theories on international migration: a review and appraisal, **Population and development review**, 1993, 19,3 (431-466).
- MELO, Osvaldo Ferreira de. **História sócio-cultural de Florianópolis**. Florianópolis, Lunardeli, IHGCS, 1991.
- MENEZES, Lená Medeiros de. Movimentos e políticas migratórias em perspectiva; um balanço do século XX. IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília, CNPD, 2003.p.123-136
- MENZINGER, Michael. **Islamismo uma religião em debate**. Blumenau, Otto Khur, 2002.
- MERNISSI, Fátima. **Beyond the veil- male-female dynamics in modern muslim society**. Indianapolis, Indiana Press, 1985.
- MERNISSI, Fátima. **El harén político – el profeta y las mujeres**. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterraneo, 1987.
- MICHELL, George (org). **La arquitectura del mundo islâmico: su historia y significado**. Madrid, Alianza, 1985.
- MITCHELL, Christopher. Perspectiva comparada sobre transnacionalesmo entre imigrantes brasileiros nos Estados Unidos. IN: MARTES, Ana Cristina & FLEISCHER,

- Soraia. **Fronteiras cruzadas, etnicidade, gênero e redes sociais**. São Paulo, Paz e Terra, 2003, p.33-50.
- MOMBELLI, Raquel. “Mi soi talian gracia a dio: identidade étnica e separatismo no oeste catarinense. Dissertação de Mestrado, UFSC, 1996.
- MONTÁVEZ, Pedro Martínez. El andalus evocado desde América. **España, al-Andalus – la casa del pasado**. Madrid, Mapfre, 1992.
- MONTENEGRO, Silvia. Discursos e contradiscursos: O olhar da mídia sobre o islã no Brasil, **MANA**, 8 (1) Rio de Janeiro, 2002.
- MONTES, Maria Lúcia. Raça e identidade: entre o espelho, a invenção e a ideologia. IN: SCHWARZ, Lilia M. & QUEIROZ, Renato da Silva. **Raça e Diversidade**. São Paulo, EDUSP, 1996. P.47-75.
- MORAWSKA, Ewa. The sociology and historiography of immigration. IN: YASN-MAC LAUGHLIN. **Immigration reconsidered – History, sociology and politics**. Oxford, Oxford University Press, 1990. p.187-238.
- MOTT, Maria Lúcia. Imigração árabe: um certo oriente no Brasil .IN: **500 anos de povoamento**. Rio de Janeiro, IBGE, 2000. p. 181-195.
- MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1999, Cap.1
- MUÑOZ, Gema Martín et al. **El islam y el mundo árabe**. Madrid, Agencia de Cooperación internacional, 1998.
- NECKEL, Roselane. **A república em Santa Catarina – modernidade e exclusão (1889-1920)**. Florianópolis, UFSC, 2003.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. Um casamento no Paquistão: na captura de imagens, **Cadernos de Antropologia e Imagem**, n.3 Rio de Janeiro, 1996 p.107-115.
- OBESSEYKERE, Gananath. Buddhism, nationhood and cultural identity. IN: MARTY, M. & APPLEBY (org). **Fundamentalism comprehended**. Chicago, University of Chicago Press. 1995. p. 231-256.
- OLIVEIRA, Juarez de Castro. O retorno da migração internacional como componente da dinâmica demográfica brasileira – até quando? IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília, CNPD, 2001.p.253-274.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Os (des)caminhos da identidade, **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, fev. 2000, vol.15, no.42, p.07-21.
- OLIVEN, Rubem. **A parte e o todo: diversidade cultural no Brasil-nação**. Petrópolis, 1992.

- OLMO, Marguerita del. El velo de la discordia: un analisis del reflejo de la sociedad española en el velo de una conversa, **Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades**, vol.XI, n.1, ene-jun, 2001.p.9-28.
- OLMO, Marguerita del. Los conversos españoles al islam: de mayoría a minoria por la llamada de Dios, **Anales del Museo Nacional de Antropología**, v. VII, 2000.
- OLMO, Marquerita del. El Madrid que mira hacia la Meca. La producción simbólica de alternativas sociales, **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares**. Tomo LVI, Cuaderno primero, Madrid, 2001.
- ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira & identidade nacional**. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- PALAU, Tomás. “Brasiguaios”. IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília, CNPD, 2001.p.345-360.
- PALAU, Tomás. **Santa Catarina: sua história**. Florianópolis, Lunardelli/Ed.UFSC, 1983
- PATARRA, Neide & BAENINGER, Rosana. Migrações internacionais recentes: O caso do Brasil. IN: PATARRA, Neide Lopes (org). **Emigração e Imigração Internacionais no Brasil contemporâneo**. São Paulo, FNUAP, 1995, p. 78-89.
- PEDRO, Verônica Tchivela. Identidades traduzidas no mundo globalizado: os estudantes “africanos em Florianópolis”. Dissertação de mestrado, UFSC, Florianópolis, 2000.
- PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**, Anuário Antropológico/92. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1994.p.197-223.
- PEIXOTO, João Sifredo. Imigrações internacionais e globalização: mobilidade, mercado de trabalho e relações sociais.IN: SEHERER-WARREN & FERREIRA, José Maria. (org), **Transformações sociais e dilemas da globalização: um diálogo Brasil/Portual**. São Paulo, Cortez, 2002. p.47-68.
- PEIXOTO, João. As migrações e a organização do espaço: novas dinâmicas territoriais e fluxos de trabalho nos contextos nacional e internacional, IN: **As migrações dos quadros altamente qualificados em Portugal- fluxos migratórios inter-regionais e internacionais e mobilidade intra-organizacional**. Tese de doutorado, Universidade Técnica de Lisboa, 1998.
- PETRY, Andréa Helena. O processo de nacionalização permitiu a preservação das características étnicas?, *Revista Agora*, vo.7, n.2/2001. Santa Cruz do Sul, UNISC. 2003.p.93-118.
- PIAULT, Colette. Projeto cinematográfico e método lingüístico em antropologia social, **Cadernos de Antropologia e Imagem**, n.3, 1996. p.57-67.

- PIAZZA, Walter. F. **A colonização de Santa Catarina**. Florianópolis, Lunardeli, 2ª ed. 1988.
- PICHÉ, Victor & Djerrahian, Gabriella. Immigration et terrorisme: une analyse de l'apresse francophone, IN: RENAUD, Jean et al. **Les relations ethniques en question**. Université de Montréal, 2002. p.81-94.
- PIMENTEL, João Vicente. O padrão de votação de brasileiro na ONU e a questão do Oriente Médio, IN: DUPAS, G. & VIGEVANI, T. **Israel-Palestina a construção da paz vista de uma perspectiva global**. São Paulo UNESP, 2002, p.287-302.
- PINTADO, Margarita del Olmo. El Madrid que mira hacia la Meca. La producción simbólica de alternativas sociales, **Dialectología y tradiciones populares**. Madrid, Consejo Superior de investigaciones sociales. 2001. 203-220.
- PIORE, Michael. **Birds os passage: migrant labor and industrial societies**. Nova York, Cambridge Press, 1979.
- PORTES, Alejandro & RUMBAUT, Ruben. **Immigrant América-Aportraid**. Califórnia BERKELEY, 1990, p.1-56.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Joselyne. **Teorias da etnicidade: seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik**; São Paulo Ed. UNESP, 1998.
- RAMIREZ, Angeles. La inmigración marroquí: Los procesos de câmbios em las relaciones de gênero y el papel del islam. IN: MAQUIEIRA, V. & VARA, M. J. **Gênero, Clase y etnia em los nuevos procesos de globalización**. Madrid, UAM, 1987, p.183-191.
- RAMOS, Jair de Sousa. Dos males que vem com o sangue: as representações raciais e a categoria do imigrante indesejável nas concepções sobre imigração da década de 20. IN: MAIO, et al. **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro Fio Cruz/CCBB, 1996. p.59-81.
- REICHERT, Rolf. Os documentos árabes do arquivo do Estado da Bahia, **Afro-Ásia** (Centro de Estudos Afro-Orientais) Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1966.
- REITZ, Raulino. **Alto Biguaçu – narrativa cultural tetrarracial**. Florianópolis, Lunardelli/Ed. UFSC, 1988
- RENAUD, Jean et al. **Lês relations ethniques en question**. Montreal, Université de Montreal. 2002.
- RIAL, Carmem Silvia & ECKERT, Cornélia. O véu que divide a França, **Outra**, nº 2, 1992. UFSC.
- RIAL, Carmen Silvia. **Mar de dentro: a transformação do espaço social da Lagoa da Conceição**. Dissertação de Mestrado, UFRGS, 1988.

- RIBEIRO, Gustavo Lins. **Cultura e política no mundo contemporâneo** Brasília, editora Universidade de Brasília, 2000.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. **O que faz o Brasil, Brazil: jogos identitários em São Francisco**. IN: REIS, Rossana & SALES, Teresa (org). **Cenas do Brasil Migrante**. São Paulo, Jinkings, 1999. p.45-86.
- Rodrigues, Nina. **Os africanos no Brasil**. Brasília, Editora Universidade de Brasília. 1988.
- ROSSINI, Rosa Ester. O retorno, as origens ou o sonho do encontro com o El Dorado Japonês: o exemplo dos dekasseguis do Brasil em direção ao Japão. IN: PATARRA, Neide Lopes (org). **Emigração e Imigração Internacionais no Brasil contemporâneo**. São Paulo, FNUAP, 1995, p. 104-110.
- SACHET, Celestino & SACHET, Sérgio. **Santa Catarina – 100 anos de história**. Florianópolis, Século Catarinense, 1997.
- SAFADY, Jamil. Língua árabe. IN: História das Imigrações no Brasil – **as famílias**. S.d. São Paulo. Serviço nacional de Divulgação da Cultura Brasileira. SNDCB.
- SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção” (parteII), **Mana** 3 (2): 103-150, 1997. p.102-150.
- SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção” (partel), **Mana** 3 (1): 41-73, 1997. p.102-150.
- SAID, Edward. O orientalismo revisto. IN: BUARQUE DE HOLANDA, Eloísa (org). **Pós modernismo e política**. Rio de Janeiro, Rocco, 1991. p. 251-273.
- SAKURAI, Célia. Imigração japonesa para o Brasil: um exemplo de imigração tutelada (1908-1941) IN: FAUSTO, Boris (org). **Fazer a América**. São Paulo, EDUSP, 1999. p.201-238.
- SALES, Teresa. Identidade étnica entre imigrantes brasileiros na região de Boston. IN: REIS, Rossana & SALES, Teresa (org). **Cenas do Brasil Migrante**. São Paulo, Jinkings, 1999. p.17-44.
- SALES, Teresa. O Trabalhador Brasileiro no contexto das novas migrações internacionais. IN: PATARRA, Neide Lopes (org). **Emigração e Imigração Internacionais no Brasil contemporâneo**. São Paulo, FNUAP, 1995, p.90-103.
- SALGADO, Felipe Maíllo. **Vocabulário de historia árabe e islâmica**. Madrid, Akal, 1999.

- SALIM, Celso Amorim. A questão dos brasiguaios e o mercosul. IN: PATARRA, Neide Lopes (org). **Emigração e Imigração Internacionais no Brasil contemporâneo**. São Paulo, FNUAP, 1995, p. 144-159.
- SAMAIN, Etienne (org.). 1995. “Ver” e “dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a Fotografia, **Horizontes Antropológicos – Antropologia Visual**. N. 2. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS.
- SANT’ANA Marcílio Ribeiro de. Livre circulação de trabalhadores no mercosul? IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília, CNPD, 2001.p.73-93
- SANTOS, Carlos Augusto dos et elii. “Persone non gratae?” – a imigração indocumentada no estado do Amazonas. IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília, CNPD, 2001. P.479-488.
- SANTOS, Silvio Coelho. **Nova história de Santa Catarina**. Florianópolis, Terceiro Milênio, 1995
- SASSEN, Saskia. **The mobility of labor and capital**. Nova York, Cambridge University Press, 1988.
- SAVOLDI, Adiles. O caminho inverso: a trajetória de descendentes de imigrantes italianos em busca da dupla cidadania. Dissertação Mestrado. UFSC, 1998.
- SAYAD, Abdelmalek. **A imigração**. São Paulo, Hucitec, 1998.
- SCHILLER, Nina Glick, BASCH, Linda & SZANTON-BLANC, Cristina. Transnacionalism: a new analytic Framework for understanding migration. IN: SCHILLER, Nina Glick et all (org). **Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered**. New York, New York Academy of Sciences. 1994. p.1-24.
- SCWARCZ, Lilia Moritz. As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX. O contexto brasileiro. IN: SCWARCZ, Lilia Moritz & QUEIROZ, Renato da Silva (orgs) **Raça e diversidade**. São Paulo, EDUSP, 1996.p.147-185.
- SEGATO, Rita Laura. Identidades políticas/alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global, **Maguaré**, n.14.p.114-147, Universidad Nacional de Colombia, 1996.
- SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Bauru, EDUSC, 1999.
- SEYFERTH, Giralda. A colonização Alemã no Brasil: etnicidade e conflito. IN: BORIS, Fausto (Org) **Fazer a América**. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1999.

- SEYFERTH, Giralda. A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos, Anuário Anropológico 43. Rio de Janeiro, **Tempo Brasileiro**, 1995.p.175-2003.
- SEYFERTH, Giralda. Identidade nacional, diferenças regionais, integração étnica e a questão imigratória no Brasil: IN: ZARUR, George de Cerqueira Leite. **Região e Nação na América Latina**. Brasília, UNB, 2000.
- SEYFERTH, Giralda. Imigração e nacionalismo: o discurso da exclusão e a política imigratória no Brasil. IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília, CNPD, 2001.p.137-150.
- SILVA, Sidney A. da. Hispano-americanos no Brasil: entre a cidadania sonhada e a concedida. IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília, CNPD, 2001. P.489-501.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo, Edusp, 2000.
- SKLAIR, Leslie. **Sociology of the global system**. Baltimor John Hopkins University Press, 1991.
- SOUSA SANTOS, Boaventura. **Pela mão de Alice**.São Paulo, Cortez, 1995.
- SPRANDEL, Marcia. Migrações internacionais e a sociedade civil brasileira. IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas**. Brasília, CNPD, 2001.p.547-562.
- TADEU DA SILVA, Tomaz. A produção social da identidade e da diferença. IN: TADEU da SILVA, Tomaz (org.) **Identidade e diferença**. Petrópolis, Vozes, 2000. p.73-102.
- THOMAS DE ANTONIO, Maria Clara. Cantos de Al-Andalus, del poeta libanês Fawzî Al-Maluf, **Al Andalus -Magreb**, I (1993), Cádiz, Universidad de Cádiz, p.279-304.
- TILLION, Germaine. **Lê harém et lês cousins**. Paris. Du Seuil, 1966.
- TRAMONTINI, Marcus Justo. Etnicidade e política. IN Anais do XX simpósio da Associação Nacional de História: História: Fronteira. São Paula, **Humanitas/USP**, 1999. p.1159-1168.
- TRUZZI, Oswaldo M.S. **Patrícios – sírios e libaneses em São Paulo**. São Paulo, Hucitec, 1997.
- TRUZZI, Oswaldo M.S. Sírios e libaneses e seus descendentes na sociedade paulista. IN: BORIS, Fausto (org) **Fazer a América**. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1999. p. 315-351.
- TSUDA, Takeyuki. Transnational migration and the nationalization of ethnic identity among Japanese Brazilian return migrants, **ETHOS**, 27(2): 145-179. 1999.

- TURNER, Victor. **The ritual process: structure and anti-structure**. Chicago, Aldine, 1969.
- VAINER, Carlos B. Deslocados, reassentados, clandestinos, exilados, refugiados, indocumentados as novas categorias de uma sociologia dos deslocamentos compulsórios e das restrições migratórias. IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas.**, Brasília, CNPD, 2001.p.177-184.
- VAZ, Nelson Popini. **O centro histórico de Florianópolis – espaço público do ritual. Florianópolis**, Universidade Federal de Santa Catarina.1991.
- VEINER, Carlos. Estado e imigração internacional: da imigração à emigração. IN PATARRA, Neide Lopes (org). **Emigração e Imigração Internacionais no Brasil contemporâneo**. São Paulo, FNUAP, 1995, p. 39-52.
- VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura – notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro, Zahar, 1999.
- VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro, Zahar, 1999.
- VERGER, Pierre. Da Europa ao Candomblé. Entrevista: Pierre Verger, **Planeta**, São Paulo nº 220, 1991.
- VIDA, Samuel Santana. Africanos no Brasil: uma ameaça ao paraíso racial. IN: CASTRO, Mary Garcia (org). **Migrações internacionais: contribuições para políticas.**, Brasília, CNPD, 2001.p.449-462.
- VIGEVANI, et al. Conflito Palestina-Israel: Anacronismo, contemporaneidade e o papel do Brasil, IN: DUPAS, G. & VIGEVANI, T. **Israel-Palestina a construção da paz vista de uma perspectiva global**. São Paulo UNESP, 2002, p.19-46.
- VITAR, Beatriz. Inmigrantes sirios y libaneses em Tucumán (Argentina) el reclamo de la etnicidad. **Trocadero**, Cádiz, n.10-11, 1998-99, 2000. p. 288-307.
- WANIEZ, Philippe & Brustlein, Violette. Os muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social, **ALCEU**, Revista de comunicação, Cultura e Política. Rio de Janeiro, v.1, n.2, p.155-180, jan/jun 2001.
- WEBSTER, Sheila. **Harim and Hijab: Seclusive and exclusive aspect of traditional muslim dwelling and dress, women´s studies international forum**, 7 (4), 1984 p.251-257.
- WESTERMARCK, Eduard. **Historia Del matrimonio**. Barcelona, Laertes, 1984.
- WOORTMANN, Ellen. Japoneses no Brasil/Brasileiros no Japão: tradição e modernidade, **Revista de Antropologia**, 38 (2), São Paulo, 1995. p.7-36.

ZECHENTER, Elizabeth M. In the name of culture: cultural relativismo and the abuse of individual, Journal of Anthropological Research. University of New Mexico. Volume 53, number 3, 1997: 319-347.