

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

RODRIGO AYUPE BUENO DA CRUZ

**BRIMOS EM MINAS: PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA NA
COMUNIDADE ÁRABE DE JUIZ DE FORA**

Niterói

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

RODRIGO AYUPE BUENO DA CRUZ

**BRIMOS EM MINAS: PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA NA
COMUNIDADE ÁRABE DE JUIZ DE FORA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia.

Niterói

2013

Banca examinadora

Professor Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (Orientador)

Universidade Federal Fluminense

Professora Dr^a. Ana Maria Mauad

Universidade Federal Fluminense

Professora Dr^a. Gisele Fonseca Chagas

Universidade Federal Fluminense

Professor Dr. Murilo Sebe Bon Meihy

Pontifícia Universidade Católica Rio de Janeiro

Professora Dr^a. Ana Paula Mendes de Miranda (**Suplente**)

Universidade Federal Fluminense

Professora Dr^a. Monique Sochaczewski Goldfeld (**Suplente**)

Fundação Getúlio Vargas

AGRADECIMENTOS

No processo de escrita desta dissertação, pude contar com a ajuda de muitas pessoas e instituições, sem as quais, não seria possível desenvolver este trabalho. Primeiramente, gostaria de agradecer à minha família: meus pais, Geni Ayupe e Ronaldo Bueno, que com carinho, amor e generosidade, tem estado ao meu lado em todas as etapas da minha vida; minha irmã Monique Ayupe, obrigado pelo ombro amigo de sempre e pelas experiências trocadas na Antropologia. Agradeço ao meu cunhado Thiago Lordêllo pela amizade; e também, ao meu sobrinho Rian, que com sua alegria me ajudou a superar a tensão deste período.

Com relação ao ambiente acadêmico, gostaria de agradecer ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFF, principalmente ao meu orientador Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, a quem eu devo muito nessa caminhada inicial na Antropologia: seja pelas disciplinas ministradas, que tanto me acrescentaram, pela liberdade para desenvolver minhas ideias na pesquisa, e sobretudo, pela paciência durante todo o Mestrado. Também agradeço, a professora Ana Paula Miranda, com quem aprendi muito, principalmente no período em que fui seu estagiário nas disciplinas: Antropologia V (Métodos em Antropologia) e Antropologia do Poder. Agradeço à minha banca examinadora, que além da professora Ana Paula Miranda, é formada pelos professores: Ana Maria Mauad, Gisele Fonseca Chagas, Murilo Sebe Bon Meihy e Monique Sochaczewski Goldfeld.

Aos amigos Bruno Durante, Raphael Caldas, Rafael Rocha, Daniel Cunha, Fernando Batista, João Victor, Maria Isabela e Rodrigo Moreno, muito obrigado pela amizade. Também devo agradecer a todos os colegas da minha turma de Mestrado da turma de 2011, em especial Natália Rodrigues, Adriana Xerez, Robson Campanerutti e Rodrigo Penutt, pelas conversas e pelas experiências trocadas, que foram muito importantes em minha trajetória na Antropologia.

Ao longo do trabalho de campo em Juiz de Fora, a contribuição de algumas pessoas foram fundamentais para o desenvolvimento do trabalho. Começando pela minha prima Angela Márcia Ayupe, que me cedeu a moradia nesta cidade, e além do mais, sempre esteve disposta a me ajudar em tudo o que precisasse, desde o período em que escrevi a monografia. Também não poderia deixar de mencionar as recepções calorosas em sua casa em São João

Nepomuceno, com muito carinho e hospitalidade. Nesse ponto, estendo minha gratidão à toda a sua família: à seu esposo Mario, sua mãe Nadej, sua irmã Deise e família, a sua filha Marina e esposo Vítor, e a sua filha mais nova Mariana.

Do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora, agradeço aos funcionários Leonardo, Elisa, e principalmente a secretária Cleuza, que foi a minha primeira interlocutora durante o trabalho de campo. Da Igreja Melquita, gostaria de agradecer ao Arquimandrita João Carlos Teodoro e ao Senhor Ilson, que foi o meu principal interlocutor naquele espaço. Da Associação Beneficente Islâmica de Juiz de Fora, agradeço à todos os seus membros, em especial, ao Shaykh Amr Amim, por ter permitido a minha presença na mesquita.

Gostaria de agradecer o importante apoio recebido da comunidade árabe de Juiz de Fora, que não poupou esforços em me ajudar quando necessário. Embora tenha optado em prestar um agradecimento à comunidade de uma maneira geral, é importante destacar a participação de duas pessoas, que através de sua generosidade contribuíram para a execução deste trabalho. São elas: Mounira Rahme, imigrante síria e presidente do Clube Sírio e Libanês, que além de autorizar que eu consultasse todas as atas de reunião do clube, ainda foi bastante solícita para me receber algumas vezes durante seu horário de trabalho na Casa Chiq, seja para me conceder uma entrevista ou apenas para responder perguntas sobre os árabes de Juiz de Fora; Tufic Nabak, imigrante libanês e diretor-fundador do Grupo Nabak, que tem acompanhado a minha pesquisa desde a sua fase inicial. Este certamente foi o meu principal interlocutor durante o trabalho de campo, não somente pelas duas entrevistas formais e pelas inúmeras conversas informais trocadas, mas também pela amizade que construímos durante esse tempo.

Da Biblioteca Municipal Murilo Mendes, agradeço sinceramente à Vera Aguiar, do Setor de Periódicos, à Heliane Cazarin e Roberto Gouvea, do Setor de Memória, pela ajuda e atenção durante os meses nos quais convivemos quase que diariamente no espaço desta instituição.

Por último, mas não menos importante, sou extremamente grato à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e à Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj), que viabilizaram financeiramente o desenvolvimento desta pesquisa, por meio das bolsas concedidas no período de 2011-2012 (bolsa da Capes) e 2012-2013 (bolsa da Faperj).

RESUMO

Essa dissertação analisa a etnicidade árabe em Juiz de Fora e a sua relação dialógica com a nação brasileira. Nas décadas de 1950 e 1960, quando a etnicidade árabe ainda era vista com desconfiança pela sociedade receptora, os imigrantes árabes e seus descendentes fundaram a Igreja Melquita de São Jorge (1953) e o Clube Sírio e Libanês (1964) com o objetivo de dar conteúdo prático a identidade étnica criada nesta cidade bem como para legitimar sua inserção na sociedade brasileira por meio das atividades promovidas, principalmente pelas obras de caridade. Além disso, nessas instituições esses agentes buscavam preservar sua identidade étnica a partir da demarcação das fronteiras culturais em relação aos brasileiros. A partir do ano 2000, a etnicidade árabe deixa aquela posição de pouco destaque dos anos anteriores para ocupar um lugar privilegiado na nação brasileira, onde através da comida e dança árabe, esta comunidade, tem afirmado a singularidade de sua identidade étnica. Entretanto, se por um lado, esses imigrantes e descendentes acionam uma identidade étnica, baseada em denominadores comuns como a fala e a cultura árabe, que pode ser a genérica “árabe”, ou as étnico nacionais “sírio e libanês” ou “sírio-libanês”; por outro, em diversos contextos, eles acionam suas identidades nacionais (sírio, libanês), locais (Yabroud, Ras Baalbek) e religiosas (cristã maronita, cristã melquita). Acrescenta-se a estas, a identidade muçulmana, que passou a ser afirmada nesta cidade, a partir da década de 1970, com a chegada dos primeiros imigrantes árabes muçulmanos e com a fundação da Associação Beneficente Islâmica de Juiz de Fora, em 1998.

Portanto, o estudo com a comunidade árabe de Juiz de Fora nos permite olhar a dinâmica identitária movimentada pelos imigrantes árabes e seus descendentes em uma cidade pequena (em relação à extensão territorial e número de habitantes) e com menor expressão política e econômica do que as grandes capitais como Rio de Janeiro e São Paulo, cidades que são alvos de maior interesse dos estudiosos da imigração árabe no Brasil. Além disso, a pesquisa em Juiz de Fora, configura um importante exemplo de uma comunidade árabe marcada por uma diversidade interna com sua pluralidade de acionamentos identitários contribuindo para análises mais amplas acerca da dinâmica identitária étnica nas sociedades.

Palavras-chave: Identidade; Etnicidade árabe; Nação brasileira.

ABSTRACT

This dissertation analyses the Arab ethnicity in Juiz de Fora and its dialogical relationship with the Brazilian nation. In the 1950s and 1960s, when the Arab ethnicity was still viewed with suspicion by the host society, Arab immigrants and their descendants founded the *Igreja Melquita de São Jorge* (Melkite Church) [1953] and the *Clube Sírio e Libanês* (Syrian and Lebanese Club) [1964] with the aim of giving practical content of ethnic identity created in this city as well as to legitimize their integration into Brazilian society by means of the activities promoted mainly by charities. Moreover, these institutions these agents sought to preserve their ethnic identity from the cultural border demarcation in relation to Brazilian. From the 2000, Arab ethnicity leaves that position bit highlighted in previous years to occupy a privileged place in the Brazilian nation, which through Arab food and dance, this community has affirmed the uniqueness of their ethnic identity. However, if on the one hand, these immigrants and descendants trigger an ethnic identity, based on common denominators such as language and culture, which may be the generic “Arab” or ethnic national “Syrian and Lebanese” or “Syrian-Lebanese”; and, on the other, in different contexts, they trigger their national identities (Syrian, Lebanese), local (Abroad, Raps Baalbek) and religious (Maronite Christian, Melkite Christian). Added to these, the Muslim identity, which started to be affirmed in this city, from the 1970s, with the arrival of the first Muslim Arab immigrants and the foundation of *Associação Benéfica Islâmica de Juiz de Fora* (Islamic Charitable Association), in 1998.

Therefore the study with the Arab Community of Juiz de Fora allows us to look at the identity dynamic mobilized by Arab immigrants and theirs descendants in a small town (in relation to territorial extent and number of inhabitants) and to a lesser extent political and economic than great cities such as Rio de Janeiro and São Paulo, cities that are targets of greatest interest to scholars of Arab immigration to Brazil. Furthermore, a research in Juiz de Fora, sets an important example of an Arab Community marked by internal diversity with its plurality identity contributing to broader inquiries about identity dynamics in societies.

Keywords: Identity; Arab ethnicity; Brazilian Nation.

MAPAS



Mapa 1: Síria (Fonte: Google)



Mapa 3: Zona da Mata Mineira (Fonte: Google)



Mapa 4: Juiz de Fora (Fonte: Google)



Mapa 5: Juiz de Fora (Fonte: Google)

SUMÁRIO

I- Introdução	13
i) Construção Teórica do Objeto	15
ii) Metodologia	24
iii) Juiz de Fora: “Uma terra de imigração”	29
iv) Plano de Dissertação	33
1- A Etnicidade Árabe em Juiz de Fora	35
1.1) O Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora	36
1.2) O Grupo Nabak e os Restaurantes Árabes	62
2- Formas de pertencimento religioso e as suas relações com a Etnicidade Árabe	76
2.1) Igreja Católica Melquita de São Jorge	77
2.2) Associação Beneficente Islâmica de Juiz de Fora	94
3- Processos de Construção Identitária nas “Situações Sociais”	106
3.1) Festa das Etnias	107
3.2) Almoço beneficente para a construção da Igreja Maronita de São Charbel	115
3.3) Jantar Anual do Clube Sírio e Libanês	124
4- Conclusão	133
5- Fontes	138
6- Referências Bibliográficas	141

I- INTRODUÇÃO

A presença árabe em Juiz de Fora tem sido marcada por processos sociais e culturais complexos na sua relação com a sociedade local. Por um lado, os imigrantes de fala e cultura árabe procuram se integrar a esta sociedade, sobretudo, ao negociar seu espaço na identidade nacional brasileira; por outro, eles delimitam seus espaços de diferenciação na medida em que constroem suas fronteiras simbólicas em relação aos juiz-foranos. Assim, a construção e a afirmação dessas fronteiras étnicas (etnicidade¹) na cidade de Juiz de Fora constitui o objetivo principal dessa dissertação.

O processo significativo de construção e afirmação da etnicidade árabe em Juiz de Fora se deu inicialmente nos espaços de sociabilidade, familiares e religiosos de sua comunidade, os quais se destacam a Igreja Melquita (1953) e o Clube Sírio e Libanês (1964). Naquele momento a etnicidade árabe, tinha pouco destaque na sociedade juiz-forana, já que a população local ainda incorporava em seus discursos e práticas os argumentos preconceituosos circulados na esfera nacional, sobretudo, através da utilização do termo pejorativo “turco”. Entretanto, nos últimos anos, esta etnicidade passou por uma grande transformação, onde o contexto de visibilidade que as questões médio-orientais ganharam na mídia e outros canais de comunicação resultaram em uma popularização dos produtos culturais árabes na cidade, relacionados principalmente ao consumo de dança e comida árabes.

Contudo, para analisar a etnicidade árabe neste local é importante discutir as suas complexidades internas, no que diz respeito às diferenças identitárias que compõem essa comunidade. Essas diferenças, que podem ser nacionais (sírio; libanês); locais (Yabroud, Ras Baalbek, Majdel Anjar) ou religiosas (cristão maronita, cristão melquita, ou muçulmano), são mantidas localmente por meio das conexões transnacionais estabelecidas com os países de

¹ Utilizo o termo etnicidade árabe para me referir aos sistemas de classificação empregados aos imigrantes de fala e “cultura” árabe na sociedade brasileira, que distinguem eles dos “brasileiros”. Essas designações, são construídas pelos próprios atores sociais durante o processo interativo, já que esse fenômeno tem como objetivo organizar as interações entre as pessoas. Segundo Barth, o fenômeno da etnicidade se explica tanto pelo acionamento de uma identidade étnica, quanto pela organização das interações sociais no sentido de manter as fronteiras étnicas entre os grupos em contato. Essas fronteiras são delimitadas a partir da organização das diferenças culturais, ou seja, durante o processo interativo os próprios atores selecionam os traços culturais que gostariam de enfatizar como diacríticos da identidade adotada. (Barth 2000, 2005)

origem que, no mundo atual globalizado, mantém essas expressões identitárias vívidas em diversas situações.

A Igreja Católica Greco Melquita (1953) e a Sociedade Beneficente Muçulmana de Juiz de Fora (1998) constituem as únicas instituições religiosas fundadas por árabes em funcionamento na cidade, às quais será acrescentada a Igreja Maronita de São Charbel que ainda está em processo de construção (desde 2011). A análise da construção das identidades religiosas nesses espaços é um ponto fundamental para o estudo da etnicidade árabe, pois percebe-se que a articulação entre a identidade religiosa e a identidade étnica se desenvolve em níveis variados, devido à sua relação com os membros brasileiros sem origem árabe e os seus laços com a região de origem.

Os eventos sociais em que a comunidade árabe está envolvida, seja como organizadora ou apenas como participante, configuram importantes arenas onde a sua pluralidade identitária é expressa, seja em suas dimensões étnica, nacional, local ou religiosa. Entre eles se destacam a *Feira Cultural Árabe*, a *Festa das Etnias*, o *Almoço para a construção da Igreja Maronita*² de São Charbel³ e o *Jantar anual do Clube Sírio e Libanês*. A etnografia desses eventos foi fundamental para discutir a construção da etnicidade árabe em Juiz de Fora, especialmente, pela efervescência de seus acionamentos identitários e expressões culturais.

Utilizo a categoria “árabe” para me referir aos imigrantes de fala e cultura árabe que se reconhecem como um só grupo a partir desses denominadores comuns. Além do termo genérico árabe, esse grupo étnico é identificado por outras designações: começando pelo termo “turco” atribuído pela sociedade brasileira ou pelas categorias “sírio-libanês”; “sírio e libanês”, criadas das pelos imigrantes e descendentes no Brasil. Além disso, essas referências podem ser articuladas com as identidades nacionais (sírio, libanesa), locais (Yabroud, Ras Baalbek), e religiosas (cristãos maronitas, cristãos melquitas, muçulmanos). (Pinto 2010, 16)

² Igreja Maronita é uma instituição católica de rito oriental, original do Líbano, em plena comunhão com a Sé Apostólica desde 1182. Embora seja considerada um igreja uniata (unida a Roma), esta igreja tem o seu próprio ritual, que pertence à tradição litúrgica da Antioquia. Seus idiomas litúrgicos oficiais são o aramaico e o siríaco.

³ São Charbel Makhoul é um santo católico, nascido na aldeia libanesa de Beka’Kafra, em 1828. Foi ordenado sacerdote em 1859, fazendo votos de pobreza, castidade e obediência, seguindo cada um destes até sua morte em 1898.

i) Construção Teórica do Objeto

A etnicidade árabe no Brasil tem sido construída pelos imigrantes médio-orientais e seus descendentes em diferentes arenas e contextos onde, como bem demonstrou o antropólogo John Karam (2009), desde os seus primórdios, esteve em diálogo com diferentes representações da nação brasileira. Em se tratando de Juiz de Fora, os dados etnográficos reunidos ao longo desta pesquisa nos levam a afirmar que a sua comunidade árabe esteve envolvida em trocas com a sociedade brasileira, onde seus agentes negociam constantemente seu espaço no quadro geral da nação, e por outro lado, afirmam sua diferença cultural se mantendo ligada aos países de origem por meio de suas conexões transnacionais.

Antes de apresentar as principais contribuições acadêmicas acerca da construção da etnicidade árabe no contexto dialógico com as representações da nação brasileira, desenvolverei uma breve discussão teórica geral sobre nacionalismo e etnicidade uma vez que se tratam de termos indispensáveis à análise dos processos de construção identitária da comunidade árabe de Juiz de Fora.

Discussões teóricas sobre Nacionalismo e Etnicidade.

A teoria clássica do nacionalismo, sobretudo as obras de Anderson (2008) e Gellner (1988), apresenta uma visão geral acerca do fenômeno da construção da nação. Segundo Gellner, “o nacionalismo é um princípio político onde a unidade política e nacional deve ser congruente”. (Gellner 1988, 1) Complementando essa definição, ele elabora duas considerações sobre o que seria uma nação. Segundo ele: “1) Dois homens são da mesma nação se e somente se, eles compartilharem a mesma cultura, onde cultura por sua vez significa um sistema de ideias e signos, associações e modos de comportamento e comunicação; 2) Dois homens são da mesma nação se e somente se eles se reconhecem como pertencentes à mesma nação”. (Gellner 1988, 7)

Para Gellner, o nacionalismo surge na passagem da fase agrária para a fase industrial das sociedades, na medida em que, o advento da industrialização provocava mudanças profundas na estrutura social. A transformação nos meios de produção resultou no surgimento de uma

divisão do trabalho altamente especializada que necessitava cada vez mais do deslocamento da população trabalhadora do campo para as cidades. A necessidade de comunicação entre esses trabalhadores nas cidades impulsionou o compartilhamento de uma cultura e pertencimento a uma mesma nação, em outras palavras, surgia-se a partir daí, uma consciência nacional.

Por outro lado, Benedict Anderson propõe a seguinte definição de nação: “Uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada, e ao mesmo tempo, soberana. Imagina-se a nação limitada porque mesmo a maior delas, que agregue, digamos, um bilhão de habitantes, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais existem outras nações. Imagina-se a nação soberana porque o conceito nasceu na época em que o Iluminismo e a Revolução Francesa estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico de ordem divina. As nações sonham em ser livres. A garantia e o emblema dessa liberdade é o Estado Soberano. (Anderson 2009, 32-34).

Anderson, em oposição ao argumento de Gellner que vinculava o nacionalismo ao industrialismo europeu ocidental, destaca o pioneirismo crioulo⁴ na formação da consciência nacional latino-americana, já que foi capaz de redefinir grandes populações oprimidas como integrantes da mesma nacionalidade. O impacto dessa classe média foi capaz de difundir a ideia de nação pela América e a sua consequência foi a formação de inúmeros Estados independentes na América Latina. Na Europa, os nacionalismos oficiais eram políticas conservadoras, para não dizer reacionárias, adaptadas dos nacionalismos populares, em larga medida espontâneos que os precederam. (Anderson 2009, 161)

Além disso, o autor argumenta que o processo de imaginação da nação tomou forma através da atuação do capitalismo editorial que promoveu a criação de línguas vernaculares através da circulação de jornais, romances, etc. E a partir de então se tornou possível imaginar a nação, já que indivíduos que nunca haviam estabelecido nenhum tipo de vínculo anteriormente pudessem criar um elo identificador. Com isso o autor apresenta o argumento de que a comunidade imaginada é consolidada através da ideia de um “tempo vazio e homogêneo”, ou seja, indivíduos são capazes de compartilhar o mesmo pertencimento a uma nação específica, independente da distância no tempo que os separa.

⁴ O termo *crioulo* é usado nesse contexto para se referir aos filhos de espanhóis nascidos na América Espanhola. Segundo Benedict Anderson, foram esses crioulos que redefiniram conscientemente as populações coloniais dessa região como integrantes de uma mesma nacionalidade organizando suas identidades nacionais em oposição à identidade espanhola. (Anderson 2009, 88)

Segundo Anderson, o processo de consolidação das nações é conquistado através de elementos que dão coerência à essas imaginações. Diante disso, Anderson destaca a importância dos mapas, dos censos e dos museus como elementos indispensáveis em todo o processo. Os mapas são responsáveis para legitimar e reforçar as fronteiras criadas em relação as outras nações; os censos tem a função de controlar, contar e registrar os indivíduos pertencentes a cada nação; e os museus estão relacionados a construção de um passado nacional, que justifica a sua presença e garante a sua legitimidade.

Enquanto que os trabalhos de Anderson e Gellner enfatizam a homogeneidade da nação, autores como Eriksen (1991) e Barth (2000; 2005) destacam as suas complexidades internas, concentrando-se, principalmente no fenômeno da etnicidade. Thomas Eriksen, apesar de concordar com Anderson, ao definir a nação como uma comunidade imaginada, levanta outras questões acerca do nacionalismo ao analisar, em sua abordagem, as situações de conflitos étnicos, o lugar das minorias no Estado Nação, e, sobretudo a construção da etnicidade como uma reivindicação política.

Segundo Eriksen, etnicidade se refere à reprodução social das diferenças classificatórias básicas entre categorias de pessoas na interação social. Para ele, tanto etnicidade quanto nacionalismo são ideologias que enfatizam a similaridade cultural de seus aderentes, portanto em situações de conflito, os nacionalistas e os adeptos da etnicidade irão enfatizar as diferenças culturais. (Eriksen 1991, 264)

No que diz respeito ao lugar das minorias étnicas no Estado Nação, este autor apresenta dois importantes exemplos: Ilhas Maurício e Trinidad e Tobago. Nos dois casos as relações étnicas são bastante frágeis, no entanto ao contrário das Ilhas Maurício em que o Estado foi capaz de controlar esses movimentos minoritários através de discursos públicos que buscavam destruir a etnicidade construída no país, o Estado de Trinidad e Tobago tem apresentado uma maior dificuldade em manter a paz étnica.

A partir desses exemplos o autor discute as características dos Estados modernos e dependendo de sua eficácia no controle das tensões étnicas o nacionalismo veiculado por ele pode ser considerado vitorioso ou fracassado. Segundo Eriksen, o Estado concentra em suas mãos o monopólio da violência e o monopólio da taxação, porém o recurso a violência só é aplicado em último caso, tendo em vista que a ideologia nacionalista, que atua como uma justificção ideológica da presença desse Estado utiliza todos os recursos disponíveis para

persuadir a sua população. Diante disso, o autor argumenta que o poder é um elemento fundamental para a compreensão dos relacionamentos entre nações e etnias.

Difícilmente os Estados-Nação encontram alguma solução satisfatória para o caso das minorias étnicas e essa dificuldade está enraizada na própria ideologia nacionalista. De acordo com Eriksen, o nacionalismo é frequentemente considerado pelos teóricos liberais como um tipo universalista de ideologia que enfatiza a igualdade e os direitos humanos dentro de sua política, mas ele pode ser visto plausivelmente como um tipo de particularismo que nega os direitos humanos aos não cidadãos ou cidadãos culturalmente desviantes, e em casos extremos, mesmo negando a participação deles na comunidade de humanos. Se todos os cidadãos são tratados igualmente, portanto as minorias culturais são desqualificadas por causa de suas habilidades particulares que são ignoradas. Mas se os cidadãos são tratados desigualmente na base da diferença cultural, suas minorias culturais sofrem discriminação porque faltam a eles certos direitos concedidos ao resto da população. (Eriksen 1991, 265-273)

Fredrik Barth ao problematizar a construção e manutenção de fronteiras entre os grupos étnicos nos proporciona importantes reflexões acerca do fenômeno da etnicidade. Ele propõe um tipo de análise em que se torna possível pensar a cultura a partir da base que emergem os grupos étnicos. Segundo ele, “a cultura está num estado de fluxo constante. Não há possibilidade de estagnação dos materiais culturais, porque eles estão sendo constantemente gerados, à medida que são induzidos a partir das experiências das pessoas”. (Barth 2005, 16) Os indivíduos ou grupos articulam os atributos culturais disponíveis para manter as diferenças culturais em relação aos grupos opostos, produzindo e mantendo as fronteiras étnicas na esfera social. De acordo com Barth, o foco central para a investigação passa a ser a fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado. As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartidas territoriais. (Barth 2000, 34)

Assim como Eriksen, Barth destaca a importância da organização das diferenças culturais no processo de construção da etnicidade, e com isso ele desconstrói o argumento que apresentava o fenômeno identitário como algo estático. De acordo com Barth, a questão do pertencimento, seja a uma nação ou grupo étnico, faz parte de um processo complexo que se dá na esfera das interações sociais.

A discussão sobre a construção de uma etnicidade paquistanesa na Noruega feita por Barth (2005) demonstra que as questões relativas ao lugar das minorias no âmbito dos Estados-Nação também representa um ponto fundamental nas suas abordagens. De acordo com Barth, os grupos étnicos *pathan* e *punjabi* que normalmente se encontram no Paquistão jamais haviam compartilhado a mesma identidade, no entanto ao imigrarem para Noruega eles se confrontaram com uma realidade em que representavam uma pequena minoria em relação a uma grande maioria norueguesa. Desse modo ao longo do processo interativo as inúmeras diferenças entre eles tão marcadas no local de origem passam a se tornar irrelevantes na Noruega já que a situação adversa em que eles se encontravam e a necessidade transformar a sua imagem em algo mais positivo frente aos noruegueses, fez com que uma rede de solidariedade fosse estabelecida entre esses grupos que era justificada pela construção de uma identidade étnica, isto é, uma identidade paquistanesa.

Em se tratando de questões interacionais, Barth destaca os aspectos contínuos e descontínuos da cultura, e com isso desconstrói os argumentos predominantes na antropologia que corriqueiramente utilizava conceitos como assimilação, aculturação, etc. Segundo o autor, ao longo da interação, como o exemplo dos processos imigratórios, os atores adquirem novos hábitos, costumes, aprendizagens em que é perceptível que a sua cultura está se modificando, no entanto, por outro lado cada agrupamento social apresenta os seus próprios mecanismos de controle e estratégias de censura que visam à manutenção de certos atributos que permite com que esses grupos étnicos continuem ativos.

A identidade nacional brasileira e a etnicidade árabe

No Brasil, os debates sobre a identidade nacional surgiram no final do século XIX em um contexto de transformação da sociedade, impulsionadas pela imigração, industrialização, proletarização, urbanização e fim da escravidão. No entanto, cabia resolver o problema de como transformar esta diversidade étnica e cultural, resultante destas transformações estruturais, em uma só nação.

O caráter multi-étnico da sociedade brasileira representava um forte obstáculo à visão de homogeneidade da nação que era veiculada na imprensa pelos intelectuais do país. Em um primeiro momento, a tentativa de resolver essa questão se deu por meio da teoria do

embranquecimento, inspirada no argumento dos intelectuais europeus de que o homem branco seria o mais civilizado. Diante disso, entre os imigrantes que chegavam aos portos brasileiros no final do século, o homem branco vindo da Europa Ocidental era o elemento mais desejável no que tange à formação de uma consciência nacional brasileira, já que ele seria o elemento transformador de uma mentalidade rural que ao longo do período colonial não foi apta a criar laços concretos de solidariedade social. (Oliveira Viana 1987 [1920], 148)

Posteriormente, a miscigenação, antes rejeitada pelos intelectuais brasileiros, passa a ser enxergada como um aspecto positivo do povo brasileiro e característica de sua singularidade. Nesse momento, teorias que enfatizavam a democracia racial e sincretismo cultural passam a ser circuladas no Brasil. Entre os seus principais expoentes, se destacam Gilberto Freire (2002 [1933]), Sérgio Buarque de Holanda (1995 [1936]), Mário de Andrade (1962 [1927]), dentre outros.

Além da miscigenação, a “cordialidade” do homem brasileiro foi outro elemento enfatizado nessas novas teorias como diacrítico da identidade nacional. Nas palavras de Sérgio Buarque de Holanda: “a lhanza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro”. (1995 [1936], 146). Essa tipologia do nacionalismo brasileiro foi apropriada pelos intelectuais da comunidade árabe no intuito de negociar a sua presença no quadro geral da nação, uma vez que, ao longo das narrativas clássicas de imigração percebe-se a insistência de seus autores na cordial integração do imigrante médio-oriental na sociedade receptora, devido à hospitalidade, generosidade, cordialidade do povo brasileiro. E por outro lado, essa dádiva é retribuída pela comunidade árabe à sociedade brasileira por meio do trabalho árduo e de obras caridades, configurando um modelo de narrativa baseada em uma relação dom/contra-dom (Mauss, 1981).

O livro de Taufik Duoun (1944) configura um importante exemplo desse processo, pois em sua narrativa, nota-se que a relação dom/contra-dom é um princípio legitimador e justificador da integração árabe na sociedade brasileira e de inclusão nos critérios de identidade nacional. Em relação à dádiva recebida, Duoun, se referindo ao Brasil, diz que “seus gigantescos braços estão sempre abertos para acolher as vítimas da má sorte, necessitados, oprimidos ou perseguidos” (Duoun 1944, 139). Em contrapartida, ele destaca as realizações dos imigrantes árabes e seus descendentes no território brasileiro como sendo contribuições (ou retribuições) dadas à nação adotiva. Segundo Duoun:

Na indústria, tudo fabricamos e confeccionamos. Ultimamente alguns de nós começamos a explorar os minérios e a navegação marítima. No campo profissional, temos os nossos professores, médicos, farmacêuticos, dentistas, advogados e engenheiros. No campo social, temos as nossas sociedades beneficentes, clubes sociais, desportivos e recreativos, orfanatos, hospitais, sanatórios e asilos para o amparo da velhice. No campo da defesa nacional, nossos filhos integram as forças armadas, terrestres marítimas e aéreas...

Apenas colaboramos, pondo-nos sob as ordens dos poderes constituídos, e em vez de conservarmos o que conseguimos tudo entregamos, até os nossos filhos, que não são superados por ninguém em lealdade e patriotismo, como cidadãos e soldados mais sadios, física, moral e espiritualmente... (1944, 106)

Jorge Safady segue na mesma direção de Duoun ao destacar, por um lado, a hospitalidade e a generosidade brasileira, e por outro, ao exaltar as virtudes árabes materializadas em suas instituições construídas no Brasil. Além disso, Safady dedica parte de seus esforços para analisar as dimensões culturais da integração árabe na sociedade brasileira. Os trabalhos desse autor seguem uma linha narrativa e argumentativa na qual a integração árabe é entendida como um movimento em marcha rumo à aculturação e assimilação, ou seja, a cultura pré-imigratória seria modificada gradativamente a partir do contato com a cultura local, e as diferenças culturais entre o imigrante e o nacional seriam atenuadas com o passar dos anos. (Safady 1960, 12-13; 1972, 80-85)

No entanto, ao contrário das primeiras narrativas, os trabalhos mais recentes acerca da imigração árabe no Brasil (Lesser 2001; Figoli 2004; Karam 2009; Truzzi 2009; Pinto 2010), analisam as complexidades internas concernentes à relação estabelecida entre os membros da

comunidade árabe e a sociedade brasileira. Em sintonia com as questões atuais levantadas pela Antropologia acerca do fenômeno identitário, esses autores discutem a construção da etnicidade árabe no Brasil, mostrando que, por um lado, os imigrantes árabes e seus descendentes negociam sua inclusão nos critérios definidores da identidade nacional brasileira, e, por outro, demarcam suas fronteiras étnicas e culturais em relação aos brasileiros, configurando assim uma dinâmica interativa baseada em movimentos de *inclusão* e *exclusão*. (Figoli 2004, 04)

Em relação à *inclusão* árabe na identidade nacional brasileira, esses estudos mais recentes nos mostram que este processo não foi isento de conflito, como as primeiras narrativas da imigração tendiam a afirmar. Os argumentos anteriores que enfatizavam a hospitalidade, a generosidade e a cordialidade do brasileiro foram relativizados em prol de uma visão que tem problematizado o lugar das minorias étnicas no contexto do Estado-Nação. (Lesser 2001).

Jeff Lesser chama a atenção para a divergência entre os intelectuais no que diz respeito à integração dos imigrantes árabes, pois, enquanto uns queriam proibi-la, havia outra parte que propunha conceder a cidadania aos imigrantes, já que o Brasil apresentava taxas crescentes de desenvolvimento econômico no final do século XIX, e por isso, necessitava-se de mão de obra disponível. Os critérios de inclusão na identidade nacional eram ambíguos, pois embora houvesse uma preferência inicial pelos imigrantes europeus, havia em contrapartida, um temor do ativismo social e trabalhista do proletariado da Europa central. Portanto, passou ser cogitada a possibilidade de inclusão de imigrantes não europeus na sociedade anfitriã. (Lesser 2001, 20-22)

Aqueles que eram resistentes à inclusão dos árabes na sociedade brasileira se referiam a esses imigrantes por meio da designação pejorativa de “turcos”. Esse termo era utilizado, pois na fase inicial da imigração, os sírios e libaneses (grupo majoritário dos imigrantes médio-orientais) viajavam com passaportes emitidos pelo Império Otomano. Essa categoria era dada pelos brasileiros a esses imigrantes segundo as seguintes características: A mesma língua nativa; o ofício de mascate; padrão de casamento e sociabilidade concentrado na própria colônia; e a culinária típica. (Truzzi 2009, 90)

A categoria “turco”, utilizada de um posto de vista depreciativo por parte dos brasileiros nos primeiros anos da imigração (1890-1940), passou a ser apropriada e resignificada pelos imigrantes árabes e seus descendentes como estratégia adaptativa a partir da década de 1940. Através da figura do mascate, que até então era vista com desconfiança e preconceito, eles

reuniram em seus discursos os principais elementos que eram valorizados na ideologia nacionalista brasileira: trabalho árduo, perseverança, esforço, lealdade, honestidade, etc., e com isso buscavam transformar a identidade de “turco” em uma semântica positiva.

Os espaços e contextos de *exclusão* da comunidade árabe são discutidos por Lesser através do termo “hífen-oculto” (2001, 134). Apesar dos árabes defenderem publicamente a sua inserção na sociedade brasileira, as suas fronteiras são reforçadas na esfera privada, sobretudo no universo familiar. Por isso que o autor usou esse termo, já que este processo não era tão claro aos olhos dos brasileiros. Enquanto nas primeiras narrativas da imigração a fundação das instituições árabes no Brasil era justificada como sendo uma contribuição (ou retribuição) dada à nação brasileira, os estudos mais recentes enxergam esses locais como arenas para a construção e afirmação da etnicidade árabe no país adotivo.

A etnicidade árabe no Brasil passou por uma transformação significativa nos últimos anos, deixando de ocupar uma posição periférica na sociedade brasileira para assumir uma posição privilegiada no Brasil neoliberal. (Karam 2009, 17). A posição periférica inicial era justificada pela desconfiança e preconceito com que os brasileiros lidavam com os imigrantes médio-orientais, ao passo que a condição privilegiada dessa etnicidade nos últimos anos se justifica pela popularização da cultura árabe no cenário nacional. O contexto atual de destaque da etnicidade árabe se explica tanto pelo processo de expansão do consumo da dança e da cultura árabe no cenário nacional, sobretudo a partir da exibição da novela o Clone de Glória Peres, quanto pelo maior reconhecimento que os grupos étnicos tiveram na nação brasileira nos últimos anos.

Para discutir os processos de construção identitária no Brasil é importante também destacar as influências das conexões transnacionais que esses imigrantes e seus descendentes estabelecem com os locais de origem. Segundo Hannerz, as conexões transnacionais são intensificadas na conjuntura atual de globalização e revolução tecnológica onde os meios de comunicação e os sistemas de transporte aceleram a circulação de informações, mercadorias e pessoas. Esse processo gera impactos na vida do imigrante, pois além dos fluxos culturais gerados nas relações *face-to-face* de uma comunidade transnacional, existem influências indiretas através de chamadas telefônicas, televisão, cassetes, fitas de vídeo de família, pacotes de presentes, e atualmente a internet e o celular. (Hannerz 1996, 100)

Se por um lado, essa pesquisa se preocupa em demonstrar o lugar dos árabes de Juiz de Fora, no contexto ambíguo de formação da identidade nacional brasileira, por outro, a construção de

sua etnicidade também será problematizada em relação às complexidades internas resultantes das divergências identitárias de sua comunidade (nacionais religiosas ou locais). Tendo em vista que essas divergências são reproduções locais da dinâmica identitária médio-oriental, essa dissertação analisa a importância das conexões transnacionais estabelecidas entre os imigrantes árabes e seus descendentes com os países de origem no que diz respeito à manutenção das fronteiras internas, seja no acionamento de identidades dos locais de origem (Ras Baalbek, Yabroud, Majdel Anjar), nacionais (sírio, libanesa) ou religiosas (cristã maronita, cristã melquita, muçulmana).

ii) Metodologia

Essa etnografia foi baseada no trabalho de campo realizado no período de julho de 2011 a março de 2013, cuja metodologia foi dividida nas seguintes etapas: observação participante⁵ nas principais atividades da comunidade árabe de Juiz de Fora; entrevistas formais e conversas informais com seus membros; e pesquisa das fontes históricas relacionadas à imigração síria e libanesa na cidade. Utilizo a técnica das entrevistas para acessar as memórias e os pontos de vista desses agentes acerca dos fenômenos estudados. A observação participante tem me possibilitado alcançar dimensões mais profundas do que o conteúdo dos discursos produzidos nas entrevistas. E, por último, venho analisando os documentos escritos com o objetivo de compreender os processos históricos responsáveis pela constituição dessa comunidade no presente.

Meu interesse acadêmico neste objeto surgiu a partir de uma pesquisa anterior onde estudei a inserção da família Ayupe na cidade de São João Nepomuceno⁶ por meio da trajetória de dois imigrantes vindos de Baabda no Líbano, os irmãos Abraham e Salim Ayupe. O primeiro chegou ao Brasil em 1902 e o segundo, meu bisavô materno, chegou em 1914. Ao longo do trabalho de campo que realizei naquela cidade, em 2010, foi necessário viajar algumas vezes à Juiz de Fora para fazer entrevistas com seus descendentes que residem no local, e partir

⁵ Observação Participante é o método que ficou consagrado na Antropologia a partir de Bronislaw Malinowski. Segundo ele, essa técnica é aquela através da qual o antropólogo se insere no universo do grupo em que pesquisa, no intuito de compreender o seu ponto de vista, a sua relação com a vida e perceber sua visão mundo. (Malinowski 1978, 25-28)

⁶ A cidade de São João Nepomuceno está localizada à 65 km de Juiz de Fora.

destes, tomei conhecimento do grande número de imigrantes árabes e descendentes lá estabelecidos.

O início do trabalho de campo em Juiz de Fora, foi realizado no espaço do Clube Sírio e Libanês localizado na Avenida Rio Branco, bem próximo ao local onde estava residindo. Nesta fase, pude vivenciar o cotidiano da instituição, na medida em que conversava com os funcionários e observava a estrutura do local – arquitetura, decoração, mobília, etc. Além disso, ao conhecer os membros da diretoria que eventualmente comparecem ao local para resolver alguma questão específica, pude ampliar as minhas redes de contato, que me possibilitaram a realização de entrevistas e ainda me levaram a eventos de confraternização da comunidade que acontecem fora do Clube, como o exemplo do almoço beneficente para a construção da Igreja Maronita de São Charbel.

Este almoço foi um acontecimento essencial para a minha inserção no campo, tendo em vista que neste evento pude conhecer inúmeras famílias de sírios e libaneses que residem na cidade. No entanto, como ainda era minha primeira semana em Juiz de Fora, encontrei muitos obstáculos no que diz respeito à socialização com eles, já que pelo fato de não possuir muita prática etnográfica, tive dificuldade de me aproximar das pessoas presentes no local, até porque o salão principal do Clube Pedro II (local do evento) é muito grande e estava muito cheio, com isso me sentia desconfortável em estabelecer qualquer contato com eles naquele momento. Contudo, ao encontrar o Sr Luiz Sefair - filho de libaneses e atual vice-presidente do *Clube Sírio e Libanês* – que já havia conhecido anteriormente, consegui uma razoável socialização e imersão no universo desta comunidade uma vez que ele me apresentou algumas famílias que estavam presentes no local, e no processo interativo com cada uma delas, pude naquele mesmo dia conquistar um espaço entre eles.

A fase inicial da pesquisa consistiu da presença diária no Clube Sírio e Libanês, da participação no almoço beneficente para a construção da Igreja Maronita de São Charbel e na realização de entrevistas com os membros da comunidade, sejam eles imigrantes ou descendentes. A partir desses contatos tomei conhecimento da existência de outras instituições: da Igreja Católica Greco-Melquita de São Jorge, da Sociedade Beneficente Muçulmana e do Grupo Nabak (grupo de folclore e dança árabe). Diante disso, o trabalho de campo tomou uma proporção muito maior que o imaginado, todavia, como os membros da comunidade árabe estavam diretamente envolvidos nessas instituições, precisei traçar uma estratégia metodológica para fazer uma etnografia desses espaços, tendo em vista a sua

importância para a afirmação de suas identidades. Portanto, num segundo momento, iniciei o trabalho de campo no Grupo Nabak, na Sociedade Beneficente Muçulmana de Juiz de Fora (SBMJF) e na Igreja Melquita.

A pesquisa no Grupo Nabak consistiu da frequência nos principais eventos em que eles se apresentaram: Estive presente na comemoração dos *10 anos do Grupo Nabak* (2011), na *Feira Cultural Árabe* (2012), e no *Jantar de 48 anos do Clube Sírio e Libanês* (2012). Além disso, fiz entrevistas com alguns de seus membros, incluindo o seu diretor e fundador Tufic Nabak. Todas as entrevistas foram marcadas no subsolo do Clube Sírio e Libanês, local reservado para o Grupo Nabak, tanto para seus ensaios e reuniões quanto para as aulas de dança e língua árabe, esta última é ministrada pelo Tufic. Com isso, pude conhecer um pouco do cotidiano desta instituição, embora não tivesse livre acesso as salas de ensaio e aulas de dança, permitido apenas para seus membros e alunos.

Na Associação Beneficente Islâmica de Juiz de Fora, frequentei as orações de sexta-feira e fiz as aulas de religião islâmica ministradas pelo Shaykh egípcio Amr Amin. Pela frequência quase diária nesta instituição, pude fazer as entrevistas com o Shaykh e com o Hussein Beydoun (considerado como sendo o primeiro muçulmano em Juiz de Fora) e realizar inúmeras conversas informais dentro e fora da mesquita (local da oração), que me permitiram chegar a questões importantes acerca dos processos de construção identitária.

Para realizar o trabalho de campo na Igreja Católica Greco-Melquita foi adotada uma estratégia um pouco diferente: Devido à complexidade do rito bizantino praticado nesta instituição, no que diz respeito à pluralidade de símbolos e ícones presentes em seu espaço, quanto à utilização das línguas grega e árabe em alguns momentos nas missas e principalmente pelas suas diferenças em relação ao rito romano, decidi frequentar a Paróquia Melquita de São Basílio e Nossa Senhora Perpétuo Socorro do Rio de Janeiro no intuito de complementar o trabalho de campo já desenvolvido em Juiz de Fora, e, portanto, colocando as duas em perspectiva, pretendia enxergar com mais acuidade as questões que ainda estavam obscuras na observação do ritual e na sua importância para os processos de construção identitária. Escolhi esta paróquia no Rio de Janeiro, por ser morador da cidade e ter disponibilidade de frequentar o local nos momentos em que não estava em Juiz de Fora.

Na Igreja Melquita de Juiz de Fora, estive presente nas missas aos sábados e domingos e, algumas vezes, nas quartas-feiras também. Somado a isso, fiz uma entrevista formal com o

Arquimandrita⁷ João Carlos, pároco responsável pela instituição, além de conversar constantemente com os membros da igreja, sejam eles de origem árabe ou não. Os diálogos estabelecidos com os brasileiros sem origem árabe foram necessários para compreender os motivos que os levaram a praticar um rito diferente do qual estavam acostumados nas igrejas católicas da cidade e a partir de então, analisar a construção e afirmação da identidade Melquita no contexto religioso local.

Da mesma forma que na Igreja Melquita de Juiz de Fora, a observação participante nas missas e a realização de entrevistas e diálogos informais, foram as principais técnicas metodológicas adotadas em minha pesquisa de campo na Paróquia Melquita do Rio de Janeiro. Nesta instituição foram realizadas duas entrevistas: uma com o Arquimandrita sírio George Khoury e outra com o libanês de terceira geração Philippe Gebara, acólito⁸ nesta igreja. Por outro lado, a função de que exerci de acólito nas missas de domingo de manhã foram muito importantes para uma compreensão mais profunda do ritual, uma vez que, sendo um dos carregadores das tochas nas procissões, garanti uma visão privilegiada da celebração. Ademais, em alguns momentos os acólitos ficam de pé no santuário bem perto do altar, e com isso torna-se possível enxergar com detalhes a performance do sacerdote além de ter uma visão completa do espaço ritual.

A última fase da pesquisa foi concentrada nos bares, lanchonetes e restaurantes árabes de Juiz de Fora e nos setores de periódicos e memória da Biblioteca Municipal Murilo Mendes. Apesar de ter incluído essas atividades, o trabalho de campo na ABIJF e na Igreja Melquita continuou regularmente. Em contrapartida, as visitas diárias ao Clube Sírio e Libanês já não eram mais necessárias, já que, seu funcionamento se dá apenas em caráter administrativo ou eventualmente quanto ocorre uma festa ou reunião, e, além disso, as informações relevantes bem como os contatos com os membros da comunidade árabe já tinham sido estabelecidos nos primeiros meses de trabalho de campo. A pesquisa no Grupo Nabak também continuou normalmente tendo em vista que a frequência em seus eventos não impedia a realização de outras atividades.

A estratégia adotada nos restaurantes árabes da cidade foi de conversar com os garçons e proprietários buscando informações acerca da história do estabelecimento e ano de fundação, sobre a origem dos proprietários e sobre os pratos servidos. Ao longo do período de pesquisa,

⁷ Arquimandrita é o título melquita que corresponde a Monsenhor, na Igreja Católica Romana.

⁸ Acólito é o mesmo que o coroinha da Igreja Católica Romana.

pude conhecer todos os restaurantes árabes da cidade: *A Tal da Esfiha* (Rua Rei Alberto), *A Esfiha do Abud* (Rua Chanceler Oswaldo Aranha), *Baalbek* (Galeria João Beraldo – Rua Barão de São João Nepomuceno), *Habib's* (Avenida Rio Branco), *Mabruk* (Rua Morais e Castro), *Mohammed's* (Avenida Presidente Itamar Franco – antiga Avenida Independência), *Quibe Mauad* (Avenida Sete de Setembro) e *Salamaleque* (Avenida Rio Branco). Como a maioria dos estabelecimentos só abrem à noite virou uma prática comum em meu trabalho de campo, sair do curso de Islã na SBMJF diretamente para um desses locais.

A Biblioteca Municipal Murilo Mendes, localizada no Espaço Mascarenhas (Avenida Getúlio Vargas) foi o local onde realizei a pesquisa histórica dessa dissertação. Através dos setores de Periódicos e de Memória tive acesso aos principais jornais e revistas referentes à história da imigração sírio-libanesa em Juiz de Fora, bem como importantes informações acerca do nascimento da cidade, da história das ferrovias e da presença de outros grupos de imigrantes que compõem a população juiz-forana. Todos esses pontos foram fundamentais para a compreensão do contexto histórico relacionado à presença árabe na cidade.

Além da consulta aos documentos disponíveis nesta biblioteca, também contei com um amplo material escrito do Clube Sírio e Libanês, isto é, o registro das reuniões de diretoria desde o primeiro encontro, em 30 de outubro de 1964, até a reunião do dia 24 de junho de 1974. Também analisei o Livro de Atas da Comissão de Construção do Clube do ano de 1966 e do Livro de Atas do Departamento Feminino, que registrou as reuniões realizadas do período de 5 de novembro de 1964 até o dia 10 de dezembro de 1984.

Portanto, a relevância do trabalho de campo em todos esses espaços se justifica pelo fato de todos esses locais serem arenas de construção e manutenção da etnicidade árabe em Juiz de Fora. O Clube Sírio e Libanês, de um lado, e o Grupo Nabak e os restaurantes árabes, de outro, representam dois momentos distintos da etnicidade árabe na cidade (capítulo 1), enquanto que a pesquisa na Igreja Católica Melquita de São Jorge e na Sociedade Beneficente Muçulmana nos permite discutir a articulação entre as identidades religiosa e étnica (capítulo 2). E por fim, a presença nos principais eventos organizados pela comunidade (capítulo 3) nos ajuda a explorar as complexidades relativas aos processos de construção identitária, na medida em que destaco a afirmação da etnicidade árabe nessas situações sociais ao mesmo tempo em que discuto a pluralidade de identidades acionadas.

iii) Juiz de Fora: “Uma terra de imigração”

A presença árabe em Juiz de Fora se inicia a partir de 1890 com a chegada dos imigrantes sírios e libaneses em busca de melhores condições de vida nesta cidade. No entanto, mesmo que se tenha o desejo e a oportunidade de emigrar é fundamental que do outro lado haja uma condição favorável para que esses indivíduos conquistem seus objetivos, portanto, para compreender os aspectos atrativos de Juiz de Fora nesse contexto, é relevante que seja traçado o perfil desta cidade nas últimas décadas do século XIX.

Localizada às margens do rio Paraibuna, no antigo Caminho do Ouro, a região de Juiz de Fora se emancipa de Barbacena em 1850, se tornando uma vila independente com o nome de Santo Antonio de Paraibuna. Em 1856, foi elevada a cidade do Paraibuna e somente em 1865 ganhou a denominação atual. Devido à sua posição estratégica entre Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte (as três capitais mais importantes do país), esta cidade se torna uma alternativa interessante para o escoamento da produção cafeeira da Zona da Mata. Com a conclusão das obras da Estrada União e Indústria em 1861, ligando Petrópolis à Juiz de Fora, e das estações das linhas férreas D. Pedro II (1875), e Leopoldina (1884), esta cidade se consolida como um importante entreposto comercial do país, atraindo uma série de indústrias e diversas inovações, tais como: instalação de bondes elétricos (1881); telefone (1883); telégrafo (1884); água encanada (1885); Banco Territorial Mercantil (1887); Banco do Crédito Real (1889); e a Usina Hidrelétrica de Marmelos (1889), fundada por Bernardo Mascarenhas.

O advento da Estrada União e Indústria e das Estradas de Ferro D. Pedro II e Leopoldina ampliou não apenas o transporte de mercadorias, mas também o fluxo de pessoas, fazendo com que a cidade de Juiz de Fora tivesse um grande aumento populacional. Entre os novos moradores da cidade, estavam os grupos de imigrantes alemães, italianos, portugueses e sírios e libaneses⁹. Os alemães¹⁰ foram os primeiros imigrantes estabelecidos em Juiz de Fora, em

⁹ Apesar de também receber imigrantes de outras nacionalidades, os alemães, italianos, portugueses e sírios e libaneses constituem os grupos mais expressivos, do ponto de vista numérico em Juiz de Fora.

¹⁰ Embora o início da imigração alemã em Juiz de Fora comece a partir de 1850, em algumas décadas anteriores já residia ali o primeiro imigrante alemão, o engenheiro Fernando Halfeld, considerado o fundador da cidade. Halfeld foi o responsável pela construção da pavimentação do caminho novo na região de Ouro Preto até Paraibana (atual Juiz de Fora); no decorrer desse processo ele abriu ruas transversais ligando às várzeas e pântanos de Paraibana até a estrada do caminho novo. A partir de então o local passa a concentrar um primeiro grupo de pessoas, que atuando no comércio nascente iniciava o processo de desenvolvimento da futura Juiz de Fora. (Beraldo 1965, 15-17; Stehling 1967, 119-130)

A vinda de imigrantes para Juiz de Fora, e para Zona da Mata como um todo, se insere no contexto de expansão da economia cafeeira no sudeste, onde aumentava-se a demanda de trabalhadores tanto para as lavouras do café, quanto para as cidades em crescimento. A escassez de mão de obra era resultado da lei Eusébio de Queiroz (1850), que proibia o tráfico de escravos, e da Abolição da Escravatura (1888); com isso o Estado Brasileiro procurava alternativas para substituir a principal fonte de mão de obra da história do país: o trabalho escravo. A solução encontrada foi o incentivo à imigração europeia, visto que a demanda por trabalhadores estava articulada aos ideais da construção da identidade nacional brasileira, que naquele momento, defendiam uma proposta de *embranquecimento* da população local. As principais formas de atuação do governo se davam no incentivo, através do financiamento de passagens, para a vinda de imigrantes para trabalhar nas lavouras, formando assim, um “campesinato à europeia” (Petrone 1978, 96-97)

A primeira grande leva de imigrantes italianos chega à Juiz de Fora a partir da década de 1880, quando diversas medidas de incentivo à imigração são tomadas na cidade, como o exemplo da Associação Promotora da Imigração (1887) e da “criação da Hospedaria Horta Barbosa (1888) que centralizava a entrada de imigrantes e os redistribuía para várias partes do Estado.”¹¹ Os italianos que vieram para trabalhar nas lavouras do café concentraram-se nas grandes fazendas “localizadas em Sarandy, Mathias Barbosa e São Pedro de Alcântara (atual Simão Pereira).”¹² Os outros imigrantes dessa região preferiram se estabelecer na parte central da cidade de Juiz de Fora no intuito de trabalhar, principalmente, no comércio. Os imigrantes alemães e italianos que moravam na cidade de Juiz de Fora, conviviam com os portugueses e os sírios e libaneses, que buscavam na atividade comercial seu principal meio de sobreviver e acumular capital. Diferentemente dos outros grupos, os portugueses não vinham em grandes levas, já que, a maioria deles foi chegando gradativamente na medida em que o comércio nas principais metrópoles do país ficava saturado.

A imigração árabe em Juiz de Fora se inicia significativamente com a chegada dos cristãos sírios e libaneses na década de 1890. Contudo, segundo Michel Arbache (1964)¹³ os pioneiros desse processo, foram os irmãos libaneses Darwish e Daibess Massud, naturais Majd-El-Maux, que chegaram a Juiz de Fora em 1885. O primeiro sírio da cidade foi o

¹¹ Informações retiradas do artigo de Valéria Leão Ferenzini publicado no livro da **Segunda Festa das Etnias de Juiz de Fora**.

¹² Informações retiradas do artigo de Heliane Casarin publicado no livro da **Primeira Festa das Etnias de Juiz de Fora**

¹³ Artigo escrito pelo imigrante sírio Michel Arbache na reportagem do Jornal *O Lince* de dezembro de 1964.

imigrante Neman Salomão que chegou a este local em 1903, e depois dele vieram Eduardo Neif Haddad, Hanna Mussi Arbache, Neif Rafful Mukdeci, Assad Sayegh e muitos outros da cidade de Yabrud.

Essa primeira leva imigratória se deu em um contexto mais amplo da diáspora médio-oriental para o Brasil, onde jovens cristãos sírios e libaneses partiam de sua região de origem, em sua maioria solteiros, em busca de melhores condições de vida e novos desafios.¹⁴ Seu destinos iniciais foram as grandes metrópoles do país, como Rio de Janeiro e São Paulo, porém, ao perceber a concorrência para a atividade comercial dessas grandes cidades em consequência da expansão da economia cafeeira, eles procuraram as cidades mais próximas, onde tivessem mais oportunidades para o mascateio. Então esses imigrantes tomavam, em sua maioria, os trens das E.F Pedro II ou E.F Leopoldina em direção à Zona da Mata Mineira, se concentrando principalmente em Juiz de Fora, o polo econômico da região.

O comércio era o trabalho mais procurado uma vez que a proposta inicial desses indivíduos era acumular capital rapidamente e regressar ao Oriente Médio. Portanto, ao chegar a Juiz de Fora, os sírios e libaneses se instalavam nas ruas venais do centro da cidade (Rua Marechal Deodoro, Rua Halfeld, Rua Batista de Oliveira, Avenida Brasil, dentre outras), devido à sua proximidade da Estação ferroviária, local onde tinham acesso às mercadorias transportadas pelos trens. A forma inicial de trabalho era o comércio ambulante já que a maioria não vinha com o capital suficiente para abrir seu próprio negócio, no entanto, na medida em que iam progredindo no comércio, eles abriram suas primeiras lojas e fábricas.¹⁵

A segunda grande leva de imigrantes sírios e libaneses chegou a Juiz de Fora no período da primeira guerra mundial, devido às condições precárias as quais passavam no Oriente Médio. Além da fome em consequência do conflito, eles também estavam insatisfeitos com a convocação para servir ao exército do Império Otomano, até então exclusivo dos muçulmanos. (Pinto 2010, 38) Diante disso os cristãos sírios e libaneses partem de sua terra natal em direção a esta cidade tendo em vista que uma rede de contatos transnacionais já havia sido estabelecida com os parentes e amigos residentes em Juiz de Fora, que os ajudavam com moradia, comida e trabalho em seu período adaptativo no Brasil.

¹⁴ Para uma contextualização detalhada dos motivos de saída dos imigrantes árabes do Oriente Médio, ver Khater (2001); Pinto (2010)

¹⁵ Sobre a relação completa dos estabelecimentos comerciais e fabris fundados por sírios e libaneses nos primeiros anos da imigração árabe, ver Dornelas (2008).

O período em que a Síria e o Líbano ficaram sob domínio francês (mandato) levou muitos indivíduos dessa região a tentar a sorte nas Américas, e no caso desta pesquisa, em Juiz de Fora. No momento de extinção do Império Otomano, as expectativas de independência dos sírios e libaneses foram frustradas pela ocupação francesa, e somado aos impactos econômicos negativos em consequência da Primeira Guerra Mundial que continuou no período do mandato, fez com que a imigração continuasse na década de 1920 e início da década de 1930. Com a restrição a vinda de imigrantes devido a política de cotas¹⁶ aos imigrantes de cada nacionalidade promulgadas no governo de Getúlio Vargas as taxas de chegada de sírios e libaneses caiu consideravelmente a partir de meados da década de 1930 até a Segunda Guerra Mundial. Ao longo da década de 1950, com o fim da Era Vargas, os sírios e libaneses voltam a desembarcar em maior número em Juiz de Fora, porém, não mais em grandes levas como outrora. Grande parte dos imigrantes entrevistados nessa pesquisa veio nesse período como o exemplo dos libaneses George Sabaggh, Mtanos e Mukaiber Miana e da síria Mounira Rahme.

O contexto de Guerra Civil Libanesa (1975-1990) provocou a última onda imigratória significativa de árabes para o Brasil. Na cidade de Juiz de Fora, além dos imigrantes cristãos, a imigração dos árabes muçulmanos passam a ganhar maior visibilidade nesse momento. Entre os imigrantes cristãos desse período temos o exemplo da libanesa Loudy Khoury, natural de Beirute, e do libanês Tufic Nabak, natural de Ras Baalbek. O primeiro muçulmano em Juiz de Fora, foi o libanês Hussein Ali Beydun, natural de Majdel Anjar, que nos últimos anos tem trazido seus irmãos e primos, aumentando a população muçulmana árabe da cidade.

iv) Plano da Dissertação

No primeiro capítulo dessa dissertação discuto a etnicidade árabe em Juiz de Fora destacando a importância do Clube Sírio e Libanês, do Grupo Nabak e dos restaurantes árabes nesse processo. Seu objetivo principal é analisar a transformação que essa etnicidade passa ao longo da presença árabe no local, deixando seu lugar periférico na sociedade receptora, no

¹⁶ A política de cotas aos imigrantes foi aprovada em fins de abril de 1934 fixando uma cota anual de 2% do número de imigrantes de cada nação que haviam chegado nos cinquenta anos anteriores, dando tratamento preferencial aos agricultores. (Lesser 2001, 217)

período em que o Clube Sírio e Libanês foi criado, para ocupar uma posição privilegiada nos últimos anos, onde o Grupo Nabak e os restaurantes árabes são os seus principais expoentes.

O capítulo 2 se concentra nas relações entre as formas de pertencimento religioso e a etnicidade árabe, a partir das instituições religiosas da cidade, a Igreja Católica Melquita de São Jorge e a Associação Beneficente Islâmica de Juiz de Fora. Além disso, faço uma apresentação detalhada da Igreja Melquita e da ABIJF, falando da história destas em Juiz de Fora, do seu corpo de membros, do ritual (relação ritual e identidade) e dos seus líderes religiosos (Padre João Carlos e o Shaykh Amr Amim).

O objetivo do capítulo 3 é analisar a complexidade e a pluralidade de acionamentos identitários na *Festa das Etnias*, no *Almoço para a construção da Igreja Maronita de São Charbel* e no *Jantar anual do Clube Sírio e Libanês*. Utilizo o conceito de “situação social” desenvolvido por Max Gluckman, para destacar a importância desses eventos para as relações sociais entre os seus membros, e entre estes e a sociedade brasileira, bem como para afirmação de suas identidades étnicas, religiosas, nacionais e locais. Por um lado, este capítulo destaca a afirmação da etnicidade árabe nesses eventos, e por outro, apresenta as inúmeras diferenças internas da comunidade árabe importadas de sua região de origem, que configuram uma relação complexa de afirmações identitárias no espaço e no tempo em que ocorrem esses três eventos.

CAPÍTULO 1

A ETNICIDADE ÁRABE EM JUIZ DE FORA

O objetivo deste capítulo é discutir a etnicidade árabe em Juiz de Fora a partir das seguintes arenas de construção identitária: O Clube Sírio e Libanês; o Grupo Nabak e os restaurantes árabes. A importância dessas entidades se dá em dois contextos distintos da presença árabe nesta cidade: Em um primeiro momento (nas décadas de 1960 e 1970), onde o Clube Sírio e Libanês era um dos principais espaços de expressão cultural e identitária¹⁷, a etnicidade ainda tinha pouco reconhecimento na sociedade juiz-forana, ao passo que em um segundo momento (a partir do ano 2000), que vai do surgimento do Grupo Nabak e da inauguração de uma série de restaurantes árabes até os dias de hoje, a arabicidade tem conquistado uma posição de maior visibilidade.

Portanto, meu argumento é que o campo de construção e afirmação da etnicidade árabe passou por uma modificação significativa nos últimos anos, onde deixou de se concentrar nas associações ou agremiações, para se posicionar estrategicamente, através da dança e da culinária, no mercado de bens materiais e simbólicos. Essa nova realidade configura um processo de “mercantilização” (Karam 2009, 226) que a arabicidade tem passado na contemporaneidade, sobretudo pela conjuntura de visibilidade que esta cultura ganhou no cenário nacional com a exibição da novela *O clone* da Rede Globo. (2001-2002)

A estrutura deste capítulo foi organizada em função das fases da etnicidade árabe em Juiz de Fora. A primeira parte se concentra em uma descrição densa (Geertz 1973) do Clube Sírio e Libanês, onde as relações culturais e identitárias estabelecidas neste espaço serão articuladas com o contexto mais amplo da sociedade juiz-forana. Nessa conjuntura, onde a etnicidade árabe ainda era vista com desconfiança pela população local, os imigrantes sírios e libaneses adotavam estratégias práticas e discursivas em busca de um maior reconhecimento na esfera pública local. A segunda parte se dedica ao Grupo Nabak e aos restaurantes árabes, a fim de analisar o contexto atual de destaque da etnicidade árabe, em que a dança e a comida árabe tem conquistado uma grande popularidade na cidade de Juiz de Fora.

¹⁷ Outro importante espaço de construção da etnicidade árabe em Juiz de Fora nesse período é a Igreja Melquita de São Jorge, já que mesmo tendo sido criada em 1953 ela só foi inaugurada oficialmente em 1965. Contudo, a discussão da etnicidade árabe no espaço da Igreja Melquita será realizada no próximo capítulo.

1.1) O Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora

Nada deverá deter-nos, pois a imagem dos nossos queridos pais, que para aqui vieram fazer do nosso Brasil a sua segunda Pátria, chorando em silêncio a saudade do berço em que nasceram, dominando, por vezes, o insopitável desejo de regresso à Pátria-Mãe, não medindo sacrifícios em sua luta diuturna e solitária e poder dar-nos, assim, dias melhores, será o nosso ânimo inquebrantável e, acima disto, a nossa fé indestrutível. E se eles, que aqui vieram sem nada, possuidores tão só de uma indomável vontade de vencer e nós que possuímos a herança de seu trabalho honrado, de suas árduas lutas e sacrifícios, temos o dever de, em sua homenagem, fazer prosperar e crescer o Clube Sírio e Libanês...¹⁸



Foto: Símbolo do clube situado na entrada. (arquivo pessoal)

¹⁸ Parte do discurso de José Abdo Hallack, vice-presidente do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora retirado da ata da primeira reunião de diretoria, realizada em 30 de outubro de 1964.



Foto: situada no hall do clube, esta obra, que foi feita pela artista plástica Marta Lisboa, evoca as ruínas de Baalbek do Líbano. (arquivo pessoal)

O Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora, localizado na Avenida Rio Branco foi criado em 18 de setembro de 1964 pelos imigrantes árabes e seus descendentes durante um encontro realizado no Raffa's Club¹⁹. A iniciativa surgiu do interesse em construir um espaço de sociabilidade e lazer tanto para os membros da comunidade árabe quanto para os cidadãos juiz-foranos.

A fundação desta instituição revela um duplo objetivo desses imigrantes e descendentes em Juiz de Fora: consolidar sua integração à sociedade brasileira, e ao mesmo tempo preservar sua identidade étnica. A partir da análise desses dois objetivos aplicados no cotidiano do Clube Sírio e Libanês, essa sessão se dedica à problematização do lugar da etnicidade árabe na sociedade juiz-forana no contexto de funcionamento regular desta instituição, que vai de 1964 (ano em que o clube foi criado) até meados da década de 1970 (contexto de crise).

Nesta conjuntura, a etnicidade árabe ainda tinha pouco reconhecimento na sociedade brasileira, por isso, seu grupo de fundadores, buscava através desta instituição construir uma imagem positiva aos olhos dos juiz-foranos, tanto para a elite, ao proporcionar atividades recreativas e lúdicas aos moldes do lazer burguês (Pinto 2010, 104) quanto para as camadas mais pobres, por meio das obras de caridade.

¹⁹ Raffa's Club foi um espaço de sociabilidade fundado por Rafael Antonio Jorge, filho de libaneses, no ano de 1955.

Na fase inicial do período imigratório (1890-1940), a elite brasileira estabelecia os critérios definidores da identidade nacional brasileira, e grande parte dela resistia à integração dos imigrantes não europeus. Assim, gerava-se um conflito interno no país entre a formação da identidade nacional e a questão da etnicidade. Para Lesser, havia uma queda de braço entre os líderes das comunidades não europeias - entre os quais os árabes estavam incluídos - que tentavam definir seus espaços sociais, e os políticos e intelectuais brasileiros, que através da imprensa buscavam reforçar os limites da brasilidade. (Lesser 2001, 23-24).

A resistência à imigração árabe era expressa na esfera pública por meio da criação e veiculação de estereótipos depreciativos acerca desses imigrantes ancorados na categoria genérica de “turcos”. Um exemplo disso, é relacionado à preferência dos primeiros imigrantes árabes pelos casamentos endogâmicos (dentro da própria colônia). Logo, muitos intelectuais brasileiros os criticavam, defendendo o argumento de que os sírios e libaneses eram resistentes a assimilação e por isso não poderiam estar inclusos na identidade nacional. Nesse contexto, criava-se um paradigma na sociedade brasileira: “turco só casa com turco” (Truzzi 2009, 90)

O estranhamento cultural causado por esses imigrantes, principalmente em relação à comida, a música e a dança, também foi significativo para a veiculação dessas imagens depreciativas acerca do “turco”. Em se tratando da comida, John Karam, sustenta que as elites brasileiras utilizavam os alimentos para marcar as diferenças culturais dos médio-orientais. Segundo ele, ao insistir na “estranheza” culinária oriental os intelectuais do país reforçavam publicamente a posição periférica ou externa dos árabes na nação. Além disso, circulavam em diversas regiões do Brasil, boatos populares sobre esta comida afirmando que os árabes eram canibais. Os brasileiros construíram essa visão sobre os árabes devido ao consumo do kibe nyi (carne de cordeiro moída crua misturada com trigo, servida com azeite e cebola crua). (Karam 2009, 204) Assim, o consumo da carne crua se articulava com todas as representações sobre barbárie, selvageria e exotismo associando estas aos imigrantes árabes.

Da mesma forma que a comida, a música e a dança árabe também foram elementos marginalizados por essas elites. Sobre esse ponto, John Karam cita um artigo escrito pelo jornalista Guilherme de Almeida no início dos anos 1930, onde foi escrito o seguinte: “É uma música bamba, muito gemida, com um barulho de água sacudida dentro de latas. Vejo um ventre e um umbigo dançando nessa música. No balcão o eterno gramofone geme, molengo,

uma dança do ventre. Da melodia monótona pula, às vezes, como de um mergulho, para o uivo de uma mulher”. (Karam 2009, 205)

Entre as principais características desses imigrantes, a dedicação ao comércio, sobretudo no seu trabalho de mascate, era o principal alvo das críticas elaboradas pelos brasileiros, que muitas vezes provocava conflito não somente entre as elites brasileiras e imigrantes nos debates sobre a identidade nacional, mas também na vida cotidiana, onde a elite e as camadas populares estavam envolvidas em confrontos que chegavam até mesmo à agressões físicas e processos judiciais. A pesquisa desenvolvida por Juliana Dornelas (2008), concentrada no período de 1890-1940, demonstra que a concentração de mascates sírios e libaneses na cidade de Juiz de Fora e adjacências provocou diversas situações de conflito com os juiz-foranos. Com base nas fontes consultadas do *Arquivo da Prefeitura Municipal de Juiz de Fora* e do *Jornal do Comércio* a autora discute os conflitos entre os mercadores ambulantes e os comerciantes da cidade além de analisar os processos criminais envolvendo os sírios e libaneses.

Sobre os problemas causados pelos mascates ao comércio local, Dornelas destaca a tentativa do governo municipal de controlar o mascateio por meio de resoluções elaboradas pela Câmara Municipal onde era regulado e taxado o ofício de mascate. Embora a autora esclareça que esse controle do comércio ambulante fosse destinado a todos os brasileiros e estrangeiros que atuem nesse ramo, os mascates sírios e libaneses eram os principais alvos das críticas dos juiz-foranos, tendo em vista que essas medidas governamentais passaram a ser tomadas a partir do momento em que as atividades comerciais destes indivíduos se expandiam pela cidade de Juiz de Fora e suas redondezas. Esses imigrantes se destacavam no comércio local devido às suas técnicas inovadoras no ofício da profissão, desagradando desse modo os comerciantes donos de estabelecimentos da cidade, que procuravam alternativas de enfraquecer o ofício de mascate através de queixas formais na Câmara Municipal, polícia e jornais. O principal argumento destes comerciantes fixos, era que os impostos eram muito baixos sobre o comércio ambulante, enquanto que os estabelecimentos legais eram altamente taxados. (Dornelas 2007, 118).

Segundo Clark Knowlton, os sírios e libaneses se mostraram grandes negociadores pois apresentavam uma grande flexibilidade na arte de comercializar, na medida em que, cobravam apenas o que achavam que o mercado podia pagar conseguindo convencer diversos

clientes utilizando seu forte poder de argumentação (Knowlton 1961, 138). Salim Miguel, descreve, em seu romance *Nur na escuridão*, as habilidades desses comerciantes.

Louvam a qualidade do produto apertando e largando para mostrar que não amarrota, puxam o fio que custa a romper, insistem no breço barrata, que nas primeiras tentativas é barrata... ta, depois barrata, mais adiante barata, até alcançar o barato, o mim jura bra freguês mim non ganha vintém, breça mas barratinha non existe, compra vai, ajuda patrício, num arrepende. Aceitavam não apenas dinheiro como outros produtos em troca, gêneros alimentícios, aves, frutas, verduras, que pagariam na volta. (Miguel 2008, 100)

Por outro lado, ao estudar os processos criminais nos quais os sírios e libaneses estavam envolvidos, Dornelas sustenta que a maioria desses era resultado do conflito entre eles e os brasileiros. Através da análise comparativa entre as vítimas e réus nos processos crime de lesão corporal de Juiz de Fora, a autora conclui que os sírios e libaneses foram mais réus (22 processos) do que vítimas (19 processos) no período de 1890-1940. (Dornelas 2007, 122). Segundo Dornelas, os principais motivos dos processos em que os sírios e libaneses estavam envolvidos, eram, em primeiro lugar, os motivos frívolos: “provocações em bares, rixas pessoais, perda em jogos de azar, briga por mulher de bordel” (Dornelas 2007, 126). Além deste, os outros motivos desses processos eram relacionados a atividade comercial, como o exemplo da cobrança de dívidas de comércio.

Diante disso, é possível concluir que a interação estabelecida entre sírios e libaneses e a sociedade local diferentemente do conteúdo das narrativas de imigração que defendem uma integração pacífica e cordial, foi marcada por diversas situações de conflito tanto na sua dimensão prática, por meio de agressões físicas, quando na discursiva, através de ofensas pessoais, queixas formais ao governo e discussões na esfera pública. Essas situações contribuíram para a veiculação de estereótipos negativos sobre os sírios e libaneses na sociedade receptora através de variadas conotações para o termo turco: “turco trapaceiro”,

“turco valentão”, “turco pão-duro”.²⁰ Segundo Lesser, o fato dos imigrantes árabes se dedicarem as atividades comerciais estimulavam a veiculação dessas classificações preconceituosas na esfera nacional, especialmente por parte daqueles que eram favoráveis ao trabalho agrícola do imigrante. A Sociedade Nacional de Agricultura, por exemplo, argumentava que os árabes nunca eram agricultores, porque só o ofício de mascate, o contrabando ou os jogos de azar os interessavam. (Lesser 2001, 109-110)

O imigrante libanês Elias Jacob, natural de Chirran, estabelecido em Ubá (MG) na primeira metade do século XX, descreve em seu livro de memórias, alguns episódios do confronto entre árabes e brasileiros na Zona da Mata Mineira, que ilustram a resistência dos nativos à integração árabe na sociedade brasileira. Segue um trecho de seu livro *Pelos Caminhos da Vida*:

Devo dizer ainda sem mágoa, que os patrícios eram muito humilhados, razão pela qual era frequente ouvir desaforos em quase todos os casos insignificantes de crianças que brigavam às vezes por causa de uma manga! A razão de tudo isto era inexplicável: nós, os libaneses, não tínhamos consulado no Brasil. Vínhamos todos com passaporte passado por agentes turcos, porque na época o Líbano era dominado pela Turquia. Na guerra de 14, ou Primeira Guerra, a Turquia foi aliada da Alemanha. O Brasil, quase no fim, entrou na contenda ao lado dos aliados. Vejam a ironia do destino: os libaneses eram aqui no Brasil tidos como turcos e, mal sabiam os brasileiros que nós estávamos torcendo para a derrota da Alemanha e conseqüentemente da Turquia, sob o jugo da qual sofriam os libaneses em sua própria Pátria.

Houve durante a guerra muita perseguição aos “turcos” e, em certas cidades, houve até chacinas. Muitos covardes e de índole sanguinária se aproveitaram disso e raro era o dia em que não se

²⁰ Essas designações depreciativas foram citadas em algumas entrevistas concedidas pelos membros da comunidade árabe de Juiz de Fora para se referir ao preconceito sofrido pelos primeiros imigrantes árabes na cidade.

tinha informações de assassinatos a sangue frio, como aconteceu em Muriaé e outras cidades. (Jacob s.d, 35)

Mais um exemplo de situações desse tipo, foi encontrada na autobiografia do imigrante libanês Abrahim Camillo Ayupe, natural de Baabda, e estabelecido desde 1902 na cidade de São João Nepomuceno (MG), também localizada na Zona da Mata Mineira. Em seu relato, Abrahim conta que nos primeiros anos de sua presença no Brasil, ele atuava como mascate, comercializando miudezas como agulha, linha, e tecidos ao longo de diversas cidades da região. Durante uma de suas expedições, ele se envolveu em um confronto físico com um fazendeiro importante da Zona da Mata. Segue o trecho:

Um dia saí para roça com um companheiro de trabalho, e a certa distância, ao passarmos pela fazenda do Barão, meu companheiro sentindo sede, apanhou um abacaxi na beira da estrada. Enquanto chupávamos aquela fruta, aproximou-se de nós o dito Barão e disse: mascate, sabe quanto vai lhe custar este abacaxi? Meu companheiro respondeu, se for muito caro, duzentos réis. Vai custar-lhe dez mil réis, e tocando sua buzina de chifre, ajuntou ali mais de quarenta homens armados de foice e enxadas... Este indecente tal Joaquim Barão vinha a mim com um chicote à mão, falando o nome da minha mãe. Nesta hora não aguentei, saquei de uma velha garrucha e apontei para ele, que pulando para frente segurou o cabo da garrucha e começamos a lutar. Resultado: o cabo da garrucha quebrou e não saiu tiro. Procurei por meu companheiro para me ajudar, mas este havia fugido. Sentia-me sozinho no meio daquela gente, quando um preto disse: Barão, chega de judiar com este rapaz, deixa-o ir embora. O carrasco, porém, respondeu: não, não sairá daqui sem pagar o abacaxi, isto é, os dez mil réis. Finalmente, paguei os dez mil réis e retirei-me da fazenda.²¹

²¹ Trecho da autobiografia de Abrahim Camillo Ayupe escrita em 15 de outubro de 1948, pág 4-5.

Esses casos citados acima, ocorridos no período de 1890-1950, ilustram as diversas situações de conflito entre os imigrantes árabes e a sociedade brasileira, onde muitos deles são gerados pela resistência da população local a inserção desses imigrantes. No entanto, a partir da década de 1950 esses conflitos diminuíram bastante, e na cidade de Juiz de Fora isso se deu principalmente após a criação do Clube Sírio e Libanês em 1964. Porém, isso não significa a eliminação dos conflitos e tampouco dos preconceitos, pois os estereótipos depreciativos e a desconfiança em relação aos árabes ainda circulavam na esfera pública. Portanto esse novo momento da etnicidade árabe em Juiz de Fora a partir da década de 1950, se explica pela consolidação da presença dos imigrantes árabes na cidade com a constituição de suas famílias, pelos laços de amizade e matrimônio estabelecidos com os juiz-foranos, e pela ascensão social que muitos deles conquistaram e que seus filhos e netos deram sequência.

Segundo Jeff Lesser, o sucesso econômico tornou-se o meio mais importante para a construção de um espaço para a etnicidade árabe na sociedade brasileira, de modo que os imigrantes e seus descendentes aproveitavam a conquista de uma mobilidade social vertical para fortalecer e legitimar o seu processo de integração junto aos brasileiros. (Lesser 2001, 134). Em Juiz de Fora, a criação do Clube Sírio e Libanês representou um forte indicativo desse momento, pois esta instituição passou a ser o principal canal de afirmação dessa etnicidade e de busca pela consolidação da integração desses indivíduos na sociedade juiz-forana. Se analisarmos o perfil social dos membros da diretoria do clube, formada por alguns de seus fundadores, verificamos que a maioria deles são industriais ou empresários, donos de importantes malharias, fábricas ou confecções na cidade, que acumularam capital tanto econômico quanto cultural, e por conseguinte ascenderam socialmente em Juiz de Fora.²²

²² As famílias desses diretores foram destacadas em diversas fontes com as quais trabalhei nesta pesquisa, seja em matérias de jornais como O Lince e o Diário Mercantil; em revistas como Em Voga e a revista do Instituto Histórico e Geográfico de Juiz de Fora; no livro *Sírios em Juiz de Fora* de Wilson de Lima Bastos; na tese de mestrado *Na América a esperança: os imigrantes sírios e libaneses e seus descendentes em Juiz de Fora, Minas Gerais (1890-1940)* (2008); e nas entrevistas formais e conversas informais com os membros da comunidade árabe.

Quadro – Primeira diretoria do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora²³²⁴

Nome	Origem	Atividade profissional	Cargo no Clube Sírio Libanês
Jorge Simão Sffeir	Filho de libaneses	Engenheiro e Sócio proprietário da malharia <i>Canadá</i>	Presidente
José Abdo Hallack	Filho de sírios	Proprietário das confecções <i>A Nacional</i>	Vice-Presidente
Emílio Abdalla	Filho de libaneses	Proprietário da malharia <i>Sulamita</i>	1º Tesoureiro
João Mahfuz	Libanês	Proprietário da malharia <i>J Mahfuz</i>	2º Tesoureiro
Michel Abirached	Filho de libaneses	Contador	1º Secretário
Wady Ayub	Libanês	Proprietário da Fábrica de meias <i>Rebeca</i> e sócio-proprietário da <i>Malharia Canadá</i>	2º Secretário

²³ Esse quadro foi montado com base nas seguintes fontes: 1) Entrevistas com os membros da comunidade árabe; 2) o Livro *Sírios em Juiz de Fora* de Wilson de Lima Bastos, publicado em 1988; 3) Edição do *Jornal o Lince*, publicado em dezembro de 1964; 4) Revista *Em Voga*, publicada em fevereiro de 2013; 5) Atas de reunião do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora.

²⁴ Analisando esse quadro em função do cargo e da atividade profissional nota-se uma hierarquia entre Profissionais liberais e proprietários de fábricas (empresários) que ocupam os cargos de presidente e vice-presidente e os comerciantes que ocupam os cargos restantes da diretoria do clube. Por exemplo: Jorge Simão Sffeir, que é tanto profissional liberal quanto proprietário de fábrica, ocupou o cargo de presidente executivo do clube; José Abdo Hallack, que é proprietário de fábrica, ocupou o cargo de Vice-Presidente; e Vicente João Saada, que é profissional liberal, ocupou o cargo de Presidente do Conselho Deliberativo. Por outro lado, diretores que exercem a profissão de comerciantes ocuparam apenas os cargos de Tesoureiros e Secretários.

Nome	Origem	Atividade profissional	Cargo no Clube Sírio Libanês
Michel Saba Arbache	Sírio	Proprietário das Confecções <i>Silver</i>	Diretor Artístico e Cultural
Nicolau Schuery	Filho de libaneses	Proprietário da fábrica de meias <i>Long Life</i>	Diretor de Patrimônio e Sede
Farid Simão	Filho de libaneses	Proprietário da malharia <i>Beverly</i>	Diretor de Relações Públicas
Rafael Antônio Jorge	Filho de libaneses	Proprietário do <i>Raffa's Club</i>	Diretor Social
José João Hallack	Filho de sírios	Proprietário da <i>Casa Petrus</i>	Diretor de Esportes
Vicente João Saada	Filho de sírios	Médico	Presidente do Conselho Deliberativo

O que será demonstrado nessa sessão é que o capital acumulado em decorrência de seu desempenho nessas atividades profissionais foram convertidos em um capital simbólico associado à adoção de um modo de vida burguês, no intuito de legitimar sua integração na sociedade brasileira através da tentativa de inclusão na classe dominante de Juiz de Fora.

Processo semelhante a este foi discutido pela historiadora Ana Maria Mauad (2000), ao analisar a trajetória social ascendente de sua própria família e de sua inserção na sociedade

carioca.²⁵ Através da análise de fotografias familiares, a autora demonstra que o sucesso econômico conquistado pela família Jabour no Brasil foi acompanhado de um aumento no consumo de fotografias, na tentativa de construir uma autoimagem que destaque sua ascensão social. Segundo ela, “as fotos podem ser interpretadas como significantes de um estilo de vida, de uma maneira de ser ou de um *habitus* de classe” (Mauad 2000, 109), onde essas imagens revelam os hábitos e as práticas burguesas a partir das poses, dos trajes utilizados, dos objetos circundantes, dos ambientes fotografados, etc . (Mauad 2000, 104-137)

Em relação aos locais fotografados, Mauad destaca que na década de 1950 houve uma concentração das fotos tiradas nos clubes da comunidade árabe (Mauad 2000, 136). Isso demonstra a importância dos clubes e agremiações como locus para a prática de um modo de vida burguês e de afirmação do sucesso e ascensão social conquistado por alguns imigrantes na cidade do Rio de Janeiro. Nessa mesma direção, Paulo Pinto diz que, “os clubes serviram como arenas de construção de um ethos burguês que permitia aos setores mais afluentes da comunidade árabe estabelecerem canais de troca e comunicação com o universo mais amplo da elite carioca.” (Pinto 2010, 104).

Da mesma forma que no Rio de Janeiro, a adoção de um estilo de vida burguês pelos imigrantes árabes e seus descendentes em Juiz de Fora esteve associado ao universo dos espaços de sociabilidade frequentados por sua comunidade. Antes da fundação do Clube Sírio e Libanês, esses indivíduos costumavam se reunir no Raffa’s Club, local onde ocorriam os principais eventos sociais da elite juiz-forana. Esses encontros marcavam a presença dos imigrantes e descendentes que conquistaram um sucesso econômico e uma ascensão social na cidade, onde através dos momentos de socialização com a burguesia local eles procuravam consolidar sua integração à sociedade receptora. E foi justamente em um desses eventos no Raffa’s, ocorrido no dia 18 de setembro de 1964, que o Clube Sírio e Libanês foi criado.

A tentativa desses imigrantes e descendentes de consolidar sua integração à sociedade brasileira e ao mesmo tempo preservar sua identidade étnica pode ser percebida nas principais atividades do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora. Diante disso, nota-se que esta instituição configura um espaço tanto de *inclusão* da etnicidade árabe na sociedade receptora e na identidade nacional brasileira, quanto de *diferenciação*, à medida que os membros da

²⁵ Nesta pesquisa, Ana Mauad se dedica principalmente à análise da trajetória social ascendente de Abrão Jabour, natural de Troblus no Líbano, que chegou ao Brasil em 1893 junto com seus pais Elias e Sayde. Abrão é o irmão mais velho de Mariana, avó por parte de mãe da autora Ana Mauad.

comunidade árabe reforçavam suas fronteiras étnico culturais em relação aos brasileiros ao desenvolver e praticar atividades associadas à “cultura” e a língua árabe.

Começando pelas atividades de *diferenciação*, ou seja, aquelas voltadas para a preservação da identidade étnica, pode-se citar: As aulas de língua árabe, as refeições oferecidas pelo restaurante Gran-buffet, as assinaturas de jornais escritos em língua árabe e a biblioteca. Os projetos desenvolvidos nessa área eram responsabilidade do Departamento Artístico Cultural, cujo primeiro diretor foi o imigrante sírio Michel Saba Arbache.

As aulas de língua árabe eram realizadas uma vez por semana, e o seu principal objetivo era manter o vínculo dos sócios do clube, em sua maioria descendentes de sírios e libaneses, com os locais de origem de seus pais. A língua, portanto, se torna um dos principais diacríticos da identidade étnica sírio e libanesa construída na cidade de Juiz de Fora. Isso se explica pela própria discussão de etnicidade desenvolvida por Fredrik Barth, que segundo ele, implica tanto o acionamento de identidade étnica, quanto a organização das interações sociais no sentido de manter as fronteiras étnicas entre os grupos em contato. Essas fronteiras são delimitadas a partir da organização das diferenças culturais, ou seja, durante o processo interativo os próprio atores selecionam os traços culturais que gostariam de enfatizar como diacríticos da identidade adotada (Barth 2000, 2005)

As assinaturas de jornais e os livros em língua árabe, são outros exemplos que confirmam a importância deste idioma para dar conteúdo a identidade étnica assumida. Desde a fundação do clube, o Departamento Artístico Cultural teve a iniciativa de assinar jornais em língua árabe, e essa prática continuou, segundo o relato da secretária atual do clube, até a presidência de Roberto Ahouila. (1987-1990). A criação da biblioteca, em contrapartida, não foi colocada em prática pela diretoria. Em uma das atas de reunião consultadas durante esta pesquisa, o diretor Michel Saba Arbache colocou em pauta a ideia de solicitar livros em língua árabe junto as Embaixadas da Síria e do Líbano, porém, nas reuniões seguintes o assunto não voltou a ser discutido. Para esclarecer essa questão, conversei com os membros da comunidade árabe que frequentavam o clube durante o seu período de funcionamento regular, e todos eles confirmaram que a biblioteca realmente não existiu.

Outro importante elemento enfatizado por esses imigrantes e descendentes como diacrítico de sua identidade étnica foi a culinária. A comida árabe, preparada pelas mulheres da comunidade árabe, era servida nos dias de domingo no restaurante Gran-buffet, construído no

espaço do clube. Contudo, neste restaurante a culinária árabe não era exclusiva em seu cardápio, uma vez que eram também servidos pratos e petiscos considerados como sendo da culinária brasileira, demonstrando assim o sincretismo cultural deste espaço. Atualmente o restaurante não funciona mais na instituição, devido aos problemas financeiros enfrentados durante a partir da década de 1970, e a comida árabe é servida apenas uma vez por ano, no jantar de aniversário do Clube.

Em relação às atividades voltadas para a *inclusão* da etnicidade árabe na sociedade local e no quadro geral da nação brasileira se destacam os eventos sociais, as atividades recreativas e esportivas, e as obras filantrópicas. Além disso, uma série de discursos veiculados pelos imigrantes árabes e seus descendentes na esfera pública juiz-forana, foram igualmente importantes para a realização deste objetivo. De acordo com Jeff Lesser, esse conjunto de práticas e discursos mostrava a intenção dos sírios e libaneses em demonstrar para a sociedade receptora que haviam se tornado brasileiros desejáveis. (Lesser 2001, 106)

A organização da maior parte dos eventos sociais promovidos pelo clube era responsabilidade do Departamento Social, cujo primeiro diretor foi o filho de libaneses Rafael Antônio Jorge. Este, era proprietário do Raffa's Club, uma das casas noturnas mais importantes da cidade e locus de sociabilidade da elite juiz-forana. Com isso, ao programar os eventos no Clube Sírio e Libanês tais como: os bailes de carnaval, aniversário do clube, comemoração das datas de independência da Síria e do Líbano, ele usava sua influência e prestígio junto à sociedade local para preencher o espaço do clube recém-criado com a burguesia de Juiz de Fora.

Além destes eventos, também existiam as atividades sociais fixas na programação do clube, como por exemplo, os bailes de sexta-feira e os de domingo, que eram organizadas pelo movimento de jovens da instituição, chamado Sahiras²⁶. A atuação dos jovens nesta instituição se dava a partir de dois eixos: por um lado, eles interagiam com os juiz-foranos durante a presença nestes bailes, nos eventos promovidos pelo departamento social, e nas atividades recreativas e esportivas promovidas pelo clube; por outro, eles afirmavam sua identidade étnica mediante o estudo da língua árabe e do convívio regular com outros jovens descendentes de sírios e libaneses desta entidade. Assim, a inclusão do movimento sahiras na

²⁶ O movimento de jovens, ao contrário dos outros departamentos do clube, não tinha uma estrutura organizacional com divisão de cargos e presidência. Suas ideias eram discutidas durante as reuniões, que geralmente ocorriam uma vez por semana, e todos os seus projetos precisavam ser aprovados pela diretoria da instituição.

elaboração de projetos do clube bem como na participação em suas atividades, revela a iniciativa dos membros da diretoria de integrá-los na comunidade árabe, preservando esta identidade étnica nas gerações futuras.

A realização dessas atividades, promovidas pelo departamento social e pelo movimento sahiras, revelam o estilo de vida burguês que a diretoria do clube buscava afirmar, seja por meio das decorações luxuosas, da mesa farta, ou dos artistas renomados da música popular brasileira que se apresentavam no local. Com isso, o espaço do Clube Sírio e Libanês se tornava um *point* da alta sociedade juiz-forana, atraindo prefeitos, vereadores, chefes de associações comerciais, diretores de outros clubes, etc. Nas atas do clube, consultadas nesta pesquisa, foram registradas inúmeras reuniões onde os membros da diretoria costumavam ler as cartas e telegramas recebidos dessas personalidades, cujo conteúdo era de agradecimento e felicitação aos diretores pelo sucesso na realização de uma determinada festa. O vínculo institucional com os diversos setores da sociedade juiz-forana por meio dessas correspondências, era responsabilidade do Departamento de Relações Públicas, cujo primeiro diretor foi o filho de libaneses Farid Simão.

Em ocasiões comemorativas, como por exemplo, o aniversário do clube ou as datas de independência da Síria e do Líbano, o Departamento de Relações Públicas enviava constantemente ofícios às diversas instituições da cidade solicitando seu comparecimento na cerimônia que seria organizada, demonstrando o interesse em preencher o espaço desta agremiação com a alta burguesia da cidade. No evento em comemoração ao segundo aniversário do Clube e Sírio e Libanês de Juiz de fora, sua diretoria recebeu inúmeros telegramas: da Câmara municipal, do Círculo Militar, Núcleo Mineiro de Escritores e do Clube Pedro II, onde foram cumprimentados pela data especial e parabenizados pela organização do evento.

Junto com estas atividades citadas acima, também eram promovidas pelo clube, programações esportivas e recreativas. Em uma das reuniões registradas em ata, José João Hallack, primeiro diretor do Departamento de Esportes do clube, compartilhou com o restante da diretoria seu projeto inicial para este setor, que consistia da prática de futebol de salão, vôlei, basquete, tênis de quadra e de mesa e carteadado. No entanto, entre todos esses itens, somente o tênis de mesa e o carteadado foram levados a diante. Ambos eram praticados no salão de jogos, localizado no segundo andar desta instituição. Em relação ao carteadado, o

departamento de esportes organizava um campeonato de buraco, que segundo relatos dos membros da comunidade árabe, era uma das principais atrações do clube.

A prática de jogos era um importante canal de interação entre os imigrantes árabes e os brasileiros, tornando-se fundamental para a inserção desses indivíduos na sociedade brasileira. No livro de memórias do imigrante libanês Elias Jacob escrito por volta da década de 1980, são descritas inúmeras situações onde os membros de sua família e outros patrícios compartilhavam seus momentos de lazer com os brasileiros da cidade de Ubá, seja na casa de algum deles ou nos clubes da região ao longo do século XX. O Clube Aymorés de Ubá era um desses locais onde esses indivíduos se reuniam constantemente para jogar. Segundo Elias Jacob, neste clube se encontrava a “fina flor da sociedade ubaense” e em sua sala de jogos, patrícios e brasileiros jogavam “ping-pong”, dama, xadrez e jogos de cartas, com destaque para o pôquer” (Jacob s.d, 64)

No Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora, enquanto alguns árabes e brasileiros interagiam nas mesas de buraco ou nos jogos de tênis de mesa, outros se divertiam e confraternizavam na área da piscina, sobretudo nos dias de domingo onde a frequência era maior. Contudo, nos dias de hoje, essas atividades não são mais realizadas, pois o espaço onde funcionava o salão de jogos foi alugado para um Buffet, e as duas piscinas foram desativadas devido aos problemas financeiros enfrentados pela entidade.

Além das atividades culturais, sociais, esportivas e recreativas, o clube também desenvolvia projetos e ações destinados a prática da filantropia, cujo responsável principal era o departamento feminino. Este setor, era composto pelos seguintes cargos: presidente, 1º e 2º tesoureira, 1º e 2º secretária, e uma diretora social. No entanto, todos os seus projetos deveriam ser aprovados pela diretoria masculina, já que ficou determinado no estatuto do Clube Sírio e Libanês que estas senhoras teriam funções específicas, porém, sem autonomia sobre suas decisões. Assim, pode-se concluir que essa estrutura administrativa desta instituição reproduz as hierarquias de gênero presentes nos espaços culturais dos imigrantes árabes e da sociedade brasileira que colocam a mulher em uma condição complementar e subordinada em relação ao homem. (Karam 2010, 88)

Entre os eventos filantrópicos organizados pelo departamento feminino deste clube se destacam: o *Natal dos Pobres* e a *Campanha dos Agasalhos*. O *Natal dos Pobres* foi a primeira grande ação do clube, realizada em 1964, e a partir de então passou a ser repetida nos anos posteriores. Esse evento tem a finalidade de doar alimentos e roupas para as famílias

pobres da cidade por meio da distribuição de cartões que davam direito aos beneficiados receberem arroz, feijão, macarrão, sal, biscoitos, café, balas, açúcar, pares de meia, vestidos e camisas. A *Campanha dos Agasalhos*, por sua vez, era feita esporadicamente no clube, onde o departamento feminino distribuía cobertores, camisas e casacos para a população pobre da cidade. Segundo Paulo Pinto, da mesma forma que “o comércio e o empreendedorismo constituíam as estratégias preferenciais dos imigrantes árabes para se inserirem na sociedade brasileira, a caridade era valorizada como o canal preferencial de atuação pública das mulheres da comunidade árabe”. (Pinto 2010, 109)

A verba necessária para viabilizar a realização dessas obras filantrópicas era arrecadada a partir dos almoços, bingos, gincanas ou sorteios, promovidos pelo departamento feminino. Apesar de esses eventos beneficentes serem organizados pelas senhoras do clube, estas contavam com o auxílio de outros setores desta instituição e da comunidade árabe de uma maneira geral. Na maioria desses eventos, enquanto as senhoras preparavam a comida, servida aos convidados, o movimento de jovens (sahiras) organizava as brincadeiras. Além disso, para promovê-los, o departamento feminino recebe contribuições dos membros da comunidade árabe, principalmente dos donos de malharias, confecções, lojas comerciais, que doam os alimentos para os almoços, os brindes para os bingos ou os prêmios para os sorteios.

Como exemplos desses eventos beneficentes destinados à arrecadação de verbas para as ações de caridade do clube, pode-se citar a *Noite da Fraternidade* e a Tarde dos Picolés. O primeiro, foi um jantar preparado pelo departamento feminino, com um sorteio de prêmios, que foram doados pelos comerciantes e industriais da comunidade árabe. O segundo, foi um evento voltado para as crianças da cidade, onde eram vendidos convites que davam direito a eles receberem picolés, que eram distribuídos no salão de festas do Clube Sírio e Libanês. Além disso, houve na *Tarde dos Picolés* uma apresentação de um grupo de teatro infantil e um show de um palhaço contratado para entreter as crianças. Ambos os eventos foram realizados em 1984, e toda a renda adquirida com a venda de convites foi investida na organização do *Natal dos Pobres* do mesmo ano.²⁷

Portanto, se por um lado, os imigrantes árabes e seus descendentes buscavam consolidar sua integração à sociedade brasileira a partir da adoção de um modo de vida burguês que os aproximavam da elite juiz-forana, por outro, através das obras de caridade realizadas no

²⁷ Informações retiradas do Livro de Atas do Departamento Feminino referente ao período de 17 de setembro até 10 de dezembro de 1984.

clube, eles alcançavam as camadas mais pobres da cidade e, com isso, gradativamente, modificavam as imagens negativas a respeito da comunidade árabe que ainda circulavam na esfera local. Porém, mesmo com todas as mudanças em relação ao período anterior a etnicidade árabe ainda encontrava obstáculos em seu processo de integração à sociedade receptora, onde muitas vezes era vista com desconfiança pelos brasileiros. Um exemplo disso pode ser demonstrado na carta enviada pelos irmãos Raphael João Hallack e José João Hallack ao presidente do clube Jorge Simão Sffeir a fim de esclarecer à imagem negativa a respeito deles circulada em alguns jornais cariocas, onde sua honestidade era questionada pela imprensa do Rio de Janeiro no tocante à sua conduta como comerciantes.²⁸ Segue a carta:

Juiz de Fora, 3 de fevereiro de 1967

Exmo Sr. Presidente do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora

Prezado senhor, tendo em vista o noticiário publicado, recentemente, em alguns jornais do Rio de Janeiro, Estado da Guanabara, envolvendo o nosso nome, sentimo-nos na obrigação de, na qualidade de sócios fundadores do Clube, levar ao vosso conhecimento a versão verdadeira dos fatos que, infelizmente, não foram descritos dentro dos ditames da verdade, face à irresponsabilidade de alguns jornalistas ávidos de sensacionalismo, mesmo à custa da honra alheia. Devemos, de início, esclarecer-vos que não fomos levados pelo desejo de vantagens ou lucros fáceis e ilícitos, pois a nossa vida tem sido de trabalho insano e diário no nosso ramo comercial onde, felizmente, sempre primamos pela honestidade e seriedade. O que realmente ocorreu foi um encontro casual, no Rio de Janeiro, com um nosso conhecido e freguês, que nos acenou com a proposta de um negócio sério, pois lhe afirmamos que o objetivo da nossa estada naquela cidade era a compra de

²⁸ Raphael João Hallack e José João Hallack eram sócio-proprietários da Casa Petrus, localizada na Rua Marechal Deodoro. Esta loja, que era especializada na venda de tecidos, deu lugar a atual Casa Chiq cuja proprietária é a imigrante síria Mounira Rahme. Ambos os irmãos eram sócios do clube, e José João Hallack havia sido seu primeiro diretor de esportes, por isso tinham o acesso ao presidente Jorge Simão Sffeir para reivindicar uma posição desta entidade em sua defesa.

mercadorias para as nossas lojas de Juiz de Fora. Assim sendo, decidimos em encontro num dos hotéis da cidade, a fim de mantermos entendimentos preliminares com o patrão de nosso conhecido e verificarmos, é evidente, qual o tipo de negócio que nos seria oferecido. Quando já nos encontrávamos no local e, logo após as apresentações de praxe, fomos surpreendidos pela chegada da polícia, e só mais tarde, quando prestávamos esclarecimentos no distrito policial é que tivemos conhecimento da tramada armada contra nós. Desta forma, prestados os esclarecimentos que achamos devido esperamos salvaguardar o nosso bom nome junto à nossa entidade e aproveitamos o ensejo para renovar nossos protestos de estima e consideração. (Raphael João Hallack e José João Hallack)

Outro ponto importante dessa situação, é a posição do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora como representante e árbitro desta comunidade árabe. Tanto nessa carta, quanto em outras, nota-se a necessidade dos membros da comunidade árabe em prestar esclarecimentos à diretoria do clube em qualquer situação que possa prejudicar a imagem dos sírios e libaneses na sociedade receptora. Além de atuar como um intermediário em defesa desses indivíduos quando os considera inocentes, o Clube Sírio e Libanês atua como um juiz, em situações que os considera culpados, aplicando sanções diversas. No caso do sócio Adibe Acauhi, por exemplo, a Diretoria do clube em reunião com o seu Conselho Deliberativo, decidiu expulsá-lo desta instituição devido à sua inclusão no Código Penal sob acusação de corrupção de menores. Essa decisão foi tomada imediatamente após a publicação dessa notícia pelo *Diário da Tarde*, no dia 20 de julho de 1965.

Em resposta àqueles que ainda divulgavam uma imagem negativa da etnicidade árabe na esfera local, os imigrantes árabes e seus descendentes defendiam sua inserção na sociedade brasileira não somente por meio de uma atuação prática - através das atividades promovidas pelo Clube Sírio e Libanês e da realização de obras de caridade - mas também por discursos veiculados na esfera pública, onde o objetivo principal é afirmar sua importância para a nação brasileira. A matéria do jornal O Lince de dezembro de 1964 sobre os sírios e libaneses de Juiz de Fora configura um exemplo significativo desse processo, pois em seu conteúdo é

justificada a integração à sociedade receptora por meio dos trabalhos e esforços realizados por esses imigrantes e seus descendentes em contribuição ao progresso da cidade.

Essa matéria foi publicada em um contexto de grandes acontecimentos envolvendo os sírios e libaneses no ano 1964: em setembro surgia a ideia do Clube, em outubro foi comprado o terreno que seria a sede social, no mesmo mês começaram as reuniões da diretoria, e em dezembro foi realizado seu primeiro evento de caridade, o *Natal dos Pobres*. Todos esses fatores aguçaram a curiosidade do jornal *O Lince* que resolveu divulgar a história dos sírios e libaneses em Juiz de Fora e do seu clube recém-criado, além disso, ainda publicou um artigo do Sr. Michel Saba Arbache, filho de sírios e Diretor Artístico e Cultural do Clube Sírio e Libanês.

No artigo escrito por Michel Saba Arbache, os pontos principais abordados foram: a história da Síria e do Líbano, as causas da imigração sírio e libanesa e por último, o estabelecimento dos primeiros imigrantes desta região na cidade de Juiz de Fora. A primeira parte de sua narrativa demonstra a clara influência dos ideais nacionalistas circulados no Oriente Médio, e nesse caso o nacionalismo Sírio e o nacionalismo Libanês, já que, nas palavras do autor, “é interessante folhear as páginas da história desse povo que de maneira atuante está colaborando no progresso de nosso país”. A identidade nacional dos sírios e libaneses é afirmada neste artigo por meio da construção de um passado cuja origem está nas civilizações antigas: Assíria, no caso da História da Síria, e Fenícia, no caso da História do Líbano. Este processo de afirmação da identidade nacional a partir da construção de um passado na antiguidade clássica, foi definido pelo antropólogo indiano Partha Chaterjee como “classicização da tradição” (Chaterjee 1993, 73) A segunda parte do artigo representa um modelo padronizado da narrativa da imigração cristã – que Paulo Pinto chama de “narrativa mestra” (Pinto 2010, 17) - onde as causas da diáspora são explicadas pela “perseguição muçulmana aos cristãos”. E por último, o autor avalia a presença sírio e libanesa em Juiz de Fora, da seguinte maneira:

Todos esses bandeirantes, os outros que os seguiram e os descendentes das duas colônias síria e libanesa fiéis às tradições de raça, colocaram e colocam todos os dias, as suas energias a serviço da terra que os acolheu, conscientes que são, que pelo trabalho estão ajudando a erguer o nome de Juiz de Fora o mais

alto possível, a maior satisfação dessas duas colônias²⁹ é saber que a cidade querida está aceitando esse sinal de amizade e gratidão.

Da mesma forma que no artigo, nota-se nas reportagens, tanto na “o novo clube sírio e libanês” quanto na “Sírios e Libaneses: Baluartes do progresso de Juiz de Fora”, o modelo de narrativa caracterizado pela ênfase na relação dom/contra-dom entre os imigrantes e a sociedade brasileira. Essa relação ainda é mais clara na segunda reportagem, começando pelo seu título “Sírios e Libaneses: Baluartes do progresso de Juiz de Fora”, e depois pela exaltação de suas virtudes e da dedicação ao trabalho em diversas áreas profissionais: na indústria, no comércio, na medicina, na sociedade e na religião. A ideia central desses discursos é que por um lado os sírios e libaneses foram acolhidos pela sociedade brasileira, e por outro, eles são desejáveis pois têm contribuído satisfatoriamente para o progresso da nação.

Analisando as duas reportagens e o artigo em conjunto, é possível reconhecer um conteúdo narrativo bastante semelhante ao do livro de Taufik Duoun *A imigração sírio-libanesa às Terras da Promissão* (1944) publicado há vinte anos antes da circulação desta edição do *O Lince* (1964). Esta semelhança se dá principalmente em relação às causas da imigração, onde é destacada a perseguição muçulmana aos cristãos; e na exaltação das virtudes desses imigrantes em contribuição a sociedade, que Duoun chama de “nossas virtudes materializadas em amizade, lealdade e gratidão.” (Duoun 1944, 161) Este último ponto representa a participação desses indivíduos no processo de negociação da identidade nacional, já que os elementos valorizados nessas narrativas: trabalho, esforço, honestidade; e as características do homem brasileiro exaltado por esses imigrantes: cordialidade, generosidade, hospitalidade; eram, e ainda são, as características definidoras da nação brasileira no discurso público de agentes estatais e não estatais.

²⁹ Apesar de acionarem uma identidade étnica comum na cidade de Juiz de Fora, em diversos contextos os imigrantes sírios e libaneses e seus descendentes se apresentam separadamente, como nesse trecho escrito pelo imigrante sírio Michel Saba Arbaché esses dois grupos de imigrantes são identificados como duas colônias distintas.

O evento oficial de inauguração das obras do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora foi realizado no dia 3 de março de 1966 com a fundação da primeira estaca em sua sede social. Nesta solenidade estiveram presentes personalidades importantes da sociedade local, tais como autoridades políticas, industriais, comerciantes, gerentes de banco e jornalistas, onde alguns deles foram os oradores da cerimônia. O primeiro discurso foi proferido pelo presidente desta instituição, depois tomou a palavra os Srs. Radd João Mansur (membro da comunidade árabe), Néilson Côrtes de Araújo (superintendente do Banco do Crédito Real de Minas Gerais); Ignácio Halfeld (vereador e vice-presidente da Câmara Municipal), Wilson Couri Jabour (membro da comunidade árabe e presidente da Câmara Municipal) e Elias Dahbar (membro da comunidade árabe, sócio-proprietário das *Lojas Dahbar* e presidente da Associação Comercial de Juiz de Fora). A fala do presidente Jorge Simão Sfeir foi transcrita pelo jornal O Diário Mercantil em uma matéria publicada em 7 de março de 1966:

Quis o destino e a vontade de todos vocês que eu vivesse o momento inesquecível do ato a que vamos assistir, dando início ao levantamento de nossa sede social.

Temos passado por dificuldades inerentes a qualquer instituição que se organiza, temos sentido a mágoa do indiferentismo de muitos associados que preferem o comodismo da crítica a distância do que a cooperação permanente, irmanados no mesmo ideal e na mesma luta. Nada disso, entretanto, consegue diminuir nosso animo nem arrefecer nossas esperanças de um futuro promissor.

O trabalho tem sido a meta da primeira diretoria, sem medir sacrifícios. E nada mais fazemos, agindo desse modo, do que seguir o exemplo de nossos antepassados, que sonharam, um dia, unir os sírios e libaneses de Juiz de Fora, sem melindres, sem vaidades, sem insinuações de ordem política e racial. Sonharam com a convocação de irmãos, glorificando, desta maneira, o velho Oriente, de onde saíram um dia para a luta pela

vida, num País como o Brasil, que recebe o forasteiro de braços abertos e lhe dá as mesmas oportunidades de vencer...”

Neste discurso nota-se a tentativa de afirmação e legitimação da comunidade étnica criada na cidade, principalmente no seguinte trecho: “unir os sírios e libaneses de Juiz de Fora, sem melindres, sem vaidades, sem insinuações de ordem política e racial”. Isso traduz a mais importante estratégia adaptativa adotada por esses imigrantes no Brasil, isto é, sua condição de minoria na nação brasileira e o contexto adverso do contato inicial com a sociedade receptora fez com que suas diferenças religiosas, políticas e identitárias se tornassem irrelevantes em inúmeras situações em prol da construção de uma comunidade imaginada árabe, formada a partir de uma língua e de uma “cultura” comum. A imigrante síria Mounira Rahme explicou a formação desta comunidade, com estas palavras: “quando chegamos à Juiz de Fora éramos todos pequenininhos, daí resolvemos nos juntar”.³⁰

No processo de construção da comunidade árabe em Juiz de Fora, o Clube Sírio e Libanês representava o principal canal de vivenciamento e manutenção da identidade étnica de seus membros, devido ao convívio regular entre esses indivíduos e a prática de atividades voltadas para a preservação de suas fronteiras étnico-culturais. Entretanto, se por um lado, esse clube representa a materialização das conexões locais e das redes de solidariedade estabelecidas entre os imigrantes vindos da Síria e do Líbano e seus descendentes nesta cidade, por outro, essa instituição também atua como uma intermediária desta comunidade em suas conexões estabelecidas à nível nacional e transnacional, que são laços igualmente importantes para a preservação da identidade étnica afirmada em seu espaço.

Ao longo da história do Clube Sírio e Libanês foram mantidos vínculos constantes com outros clubes de imigrantes árabes a nível nacional. Com base nas atas de reunião pode-se citar alguns exemplos desse intercâmbio: 1) correspondências trocadas com presidente o Clube Monte Líbano de Petrópolis, Clube Homs de São Paulo, Clube Libanês do Espírito Santo, e com o Clube Libanês de Campo Grande (Mato Grosso do Sul), onde toda a diretoria foi parabenizada pelo êxito na administração do clube recém-criado; 2) presença da caravana

³⁰ Entrevista concedida em 14/07/2011.

de sírios e libaneses do Monte Líbano do Rio de Janeiro na gincana realizada no segundo aniversário do clube de Juiz de Fora em 1966; 3) visita do Clube Sírio e Libanês do Rio de Janeiro no início do ano de 1967; e 4) visita desta diretoria aos Clubes Sírio e Libanês de Belo Horizonte e de Fortaleza. Esses contatos, sejam presenciais, ou por meio de correspondências, permitiam, através dessas experiências compartilhadas com outras agremiações de origem árabe no Brasil, que expressões culturais e acionamentos identitários ultrapassassem as fronteiras da cidade de Juiz de Fora.

Somado a isso, uma série de conexões transnacionais com o Oriente Médio era estabelecido sob a intermediação do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora. Esses laços eram mantidos, pela visita de personalidades desses países ao clube³¹, pelas excursões turísticas de seus associados aos países árabes, e principalmente pelos contatos feitos com as Embaixadas da Síria e do Líbano no Brasil.³² Os contatos com essas embaixadas eram realizados, em sua maior parte, com a finalidade de adquirir os símbolos e objetos étnico-nacionais para compor a estrutura interna do clube, tais como: filmes, livros, revistas, além das bandeiras da Síria e do Líbano, que estão presentes até os dias de hoje no hall desta instituição.

Em uma de suas paredes do clube são expostas as bandeiras da República Árabe Unida³³ (representando os sírios), do Líbano e do Brasil, contudo, é a posição delas que as torna interessante para o tipo de análise aqui apresentado: do lado esquerdo se encontra a bandeira do Líbano, do lado direito e simetricamente a ela está à bandeira da República Árabe Unida e no meio das duas e acima delas se encontra a bandeira do Brasil. *Acima*, não somente no que diz respeito à posição, mas também simbolicamente, já que *acima* das diferenças entre os dois países está o Brasil, o país onde estão vivendo nesse novo contexto, e por isso devem se ajudar e cooperar como um só grupo.

³¹ Como exemplo de uma visita recebida de personalidades do Oriente Médio, temos a vinda do Cônsul do Líbano para acompanhar uma cerimônia de plantação de uma muda de cedro do Líbano no pátio do clube no ano de 1972, no período em que Nicolau Schuery estava na presidência da instituição.

³² Além dos vínculos mantidos com as Embaixadas da Síria e do Líbano, o clube também trocava correspondências com entidades localizadas no Oriente Médio, como por exemplo, a carta recebida da Liga dos Estados Árabes em 25 de março de 1974, por meio da qual foi comunicada a realização do Primeiro Fórum de debates sobre as relações econômicas entre o Brasil e o Mundo Árabe.

³³ República árabe Unida foi o período de união entre as Repúblicas da Síria e Egito realizada em 1958 e que durou até 1961, representando o auge do nacionalismo árabe no Oriente Médio (Hourani 1991, 371-372; 403-407). O fato da bandeira da República Árabe Unida ser exposta no Clube Sírio e Libanês ilustra o vínculo de grande parte dos imigrantes sírios de Juiz de Fora aos pressupostos do nacionalismo árabe.

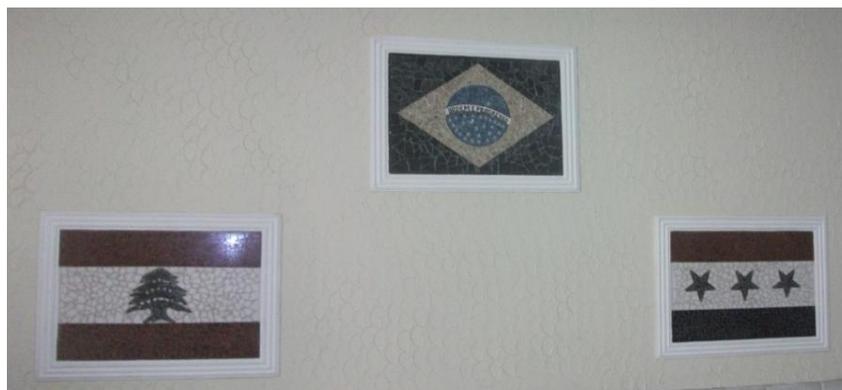


Foto: No hall do clube - bandeira do Líbano à esquerda, da Síria à direita e do Brasil ao centro e acima.

Entretanto, se por um lado, esses vínculos transnacionais com os locais de origem servem para promover o acionamento das identidades étnicas baseadas em denominadores comuns como a língua e a cultura árabe, por outro, eles também promovem outras possibilidades de afirmações identitárias, que podem ser locais (Beirute, Zahle, Jbeil, Damasco, Yabroud), religiosas (cristã maronita, cristã melquita) ou nacionais (“sírio”, “libanês”) (Pinto 2010, 16). No contexto de fundação do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora, havia um forte laço transnacional com os movimentos nacionalistas do Líbano³⁴ e da Síria, países que tinham conquistado sua independência em 1943 (Líbano) e 1946 (Síria), acontecimento que a maioria dos fundadores do clube puderam acompanhar. Diante disso, as diferenças entre os imigrantes e descendentes em relação às identidades nacionais libanesa e síria dificultavam à manutenção de sua comunidade étnica em Juiz de Fora.

Para conciliar essas diferenças, os membros desta comunidade resolveram adotar uma identidade étnico nacional “sírio e libanesa”, mas a ordem entre as referências “síria” e “libanesa” causou alguns momentos de tensão entre eles. Por exemplo, no período da criação do Clube Sírio-Libanês, em que, segundo relatos dos membros desta comunidade e sócios da instituição, houve grande disputa em relação a que nome o clube teria. Os sírios queriam o nome *de Clube Sírio e Libanês*, ao passo que os libaneses brigavam pelo nome *Clube Libanês e Sírio*, e como estes últimos eram a maioria, o acordo entre as partes demorou bastante a

³⁴ Os imigrantes libaneses e seus descendentes, em sua maioria cristã maronita, compartilhavam dos pressupostos do nacionalismo libanês que valorizava em seus discursos o privilégio de possuírem a herança de uma longa presença fenícia na Montanha Libanesa. Esse discurso era veiculado pelos membros libaneses da comunidade árabe de Juiz de Fora, e continua sendo até os dias de hoje. Em resposta à esses discursos imigrantes sírios e seus descendentes defendem em seus discursos uma herança histórica da civilização assíria. Nem todos os imigrantes sírios compartilham deste nacionalismo particularista já que parte deles são defensores do nacionalismo árabe.

acontecer, até que alguns libaneses votaram contra o nome Libanês e Sírio, já que não soava tão bem quanto o primeiro, e os exemplos de clubes com o nome Sírio-Libanês em outras cidades serviu para garantir o consenso.

Ainda foi descrito por eles mais um momento de tensão ocorrido neste espaço, que tal como o evento citado acima, pode se considerado um drama social³⁵, utilizando o conceito desenvolvido por Victor Turner. (2008). Em 1987, durante uma sessão extraordinária para a venda do clube, em que os dois grupos rivalizaram no espaço interno da sala de reuniões. Segundo o relato dos membros da comunidade árabe, os libaneses eram favoráveis à venda e argumentavam que os inúmeros problemas financeiros tornavam insustentável a manutenção da instituição. Os sírios, que discordavam desta solução, compareceram em grande número à reunião no intuito de impedir a venda, e os que não puderam estar presentes deixaram procurações com os seus parentes para que votassem contra a venda do clube. O resultado final foi a vitória dos sírios na votação, e a instituição continua em atividade até os dias atuais.

Além das identidades nacionais, as identidades locais e religiosas desses imigrantes também foram demarcadas em diversas situações no espaço do Clube Sírio e Libanês, demonstrando a pluralidade de acionamentos identitários que tem marcado a presença árabe em Juiz de Fora.

Em resumo, pode-se concluir que o Clube Sírio e Libanês no contexto de sua criação e das primeiras décadas de sua existência, foi o lócus principal de construção e manutenção da comunidade étnica formada pelos imigrantes sírios e libaneses e seus descendentes na cidade de Juiz de Fora. Com isso pretendia-se construir uma imagem mais positiva aos olhos dos brasileiros e por conseguinte garantir o espaço da etnicidade árabe na sociedade brasileira. E no que diz respeito às identidades acionadas, havia sempre uma tentativa desses agentes para definir sua identidade comum em um forma de inclusão, e de exclusão, na identidade nacional brasileira. Isto é, no espaço deste clube e em outros contextos na esfera pública, combinavam-se as situações onde os membros desta comunidade étnica negociavam sua inclusão na identidade nacional brasileira e outras onde eles buscavam manter sua identidade étnica separada ou hifenizada. (Lesser 2001, 134)

No entanto, a partir de meados da década de 1970, esta instituição deixou de ser o principal espaço de afirmação da etnicidade árabe em Juiz de Fora, devido à crise financeira

³⁵ Segundo Victor Turner, Dramas sociais são os momentos de irrupção pública de tensão entre os agrupamentos sociais. (2008, 28)

enfrentada pela entidade e, por conseguinte, pela diminuição do número das atividades realizadas no local. Esta crise, pode ser explicada pelo grande volume de empréstimos contraídos desde o período de construção da sua sede, pela queda de receita gerada pela diminuição da venda de seus quinhões, pelo atraso constante das mensalidades por parte de muitos associados, e por alguns outros problemas administrativos. Por isso, a diretoria do clube apresentava grande dificuldade em cumprir os prazos das prestações dos financiamentos, e como solução imediata, contraíam mais empréstimos, agravando ainda mais sua situação econômica.

Em consequência disso, houve uma diminuição na realização dos eventos sociais realizados no clube tais como festas de réveillon, bailes de carnaval, jantares ou almoços comemorativos, e obras filantrópicas. Somado a isso, a partir da presidência do Sr João Rafael Zacarias, (1974-1984) parte do clube foi arrendada para outras empresas no intuito de quitar as dívidas anteriores, e nas administrações seguintes até a presidência atual, essa prática tem sido mantida. Assim, nos últimos anos o Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora só tem sido frequentado esporadicamente, apenas no evento em comemoração de seu aniversário, ou em alguma outra ocasião especial.³⁶

Contudo, o declínio das atividades realizadas no Clube Sírio e Libanês em consequência da crise financeira, não significa a existência de uma crise nas identidades árabes, já que recentemente a intensificação da comunicação e afirmação da identidade árabe na sociedade juiz-forana aponta para um quadro bastante diferente. Paulo Pinto chama esse processo de “desinstitucionalização das identidades árabes”, sobre esse processo ele afirma que “se por um lado, isso levou a uma fragmentação das codificações e narrativas comunitárias sobre a identidade árabe e suas correlatas, por outro, permitiu maior flexibilidade e fluidez no uso das mesmas”. (Pinto 2010, 163)

Esse novo momento da etnicidade árabe em Juiz de Fora que tem paralelos em outras regiões do Brasil, tem sido marcado pela conquista de uma maior visibilidade na esfera pública, mediante a popularização que a cultura árabe conquistou no país, principalmente após o lançamento da novela *O Clone* (2001-2002) pela Rede Globo de Televisão. Segundo John Karam, através da expansão do consumo da comida e da dança árabe no cenário

³⁶ Embora o clube não funcione mais regularmente no tocante à promoção de atividades para seus sócios, seu espaço continua aberto diariamente com alguns funcionários trabalhando local. Além disso, como será demonstrado na próxima sessão, no subsolo desta instituição ocorre semanalmente os ensaios e aulas de dança Grupo Nabak.

nacional, que ele chama de “mercantilização da cultura”, a etnicidade árabe passa a ocupar uma posição de destaque na nação brasileira. (Karam 2009, 226)

1.2) O Grupo Nabak e os Restaurantes Árabes

A partir de agora analisaremos o processo de mercantilização da cultura árabe no mercado juiz-forano, onde a dança e a comida são os seus principais expoentes. O que será argumentado, ao longo dessa sessão, é a importância do Grupo Nabak, como um representante da dança árabe; e dos restaurantes, como representantes da culinária árabe, nessa fase privilegiada da etnicidade árabe em Juiz de Fora.

A ideia de mercantilização da cultura árabe foi discutida por John Karam em sua análise da etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal. Segundo ele, essa mercantilização foi o processo no qual os culturalismos médio-orientais se tornaram mercadorias populares na esfera pública brasileira. (Karam 2009, 215) A noção de “mercadoria” que será utilizada nessa parte é baseada na definição de Igor Kopytoff de que mercadoria é algo que tem valor de uso e pode ser vendável por dinheiro ou intercambiável por uma grande quantidade de coisas. (Kopytoff 2008, 95)

Em relação ao processo de comercialização da comida e dança em uma comunidade étnica transnacional, Ulf Hannerz elabora um modelo analítico sequencial de três fases. Numa *primeira fase*, os itens de significados e formas significativas ainda não são mercadorias, uma vez que eles fluem livremente dentro da comunidade étnica, em uma matriz interna de relações pessoais no raio de seus ambientes privados. Na segunda fase, um alto grau de divisão do trabalho cultural é introduzido na comunidade étnica, onde aparentemente ela enxerga a rentabilidade de mercantilizar itens culturais distintivos para o consumo dos membros da própria comunidade. E por fim, na fase três, ocorre um processo de expansão das mercadorias culturais para a esfera pública. “A cozinha étnica é descoberta por pessoas em um passeio por uma feira gastronômica e a música se torna um etnopop”. (Hannerz 1996, 136-137)

Na comunidade árabe de Juiz de Fora, a transformação da dança e da comida árabe em mercadoria se desenvolveu de um modo um pouco diferente, demonstrando que esse modelo

sequencial pode variar de acordo com a comunidade étnica estudada, como o próprio Hannerz admitiu. (Hannerz 1996, 137) Nesta comunidade, pode-se demarcar duas fases principais: na primeira fase, a comida e a dança árabe estavam presentes dentro dos espaços de sociabilidade criados pelos imigrantes árabes e seus descendentes em Juiz de Fora, principalmente no Clube Sírio e Libanês; enquanto que na segunda fase, houve uma expansão desses itens para a esfera pública juiz-forana.

No que diz respeito à primeira fase, a comida e a dança árabe tiveram trajetórias diferentes no espaço do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora. A comida árabe, desde a fundação do clube era comercializada nos almoços de domingo do restaurante Gran-Buffer, onde tanto árabes quanto brasileiros consumiam os charutinhos, hommus, kibe e esfihas, preparados pelas senhoras do departamento feminino da instituição. Além disso, eventualmente quando organizava-se algum almoço ou jantar beneficente, seus sócios compravam convites que os davam direito à desfrutar da culinária árabe. A dança árabe, em contrapartida, em nenhum momento foi comercializada nos espaços desta comunidade étnica, como acontece nos dias de hoje com a venda de ingressos para assistir as apresentações de dança do Grupo Nabak, e com as aulas ministradas por este grupo que são pagas mensalmente por seus alunos. Na primeira fase, a dança era praticada apenas como uma atividade voltada para manutenção das “tradições culturais” do Oriente Médio. A única modalidade de dança árabe praticada no local era o dabke, que geralmente era dançado nos encontros semanais dos jovens ou em alguns eventos comemorativos promovidos pelo clube.

A passagem para a segunda fase, ocorre em torno do ano 2000 quando há uma popularização do consumo da cultura árabe na cidade de Juiz de Fora, acompanhando um processo que se desenvolvia em escala nacional. John Karam aponta o surgimento e expansão da cadeia de restaurantes Habib's como um importante fator para a expansão dessa “arabidade” no Brasil. Com a venda de esfihas a preços populares, e de outros pratos típicos da culinária árabe, o Habib's, fundado em 1988 pelo brasileiro sem origem árabe Alberto Saraiva, no início do século XXI já era um dos principais restaurantes *fast food* do país, ficando atrás apenas do McDonald's em termos de lucro. Inicialmente esta rede de restaurantes se concentrava somente em São Paulo e Rio de Janeiro, mas nos últimos anos, o Habib's se expandiu por todo o Brasil e também para o exterior, onde abriu restaurantes na cidade do México e tem vislumbrado alcançar o mercado norte-americano. (Karam 2009, 208) Em Juiz de Fora, uma franquia desta rede foi aberta em 2005 na Avenida Rio Branco, uma das principais avenidas da cidade.

Aproveitando o momento de popularização da comida árabe em escala nacional os imigrantes árabes e seus descendentes abriram uma série de restaurantes especializados nesta culinária, alguns antes mesmo da inauguração do Habib's na cidade. Em décadas anteriores, essa comida ficava circunscrita ao ambiente familiar, ou então nos espaços de sociabilidade da comunidade árabe, porém, no contexto atual ela tem conquistado uma grande espaço na esfera pública juiz-forana. Segundo John Karam, “a cozinha árabe, outrora apresentada como exótica e “pouco apetitosa”, agora ocupa as colunas de crítica gastronômica, com elogios ao ambiente e aos sabores”. (Karam 2009, 213). Sobre isso, podemos citar a presença, nos últimos anos, do Kibe Mauad e A Tal da Esfiha, entre os indicados como melhor restaurante de Juiz de Fora no evento gastronômico JF Sabor.

O espaço que é nos dias de hoje o restaurante *Kibe Mauad*, localizado na Avenida Sete de Setembro, era uma loja de secos e molhados inaugurada em 1940 pelo imigrante libanês Miguel Mauad, no entanto, esse estabelecimento foi se modificando ao longo do tempo até que em 2002, seu filho José Mauad o transformou em um restaurante especializado na venda de comida árabe. Segundo sua esposa Gloria Mauad, eles transformaram o ramo de seu comércio, devido à grande concorrência no antigo setor e à oportunidade atual do setor alimentício em crescimento.

O restaurante *A Tal da Esfiha*, localizado na Rua Rei Alberto, foi inaugurado em 19 de outubro de 2000 pela neta de libaneses Lilian Schuery Dahbar, filha de Nicolau Schuery (antigo presidente do Clube Sírio e Libanês) e por seu filho, André Dahbar. Na primeira página de seu cardápio é apresentada a proposta do restaurante: “resgatar tradições gastronômicas e receitas centenárias da própria família para elaborar um cardápio variado, que fosse fiel ao modo de preparo da comida árabe e que, ao mesmo tempo, acompanhasse as novas tendências surgidas ao longo da história da região que foi um dos berços da civilização”.

Entre os estabelecimentos que visitei, o *Mabruk* (significa parabéns em árabe), localizado na Rua Morais e Castro é o restaurante com o maior movimento de pessoas, principalmente nas sextas e sábados, devido à sua posição estratégica no bairro do Alto dos Passos, o *point* da juventude juiz-forana. O *Mabruk* foi criado em 2008 pela neta de libaneses e sírios, Nazira Chaim, após o término da sociedade com seu irmão Marcos Chaim no restaurante *Salamaleque*, inaugurado em 2002 no bairro São Mateus. Este último, foi fechado em 2012 e

reaberto no mesmo ano na forma de quiosque na Avenida Rio Branco, perto do Parque Halfeld, onde são vendidos kibes e esfihas em miniatura e outros salgadinhos.

Outra razão para a popularidade do Mabruk é a opção de rodízio de petiscos árabe, o único restaurante árabe da cidade a oferecer esse serviço. Assim que o cliente decide por essa opção, ele deve escolher os pratos desejados e marcá-los em uma comanda. O rodízio consiste de kibezinhos, charutinhas de repolho ou folha de uva, hummus, hummus tahine (pasta de grão de bico com gergelin), babaghanoush, kibe frito ou cru, kafta, pães árabes, dentre outros. Seu espaço também é bastante interessante do ponto de vista da afirmação da etnicidade árabe, uma vez que ele é repleto de símbolos e objetos relacionados ao Oriente Médio, como por exemplo as bandeiras da Síria e do Líbano expostas na parte central do restaurante.

Próximo ao *Mabruk*, na Avenida Independência, está localizado o único restaurante de um árabe muçulmano, o *Mohamed's*. Esse estabelecimento foi fundado em 2004 pelo imigrante libanês, e muçulmano sunita, Mohamed Beydun. Desde que chegou ao Brasil, em 1972, o Sr Mohamed já atuou profissionalmente em várias funções, entretanto, da mesma forma que o Sr José Mauad, a Sra Lilian Schuery e seu filho André Dahbar, e os irmãos Marcos e Nazira Chaim, que também trabalharam em outras áreas anteriormente, ele enxergou na culinária árabe uma interessante oportunidade de sucesso profissional.

Além dos restaurantes, a culinária árabe também é representada em Juiz de Fora, por seus bares e lanchonetes. O mais antigo deles, é o bar *Baalbek*, localizado na Galeria João Beraldo na Rua Barão de São João Nepomuceno. Configurando uma exceção entre os outros restaurantes árabes aqui citados que foram fundados a partir do ano 2000, esse estabelecimento foi inaugurado em 1990, pelo imigrante libanês Eduardo Miana em sociedade com seu amigo Elias Chaaib, ambos naturais de Ras Baalbek. Entretanto, eles mantiveram essa sociedade durante apenas três anos, já que Eduardo decidiu voltar para o Líbano. Embora tenha sido vendido para um brasileiro não-árabe, as receitas árabes do Baalbek foram mantidas no cardápio, e a antiga cozinheira também, que continua trabalhando lá até os dias de hoje.

A popularidade conquistada por esta culinária atraiu não apenas os imigrantes árabes e seus descendentes, mas também os brasileiros sem qualquer origem árabe. Além do Habib's, citado anteriormente, foi inaugurado em 2005 pelo brasileiro Ernesto Mendonça o bar *A Esfiha do Abud*, localizado na Avenida Chanceler Oswaldo Aranha. Segundo o Sr Ernesto, o

nome deste estabelecimento foi dado em homenagem a um amigo libanês chamado Abud que conheceu no período que morava em Porto Seguro (BA).³⁷

A coexistência entre os restaurantes árabes de proprietários brasileiros sem origem árabe e os de propriedade dos imigrantes e seus descendentes nos leva à uma importante discussão acerca da apropriação cultural. Sobre assunto, John Karam sustenta que quando um grupo étnico tem sua cultura apropriada ele pode retomar essa apropriação cultural de uma maneira que o beneficie ainda mais. Para este autor, os árabes e seus descendentes viram essa popularização do consumo da cultura árabe não como uma degradação ou um obstáculo e sim como uma forma de integração criativa das identidades síria e libanesa no Brasil. (Karam 2009, 198-199)

A apropriação dessa culinária por parte dos brasileiros sem origem árabe, como por exemplo o Habib's, fez com que os imigrantes árabes e seus descendentes aproveitassem desse momento favorável da comida árabe no mercado brasileiro para abrirem seus próprios restaurantes. Nesse contexto, foram construídos discursos de autenticidade em relação à esta culinária por parte da comunidade árabe, sendo bastante comum, principalmente por alguns donos de restaurantes, a crítica à estabelecimentos cujos proprietários são brasileiros sem origem árabe, como o *Habib's* e *A Esfiha do Abud*. Segundo eles, esses restaurantes não preservam as tradições da comida árabe, na medida em que, procuram se adaptar ao gosto brasileiro, modificando alguns ingredientes e temperos.

Com base em meu trabalho de campo realizado nos restaurantes árabes de Juiz de Fora, pode-se concluir que esses discursos de autenticidade produzidos pelos proprietários de origem árabe têm uma dupla função: por um lado, esses discursos são veiculados no intuito de vencer a concorrência dos estabelecimentos de brasileiros sem origem árabe, e por outro, para enfatizar a singularidade de sua identidade étnica, a partir da demarcação de suas fronteiras culturais em relação aos brasileiros.

Tal como a comida, a dança árabe também foi popularizada em todo o território nacional, sobretudo a partir do lançamento e exibição da novela *O clone* de Glória de Peres pela Rede Globo (2001-2002). John Karam, em seu trabalho de campo com a comunidade sírio-libanesa na cidade de São Paulo, argumenta que as imagens televisivas de homens e mulheres árabes

³⁷ O Sr Ernesto Mendonça, que é chamado de Abud pelos seus clientes, me disse que todos os pratos servidos em seu bar, são receitas do seu amigo Abud, que além de cedê-las ainda o ensinou como preparar.

divulgadas nas cenas da novela *O Clone*, sobretudo naquelas em que apareciam as mulheres dançando, ajudaram a desencadear uma febre de consumo, incluindo aulas de dança do ventre, artigos variados e músicas. As cenas em que a protagonista Jade (Giovanna Antonelli), uma muçulmana marroquina criada no Brasil, praticava a dança do ventre tiveram uma grande aceitação pelo público brasileiro, que procurava tanto aulas de dança do ventre quanto os acessórios e vestimentas usados pela personagem e por outras mulheres do núcleo. Aproveitando esse sucesso, a TV Globo preparou uma linha de produtos a ser lançada algumas semanas após a estreia da novela, tais como anéis e pulseiras, sandálias de couro marroquinas e CDs de música médio oriental, que contribuíram para a popularização do consumo dos artefatos culturais árabes em escala nacional (Karam 2009, 213; 2010, 103)

Em Juiz de Fora, o processo de mercantilização da dança árabe se deu por meio do Grupo Nabak, criado pelo imigrante libanês Tufic Nabak em 25 de agosto de 2001. Apesar de ter sido criado poucos dias antes do lançamento da novela *O Clone*, este grupo de dança também foi beneficiado pelo boom do consumo da dança do ventre que a novela desencadeou no país. Tufic, natural de Ras Baalbek no Líbano, chegou ao Brasil no ano de 1990 junto com sua família no contexto do final da Guerra Civil Libanesa (1975-1990). Estudou Turismo em Santos Dumont (MG), e atualmente é diretor artístico e cultural do Clube Sírio e Libanês. Além disso, atua como professor de língua árabe e dança, tradutor árabe-português/português-árabe, e ainda faz outras atividades como escrever nomes ou frases em árabe solicitadas por brasileiros e por descendentes de árabes para serem tatuadas. Dessa forma, ele procura atender uma crescente demanda de uma cultura árabe mercantilizada no mercado local e nacional.

A iniciativa de criar esse grupo surgiu durante o período de produção e gravação do filme *Lavoura Arcaica* de Luiz Fernando Carvalho em 1998³⁸, onde Tufic fez parte do elenco de apoio, atuando como consultor da língua e da cultura árabe, e ainda participou de algumas cenas dançando o dabke (dança folclórica do Líbano, Síria, Jordânia e Palestina). As filmagens foram realizadas no distrito de São José das Três Ilhas, localizado no município de Belmiro Braga (MG), porém a seleção do elenco foi feita em Juiz de Fora (a 56 km de São José das Três Ilhas). A direção do filme recrutou imigrantes libaneses para ajudar em sua produção, já que a trama é focada na história de uma família libanesa estabelecida em uma fazenda no interior de Minas Gerais. Além de Tufic, sua mãe Hasnet Nabak também atuou na

³⁸ Esse filme foi baseado no romance *Lavoura Arcaica* escrito pelo descendente de libaneses Raduan Nassar, publicado em 1975. O processo de produção do filme começou em 1998 e seu lançamento oficial foi realizado em 29 de outubro de 2001.

produção do Lavoura Arcaica, sua função era dar aulas de culinária para as atrizes do filme. Segundo este imigrante o contato diário estabelecido com os bailarinos profissionais libaneses foram fundamentais para sua ideia de criar um grupo de dança profissional, já que anteriormente, sua dança era amadora. Sobre esse assunto, Tufic diz o seguinte: “Quando começou o filme, eu ainda era amador, dançava em casamento de família, mas nada profissional”³⁹

Outro fato importante para o surgimento do Grupo Nabak, foi o desfile organizado no ano 2000 pela Prefeitura de Juiz de Fora na Avenida Rio Branco em comemoração ao aniversário de 150 anos da cidade. Para a realização deste evento, os principais grupos étnicos de Juiz de Fora foram convidados para apresentar suas “tradições culturais”, no entanto, segundo Tufic, os sírios e libaneses não conseguiram fazer uma apresentação organizada no momento do desfile:

“aí imagina, para o grupo italiano, foi convidado o grupo folclórico para ir pra avenida, grupo alemão a mesma coisa, e o grupo português, e os árabes não têm grupo aí saiu a colônia, imagina, homem de túnica com tênis, que não é profissional, a mulher por exemplo com top e chininho, ficou uma coisa muito engraçada, e outros saíram com as roupas típicas, a Dona Mounira e tal, com ouro e tal, aí ficou uma coisa muito bagunçada, e a gente batendo palma assim, uma coisa muito bagunçada...”^{40 41}

Segundo Tufic, esse evento teve uma importância fundamental para a criação do Grupo Nabak, uma vez que, ao se deparar com a organização dos alemães, italianos e portugueses, ele percebeu a necessidade de dar sequência ao seu projeto, até então em estágio inicial, de criar um grupo de dança, especializado não apenas nesta atividade, mas também na divulgação da “cultura árabe” na sociedade juiz-forana.

³⁹ Trecho da entrevista concedida por Tufic Nabak em 25 de fevereiro de 2013

⁴⁰ Trecho da entrevista concedida por Tufic Nabak em 25 de fevereiro de 2013.

⁴¹ O termo “bagunçada” é usado em referência ao hibridismo cultural que nessa arena performática não dava nitidez a identidade árabe.

Esse desfile nos atenta para a condição atual dos grupos étnicos no quadro geral da nação brasileira. A iniciativa por parte da Prefeitura de Juiz de Fora em convidar os principais grupos de imigrantes da cidade demonstra o destaque que a etnicidade tem conquistado nos últimos anos. Esse contexto é explicado por John Karam a partir da análise das políticas neoliberais, que tem reconhecido as reivindicações dos grupos étnicos no intuito de mantê-los sob o domínio da nação. Segundo ele, essas ideias foram incorporadas pela ideologia nacionalista brasileira, sustentando que o maior reconhecimento da etnicidade no Brasil neoliberal, em vez de contribuir para o fim do Estado-Nação, continua ligado ao seu quadro hegemônico. (Karam 2009, 20-21)

A proposta de criação do Grupo Nabak foi compartilhada com a comunidade árabe em um almoço beneficente da Igreja Melquita no Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora em 25 de agosto de 2001 (data oficial de sua fundação). Nesse evento, Tufic expôs a necessidade de criar uma instituição que divulgasse a cultura árabe na cidade, e seus argumentos convenceram a maioria, inclusive a presidente Mounira Rahme, que se comprometeu em ceder um espaço no clube para eles ensaiarem. A primeira apresentação desse grupo foi realizada no jantar de aniversário do clube em 26 de outubro de 2001, com a participação de dez componentes, três homens e sete mulheres. Em sua fase inicial o Grupo Nabak não tinha um local fixo para ensaiar, no entanto de 2003 até os dias de hoje, as suas atividades foram realizadas no subsolo do Clube Sírio e Libanês, que foi cedido pela Sra. Mounira logo após desativar a academia de ginástica que funcionava no local. Desde então, esse espaço passou a ser denominado de *Centro Cultural Árabe Nabak*.

As principais atividades desenvolvidas por este grupo são: ensaios semanais, aulas de dança dadas pelo Tufic e pela coordenadora e dançarina Rafaela Alves; apresentações em casamentos, festas, espetáculos, eventos de dança do ventre e feiras culturais; e participação em workshops tanto como alunos, como palestrantes. Além disso, Tufic ministra aulas de língua árabe tanto para membros da comunidade árabe quanto para brasileiros. No contexto atual da etnicidade árabe em Juiz de Fora, a demanda por essas aulas aumentou consideravelmente, principalmente entre os brasileiros, que constituem a maioria do seu quadro de alunos. Nesse momento, as aulas de árabe não estão mais circunscritas ao espaço do Clube Sírio e Libanês, tendo em vista a sua valorização e intensificação na esfera pública. Como indicativo disso, temos o exemplo do curso de árabe que foi ministrado uma vez por Tufic na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), as aulas particulares dadas por ele em

diversas partes da cidade, e os serviços prestados na internet (traduções de música e/ou documentos, escrita de nomes ou frases em árabe, etc).

Os ensaios geralmente uma vez por semana, no entanto, na fase preparatória para espetáculos ou apresentações a frequência desses encontros aumenta, chegando a preencher quase todos os dias da semana. Os principais eventos em que eles se apresentam ao longo do ano são: *A Festa das Etnias*, organizada pela prefeitura; *A Feira Cultural Árabe*, organizada pelo Grupo Nabak; e *o Jantar Anual do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora*. Somado a isso, este grupo também organiza espetáculos teatrais, com apresentações não apenas em Juiz de Fora mas também em outras cidades e estados. Até o momento foram lançadas por eles três exposições com temas relacionados à “cultura árabe”: *Casamento Bodas do Oriente*, *Sherazade e Mil e Uma Noites*.

O elenco de bailarinos do Grupo Nabak, é composto por Tufic (diretor-fundador), e por cinco brasileiras sem origem árabe: Rafaela Alves (coordenadora) Bárbara Schlaucher, Lorena Rusth, Tamiris Toschi e Emilene Mechauak. Além das bailarinas oficiais, este grupo ainda tem um quadro de alunas treinadas pelo Tufic e pela Rafaela, formado também por brasileiras sem origem árabe. Nos elencos anteriores do Grupo Nabak, essa situação não foi diferente, pois foram raras as vezes em que o grupo contou com a participação de uma bailarina de origem árabe.

A atual formação do Grupo Nabak, a partir de um homem libanês e de mulheres brasileiras sem origem árabe nos conduz a discussão desenvolvida por John Karam em seu artigo sobre a dança do ventre em São Paulo. (2010). Para o autor, esta interação entre homens sírio-libaneses e mulheres brasileiras sem origem árabe nos espaços da dança do ventre revelam o processo dialógico da etnicidade árabe com a ideologia nacionalista brasileira. Normalmente considerados como sendo uma etnia branca no Brasil, os homens árabes exercem o seu poder para contratar, assistir e interagir com a maioria das dançarinas do ventre não árabe geralmente de cor branca. Assim, enquanto esses sírio-libaneses confirmam a ideologia nacionalista brasileira da miscigenação ao se misturar com as brasileiras, eles também reproduzem o ideal do embranquecimento. Além disso, Karam argumenta que a exclusão da mulher árabe do universo da dança do ventre, traduz as hierarquias sociais e sexuais da ideologia nacionalista brasileira, que privilegia a sexualidade masculina. (Karam 2010, 88-89)

Segundo Rafaela Alves, bailarina e coordenadora do Grupo Nabak, os estilos de dança praticados por eles se baseiam em duas influências: a egípcia e a libanesa. O repertório

utilizado em suas apresentações consiste das seguintes modalidades: dabke libanês, dança de casal com bastão, dança de casal com espadas, dança de casal com pandeiro (daff) e acessórios de metal (snuj), dança de casal com a Asa de Ísis e leque, dança de casal com candelabro e tocha, dança de casal com o narguilé, dança de casal com o café árabe, dança de casal com flores e dança zaffe⁴² no cortejo em casamentos árabes.⁴³

Em relação às diferenças entre o “estilo egípcio” e o “estilo libanês” na dança do ventre, Rafaela Alves diz que os “movimentos da dança egípcia são menores, as roupas são um pouco mais comportadas... a dança é dançada descalça, sem salto, então, os movimentos são um pouco menores assim, são mais delicados, a dança libanesa é uma dança mais forte... as roupas libanesas, da dança do ventre libanesa, são um pouco mais abertas, um pouco mais ousadas” De acordo com ela, as apresentações do grupo consistem de dança do ventre em estilo egípcio e danças folclóricas libanesas, onde o dabke é sua principal modalidade.

Tanto na entrevista de Tufic quanto na de Rafaela foi afirmada a necessidade de manter a “tradição árabe” na performance de suas danças e nas aulas ministradas no espaço do *Centro Cultural Árabe Nabak*. Nesses discursos foram criticadas as incorporações de estilos de dança de países não árabes, que na linguagem da dança do ventre, se chama “fusão”. Para justificar seu ponto de vista, Tufic citou uma frase de uma amiga bailarina: “fusão só dá confusão”. Para ele, a inclusão de algumas inovações no repertório pode provocar situações conflituosas com a comunidade árabe. Sobre isso, ele dá o exemplo da utilização de uma música da cantora Shakira em um evento organizado por ele que foi imediatamente reprovada por um membro da comunidade, que reclamou: “Pô Tufic, música espanhola?”

Apesar dos componentes do Grupo Nabak se orgulharem de suas formas “autênticas” de dança do ventre, ao produzirem discursos em que afirmam uma obediência às tradições médio-orientais dessa dança, o que se nota nas apresentações do grupo é uma apropriação do imaginário orientalista brasileiro acerca da dança do ventre e da cultura árabe (Pinto 2010, 160). Segundo John Karam, o gênero que veio a ser conhecido como “dança do ventre”, originalmente tem muito pouco a ver com o Oriente Médio, tendo em vista que ele primeiramente tomou forma no Ocidente. Baseado na discussão de Amira Jamarkani sobre as representações da mulher árabe nos Estados Unidos (2008), Karam concorda com a visão

⁴² Dança Zaffe é uma modalidade de dança do ventre utilizada no cortejo de casamentos árabes, sendo caracterizada por sua execução lenta em sintonia com o ritmo do derbake. Para mais informações sobre esta dança acessar <http://www.centraldancadoventre.com.br/ritmos/39-zaffe>.

⁴³ Informações retiradas do site oficial do Tufic Nabak (www.tuficnabak.com) e das entrevistas concedidas por ele, em 25/02/2013, e por Rafaela Alves, em 26/02/2013.

desta autora de que o gênero da dança do ventre foi mais diretamente derivado da Exposição Universal em Paris no ano de 1889, e de outros eventos similares onde esta dança começou a ser homogeneizada, exotizada e reimaginada (Karam 2010, 89).

Amira Jamarkani, através da análise das fotografias de dançarinas do ventre expostas na Feira Mundial de Chicago de 1893, argumenta que esse evento contribuiu para a popularização de uma visão essencializada da mulher árabe. Logo após a feira, imitações da dança começaram a surgir, onde “seu estilo característico foi rapidamente reduzido à uma exibição exagerada de movimentos pélvicos” (Jamarkani 2008, 83). Assim, em pouco tempo, a dança do ventre foi transformada em uma mercadoria lucrativa tanto nos Estados Unidos quanto na Europa. (Jamarkani 2008, 88-89). Na primeira metade do século XX, esse produto orientalizado foi exportado para mundo árabe, onde entrou para o circuito das casas noturnas do Cairo, e conseqüentemente foi domesticado como uma “tradição inventada” da dança folclórica árabe (Karam 2010, 89).

No Brasil, essa visão orientalista⁴⁴ acerca da mulher árabe ajudou a Rede Globo a transformar a novela *O clone* em uma produção extremamente lucrativa, além de aumentar os lucros dos instrutores de dança e das lojas especializadas na venda de produtos relacionados à dança do ventre. (Karam 2010, 104) Aproveitando esse momento, Tufic Nabak se apropriou dessas imagens essencializadas da cultura e da mulher árabe para alavancar sua carreira de professor de dança do ventre em Juiz de Fora e para divulgar o Grupo Nabak por todo o país. Essas representações da cultura árabe importadas do orientalismo podem ser visualizadas abaixo no cartaz de divulgação da Feira Cultural Árabe de Juiz de Fora de 2012.

⁴⁴ Segundo Edward Said, orientalismo é uma forma de conhecimento sobre o oriente produzido no Ocidente que é baseado na construção de um conjunto de estereótipos enquadrados em um padrão esquemático (Said 2007 [1978] 113, 114).



Foto: Cartaz de divulgação da XI Feira Cultural Árabe, em 2012⁴⁵

A Feira Cultural Árabe de Juiz de Fora é um evento promovido anualmente pelo Grupo Nabak, com a proposta de divulgar a cultura árabe pela cidade, através de apresentações de dança do ventre, da venda de comida árabe e de outros produtos relacionados a esta cultura. Por uma iniciativa de Tufic Nabak, a primeira edição desta feira foi realizada em 2002 na Casa Cultural Granbery na Avenida Rio Branco, onde estiveram presentes apenas 50 pessoas com a comida árabe feita por sua mãe Hasnet Nabak e a apresentação de dança de seu grupo recém-criado. Segundo Tufic, a ideia de montar uma feira cultural surgiu por causa da procura pela dança do ventre na cidade durante a novela *O Clone*.⁴⁶ Após o sucesso da I Feira Cultural Árabe de Juiz de Fora, a Sr Mounira Rahme autorizou sua realização no espaço do Clube Sírio e Libanês, porém, a crescente popularização da dança do ventre tornava seu espaço insuficiente para comportar o número de espectadores do evento. Por isso, ultimamente essa feira tem sido realizada no Centro Cultural Pró-Música na Avenida Rio Branco.

O espaço do Centro Cultural Pró-Música consiste de três partes: um corredor extenso, um grande auditório e uma pequena área. Na Feira Cultural Árabe, todo o corredor e a parte da

⁴⁵ Na parte inferior do cartaz de divulgação da XI Feira Cultural Árabe de Juiz de Fora estão anunciados os dois principais patrocinadores do evento: Habib's, que é uma cadeia de fast-foods especializada em comida árabe, e o Hana Sedas, que é uma empresa paulista fornecedora de artigos para dança do ventre, principalmente véus.

⁴⁶ Entrevista concedida em 25/02/2013

pequena área são usados para comercializar mercadorias árabes, como roupas, bijuterias, CD, DVD, e a comida da Sra. Hasnet Nabak. Além disso, ainda são vendidas excursões para países do Oriente Médio, como o exemplo da viagem ao Egito anunciada na Feira Cultural Árabe de 2012, com o nome de *Excursão Ahlan ua sahlan* (“seja bem vindo” em árabe). Enquanto isso, no auditório são realizadas as apresentações do Grupo Nabak, tanto de suas alunas quanto do elenco oficial, e de outros grupos de dança do ventre do Brasil.

Portanto, desde sua fundação em 2001, o Grupo Nabak tem se apresentado nos principais eventos em que a comunidade árabe de Juiz de Fora está envolvida. Além da Feira Cultural Árabe, que é organizada por seus componentes, este grupo se apresenta anualmente no Jantar de aniversário do Clube Sírio e Libanês, na Festa das Etnias e nos eventos privados em que eles são contratados. Com isso, Tufic Nabak se tornou nos últimos anos um dos principais representantes desta comunidade étnica.

Além disso, Tufic Nabak e seu grupo de dança tem ocupado uma posição de destaque na dança do ventre à nível nacional, principalmente após sua vitória em uma das categorias da competição de dança no Mercado Persa⁴⁷ de 2006. Neste ano, Tufic competiu na categoria dança de casal dançando junto com Bárbara Schlaucher, uma das dançarinas do Grupo Nabak. Segundo Tufic, depois que eles venceram essa competição o Grupo Nabak passou a ser conhecido no Brasil inteiro, aumentando os convites para ele ministrar palestras em diversas regiões do país e para escrever artigos em revistas e jornais especializados na dança do ventre. Antes disso, este imigrante já tinha feito pequenas participações no cinema e na televisão como no filme *Lavoura Arcaica* e na novela *O clone*, os quais já haviam lhe garantido uma pequena fama no universo desta dança. Em 2009, a consolidação de sua carreira como dançarino e professor à nível nacional lhe rendeu um espaço na Rede Globo em uma participação como convidado no programa de entrevistas de Jô Soares.

Se por um lado, a atuação do Grupo Nabak representa uma estratégia mercadológica implementada por Tufic Nabak, no contexto de expansão do consumo da dança árabe no mercado brasileiro, por outro, as atividades desse grupo e os discursos veiculados tanto por seus componentes quanto pela comunidade árabe apontam para a afirmação da identidade árabe em Juiz de Fora através da dança. Segundo Barth, para dar conteúdo à identidade étnica adotada é possível que os atores sociais no processo interativo com estes grupos deem atenção

⁴⁷ Mercado Persa é um festival de dança ocorrido anualmente na cidade de São Paulo que reúne os principais bailarinos de dança do ventre do país.

ao reavivamento de traços culturais selecionados e ao estabelecimento de tradições históricas que justifiquem e glorifiquem essas identidades. (Barth 2000, 63)

Do ponto de vista discursivo, os componentes do Grupo Nabak e os membros da comunidade árabe, constroem uma narrativa de autenticidade a respeito de sua dança, que os diferenciam dos outros tipos de dança praticados no Brasil e até mesmo dos grupos de dança do ventre, que permitem certas inovações, que no jargão deste gênero de dança é conhecido como fusão. E do ponto de vista prático, a música, os movimentos, as roupas e os acessórios representam os sinais diacríticos⁴⁸ da identidade árabe afirmada nesses espaços.

Os sinais diacríticos exibidos pelo Grupo Nabak são relacionados à veiculação de uma imagem exotizada da dança do ventre e da cultura árabe, que é apropriada do imaginário orientalista brasileiro. Mais um exemplo disso foi a participação de Tufic no Programa do Jô, onde ele utilizou uma túnica longa e colorida, um turbante e mais alguns acessórios para conceder uma entrevista ao apresentador e fazer uma pequena apresentação de dança com uma das componentes do grupo.

Portanto, com base na discussão desenvolvida neste subcapítulo, pode-se concluir que em consequência da popularização do consumo da dança e da comida árabe e do maior reconhecimento que os grupos étnicos têm conquistado no Brasil a partir da década de 1990, a etnicidade árabe deixou sua posição periférica da fase inicial da imigração para ocupar nos últimos anos um lugar privilegiado no imaginário cultural da sociedade brasileira. Na cidade de Juiz de Fora, apesar de alguns membros da comunidade árabe se apropriarem desse contexto de expansão do consumo de uma cultura árabe mercantilizada como uma estratégia para alavancar suas carreiras profissionais, como no caso de Tufic Nabak e dos proprietários de restaurantes árabes, eles ao mesmo tempo constroem discursos de autenticidade dos produtos que comercializam, reforçando as fronteiras que definem a identidade étnica árabe no contexto local.

⁴⁸ Para Fredrik Barth, sinais diacríticos são as características que as pessoas buscam e exibem para mostrar a sua identidade; trata-se de elementos como “vestimenta, língua, formas das casas ou estilo geral de vida” (Barth 2000, 32).

CAPÍTULO 2

FORMAS DE PERTENCIMENTO RELIGIOSO E SUAS RELAÇÕES COM A ETNICIDADE ÁRABE

No capítulo anterior, demonstramos a importância do Clube Sírio Libanês, do Grupo Nabak e dos restaurantes para o processo de afirmação da etnicidade árabe em Juiz de Fora. Entretanto, esses não são os únicos espaços étnicos dos imigrantes árabes e seus descendentes, já que a construção de instituições religiosas também são características marcantes da presença árabe nesta cidade. Diante disso, o que será argumentado no capítulo que segue, é que a Igreja Católica Melquita de São Jorge e a Associação Beneficente Muçulmana servem tanto como locais de culto quanto arenas de construção e afirmação de identidades étnicas, nacionais e locais, que se articulam em diferentes níveis e formas com as identidades religiosas.



Foto: Entrada da Igreja Melquita



Foto: Oração na Associação Beneficente Islâmica

2.1) A Igreja Católica Greco-Melquita de São Jorge

O estilo do templo é de inspiração moderna. Visto de fora, apresenta-se na forma de um globo; uma rampa contorna para acesso às portas laterais; de visão principal em disco, simboliza a paz; a torre de sino tem forma de uma vela, com chama acesa, símbolo da fé; a cruz bizantina (de braços iguais); e em cima, a cúpula. De formato oval, o interior do templo tem a largura mínima 10m e máxima de 24m, sendo o comprimento de 30m. Não possui colunas em seu interior, o que permite aos fiéis verem o altar e o celebrante de onde estiverem. A cúpula cobrindo o templo, é pintada em azul, por dentro, para lembrar a abóboda celeste, destacando-se, no lado sul, em branco, o “Cruzeiro do Sul” em homenagem ao Brasil. Em cima do altar lateral vê-se a estrela de Belém, porque este altar, que serve para a preparação da matéria do sacrifício, representa, liturgicamente, a gruta onde Cristo nasceu, para ser sacrificado, e em cima da qual parou a estrela que conduzia os magos... (Bastos 1988, 34)

O trecho acima descreve o espaço da Igreja Católica Greco-Melquita de São Jorge, fundada em 5 de abril de 1953 pelos católicos orientais da cidade de Juiz de Fora. Em 25 de maio de 1958 foi lançada a pedra fundamental dando início as obras, e na noite de natal de 1965 as cerimônias religiosas passaram a ser realizadas na igreja já concluída.⁴⁹

A história dos melquitas tem seu início a partir do Concílio da Calcedônia realizado no ano de 451 a.d, onde o Imperador Bizantino, Marciano, procurava encerrar os debates que

⁴⁹ Informações retiradas do artigo publicado pároco João Carlos Teodoro no livro da II Festa das Etnias de Juiz de Fora, e também da entrevista concedida por ele em 17 de janeiro de 2013

aqueciam a prática cristã acerca da natureza de Jesus Cristo. Nesta reunião, foi determinado que Jesus era possuidor de duas naturezas: uma divina e outra humana. Em contrapartida, os *coptas* do Egito, os *gregorianos* da Armênia e os *jacobitas* da Síria preferiram considerar Cristo como sendo essencialmente Deus. Diante disso, Roma e Bizâncio passaram a considerá-los como monofisitas, ou hereges de uma natureza. Estes, que discordavam da determinação do Imperador, chamaram pejorativamente *de melquitas* (da raiz semita “malik” = rei) os cristãos orientais que seguiram as determinações da ortodoxia bizantina. (Salibi 1988, 6; Khatlab 1993, 27)

No período em que este Concílio foi realizado, grande parte do Oriente Médio era pertencente ao Império Bizantino, cuja capital era a cidade de Constantinopla (atual Istambul). Naquele momento, “seu imperador governava por meio de funcionários de língua grega; as grandes cidades do Mediterrâneo Oriental, Antioquia, na Síria, e Alexandria, no Egito, eram centros de cultura grega”. (Hourani 1994, 23) Além disso, o império já tinha se tornado cristão desde a época em que ainda era unido ao Império Romano do Ocidente. “O cristianismo dera uma nova dimensão à lealdade prestada ao imperador e um novo esquema de unidade para as culturas locais de seus súditos. No oriente, as ideias e imagens cristãs eram expressas tanto no grego das cidades quanto nas línguas literárias das várias regiões do Império Bizantino: armênio na Anatólia Oriental, siríaco na Síria, copta no Egito. (1994, 24)

Contudo, a partir do século VII, com a conquista árabe da Síria, Palestina e Egito, o Oriente Médio passou por um processo de *arabização*, que segundo George Antonios (1969) foi resultado da expansão Império árabe ao longo dessa região, e para além de suas fronteiras, em seus aspectos sociais e linguísticos no período posterior a morte do profeta Muhammad. Com isso, a língua árabe foi gradativamente ganhando espaço nas instituições religiosas da região. Entre os melquitas, por exemplo, que na época ainda fazia parte do Patriarcado de Constantinopla, apesar de o grego ter sido preservado em sua doutrina e ritual, o árabe foi cada vez mais presente nas missas. Devido às influências do grego e do árabe na História da Igreja Melquita, esta instituição mantém atualmente essas línguas como seus idiomas litúrgicos oficiais.

Devido à Grande Cisma ocorrida em 1054, o Cristianismo foi dividido em duas vertentes principais: Uma Oriental, a *Igreja Ortodoxa*; e outra Ocidental, a *Igreja Católica*. A partir de então, cada uma delas passou a ter a sua própria liderança, ou seja, os católicos sendo comandados pelo Papa, e por outro lado, os ortodoxos, pelos Patriarcas de Constantinopla ou

de Antioquia. Esta configuração foi mantida até o ano de 1724, quando a Igreja Ortodoxa se dividiu em duas diferentes instituições: uma Greco católica, que foi denominada *Igreja Melquita*, e uma Greco ortodoxa que é a atual *Igreja Ortodoxa*, tendo cada uma delas o seu próprio Patriarca.⁵⁰

A separação dos melquitas da Igreja Ortodoxa, foi um processo ocasionado pela chegada dos missionários católicos europeus no Oriente Médio a partir do século XVII, que os impulsionaram à se vincularem ao catolicismo romano e se submeterem à autoridade do papa. Segundo Paulo Pinto (2010), a criação de uma igreja uniata (unida a Roma) pode ser explicado por dois fatores: 1) “a adesão ao catolicismo garantia às comunidades unidas à Roma a proteção diplomática da França e, eventualmente, o acesso à cidadania francesa a seus membros”. 2) “A organização das igrejas uniatas permitia à elite cristã árabe ascender os altos postos na hierarquia eclesiástica, enquanto que o alto clero da Igreja Ortodoxa era reservado aos gregos, mesmo nas regiões de fala e cultura árabe.” (Pinto 2010, 29)

Com a imigração árabe para o Brasil no final do século XIX, os melquitas radicados neste país passaram a celebrar os seus ritos nas paróquias católicas locais, mas com o passar do tempo foram construindo seus próprios templos. O primeiro deles, foi a *Igreja São Basílio* no Rio de Janeiro, em 5 de maio de 1946; o segundo templo foi a *Igreja Nossa Senhora do Paraíso*⁵¹ inaugurada em 23 de agosto de 1951, na cidade de São Paulo. No Estado de Minas Gerais foram erguidas mais duas paróquias: A Igreja do Perpétuo Socorro⁵² em Belo Horizonte no dia 15 de março de 1953 e a Igreja de São Jorge em Juiz de Fora em 5 de abril de 1953. (Khatlab 1993; Traboulsi 1955). No mesmo ano, no dia 15 de agosto de 1953 inaugurou-se a Paróquia de Nossa Senhora do Líbano em Fortaleza (Ceará). Atualmente a Eparquia Melquita do Brasil conta com mais uma paróquia: o Mosteiro dos filhos Misericordiosos da Cruz em Votorantim (São Paulo), e, por outro lado, a igreja de Belo Horizonte não está mais vinculada ao rito melquita.

A criação dessas igrejas foi uma iniciativa dos árabes melquitas estabelecidos nestas cidades no intuito de manter suas tradições religiosas do período pré-imigratório em um contexto de falta de reconhecimento do cristianismo oriental na sociedade brasileira e da

⁵⁰ Mesmo tendo um Patriarca como sua liderança, a Igreja Melquita, por ser vinculada ao Catolicismo Romano, deve ser submetida às determinações do Papa.

⁵¹ Esta paróquia é a atual catedral melquita no Brasil, esse posto pertencia à Igreja Melquita do Rio de Janeiro até a década de 1970.

⁵² Apesar das missas serem celebradas na Paróquia a partir desta data, segundo Khatlab (1993, 37) a pedra fundamental só foi lançada em 1969, ou seja, a inauguração só foi oficializada nesta data. Atualmente o rito melquita não é mais celebrado nesta paróquia.

migração de muitos cristãos orientais para o catolicismo romano. (Pinto 2010, 111) O projeto dos árabes melquitas de construir seus próprios locais de culto foi viabilizado pela aprovação do Cardeal Dom Jaime de Barros Câmara, que era o bispo responsável pelo Católicos Orientais no Brasil, já que naquele momento os melquitas ainda não tinham uma organização institucional própria no país e nem uma liderança determinada. Somente em 1971, que foi instituída a Eparquia (diocese) Melquita de Brasil, pelo Papa Paulo VI, tendo como seu primeiro Eparca (Bispo) o imigrante sírio Elias Coueter. A partir de então, esta instituição passou ser a responsável pela criação de novos templos e pela nomeação dos párocos locais. (Khatlab 1993, 38)

O primeiro pároco da Igreja Melquita de Juiz de Fora, criada em 1953, foi o imigrante sírio Pedro Arbex, sendo nomeado pelo Cardeal Dom Jaime de Barros Câmara no ano de 1954 para conduzir as atividades religiosas da igreja e para coordenar as obras de seu novo templo. Inicialmente as missas eram celebradas na Igreja Nossa Senhora do Rosário (sede provisória), e somente a partir de 1965, com a conclusão das obras de sua sede oficial na Rua São Sebastião, que os melquitas da cidade passaram a congregar em um templo próprio. (Bastos 1988, 28-32)

Pedro Arbex, nascido em Yabroud (Síria) em 1914, veio ao Brasil em 1948 apenas para celebrar as bodas de ouro de seus pais Abraão e Malaque Arbex, mas com o pedido do Cardeal Dom Jaime para que assumisse a liderança da igreja recém-criada, decidiu ficar na cidade. Quando conseguiram o terreno da prefeitura em 1958, as obras da igreja foram oficialmente inauguradas no dia 25 de maio do mesmo ano com a cerimônia de lançamento de sua pedra fundamental.⁵³ Este pároco ficou responsável pela Igreja Melquita de Juiz de Fora desde 1954 até seu falecimento em 10 de setembro de 1980. Seu substituto foi o Padre libanês Victor Haddad, nascido em Balbeck no dia 9 de fevereiro de 1918, ficando a frente desta paróquia de 1980 até 1991. Depois dele, esta igreja foi liderada pelo mineiro de origem árabe Elias José Saleh Filho, de 1991 até 1994, quando assumiu o Padre João Carlos Teodoro, pároco atual.

Nascido em 24 de Junho de 1968 na cidade de Monções (interior de São Paulo), o Arquimandrita João Carlos Teodoro é o primeiro pároco brasileiro sem origem árabe da Igreja Melquita de Juiz de Fora. Foi ordenado a padre no dia 24 de junho de 1994 em São José do Rio Preto (São Paulo) onde cursou o Seminário Sagrado Coração de Jesus. Depois disso, ele

⁵³ Informações retiradas do Jornal O Lince, ano 53, número 1.377, dezembro de 1964, p. 27-41.

decidiu estudar teologia na Catedral Melquita de São Paulo residindo por 4 anos nesta igreja para estudar o rito melquita com Dom Pierre Mouallem, que era o bispo melquita no Brasil naquele momento. Nesse período ele se formou padre melquita e foi encaminhado para assumir a igreja de Juiz de Fora em 1994.

Como ponto de partida para examinar os processos de construção identitária na Igreja Melquita de Juiz de Fora, é interessante destacar a importância do ritual praticado neste espaço para a afirmação do pertencimento religioso e/ou étnico. A importância da prática ritual para o fortalecimento dos laços identitários são discutidos por Robert Hefner (1985) em seu trabalho de campo na região de Tengger em Java (Indonésia). Em se tratando de um contexto repleto de fronteiras étnicas, múltiplas influências e continuidade cultural, o autor destaca os mecanismos de controle que tem garantido a manutenção da tradição Tengger contra a incorporação de inovações culturais. Segundo ele, é o status da liturgia sacerdotal e, por conseguinte a autoridade política do sacerdote que tem sido o diacrítico da singularidade religiosa deste grupo. (1985, 175)

Em um campo religioso dominado pelo catolicismo romano, os membros e o pároco da Igreja Melquita de Juiz de Fora têm afirmado seu pertencimento religioso melquita por meio de discursos que destacam a singularidade do rito bizantino, reforçando assim as fronteiras entre o catolicismo ocidental e o oriental. Este rito é formado a partir de duas liturgias: a de São João Crisóstomo (mais usada) e a de São Basílio (usada algumas vezes durante o ano em datas comemorativas tais como natal e páscoa. Ela é caracterizada pelo acréscimo de algumas orações e cânticos na liturgia de São João Crisóstomo). Seus idiomas litúrgicos são o grego e o árabe, porém nas celebrações realizadas em comunidades diaspóricas, como no caso de Juiz de Fora, a maior parte do rito é celebrada na língua local, o português.

Em Juiz de Fora, a identidade melquita é construída a partir da combinação entre codificações doutrinárias e imagísticas produzidas em seu espaço ritual. Segundo Harvey Whitehouse (2000) o modo doutrinário de religiosidade, consiste da tendência, dentro de muitas religiões mundiais e regionais, por revelações codificadas como um corpo de doutrinas, transmitidas através de formas rotinizadas de adoração, memorizadas como parte do conhecimento geral dos indivíduos e produzindo grandes e anônimas comunidades. O modo imagístico, por sua vez, consiste da tendência, de tradições rituais em uma pequena escala ou regionalmente fragmentadas, por revelações a serem transmitidas através de ação coletiva

esporádica, evocando imagens icônicas multivocais, codificadas na memória como episódios distintos, e produzindo laços sociais particulares e altamente coesivos. (2000, 1-3)

Assim, para além da caracterização ideal-típica de dois modos distintos de religiosidade, essa pesquisa destaca a presença concomitante destas duas formas na vivência e prática do rito bizantino e na construção da identidade melquita. O modo doutrinal está presente nesta igreja por meio das liturgias de São João Crisóstomo e São Basílio e pelas codificações dogmáticas mais gerais do cristianismo comunicados através dos textos sagrados e dos sermões do Arquimandrita João Carlos. Pelo fato de serem repetidos por outros párocos em diversas outras igrejas melquitas espalhadas pelo mundo, esse corpo de doutrinas possibilita a formação de uma comunidade imaginada melquita à nível transnacional. Por outro lado, o modo imagístico também está presente na religiosidade melquita devido à pluralidade de símbolos e ícones presentes em seu espaço ritual.

A parte interna da Paróquia Melquita de Juiz de Fora , remonta à tradição bizantina por meio de seus inúmeros ícones dispostos no local, principalmente na *Iconóstase* (parede de ícones que separa o espaço dos fiéis do altar restrito ao clero). O *Iconóstase* desta igreja consiste de três acessos (ou portais) ao altar, onde o sacerdote circula no momento do ritual. Entre esses acessos estão presentes duas imagens icônicas grandes: à esquerda dos fiéis, a virgem Maria como menino Jesus no colo, e à direita, uma de Jesus Cristo com o livro sagrado nas mãos. Sua parte superior é formada por uma estrutura de ferro decorada com treze imagens icônicas pequenas: uma no centro, representando Jesus Cristo; seis à sua esquerda, representando a metade de seus apóstolos; e mais seis à sua direita, representando a outra metade.

Além do *Iconóstase*, esta igreja ainda possui uma imagem de escultura de São Jorge (Padroeiro da Igreja), onde no final de cada celebração, alguns fiéis brasileiros sem origem árabe se encaminham em direção a ela para fazerem suas orações. Nesse ponto, percebe-se a importância das codificações imagéticas na religiosidade melquita, devido à regularidade das orações em torno dessa imagem, a intensidade com que são feitas e também pelo número de fiéis envolvidos nessa prática. Em se tratando de uma forma de religiosidade bastante comum na cultura popular brasileira, a devoção a São Jorge e a adoração de sua imagem no espaço da Igreja Melquita demonstra também a incorporação de elementos da religiosidade local.

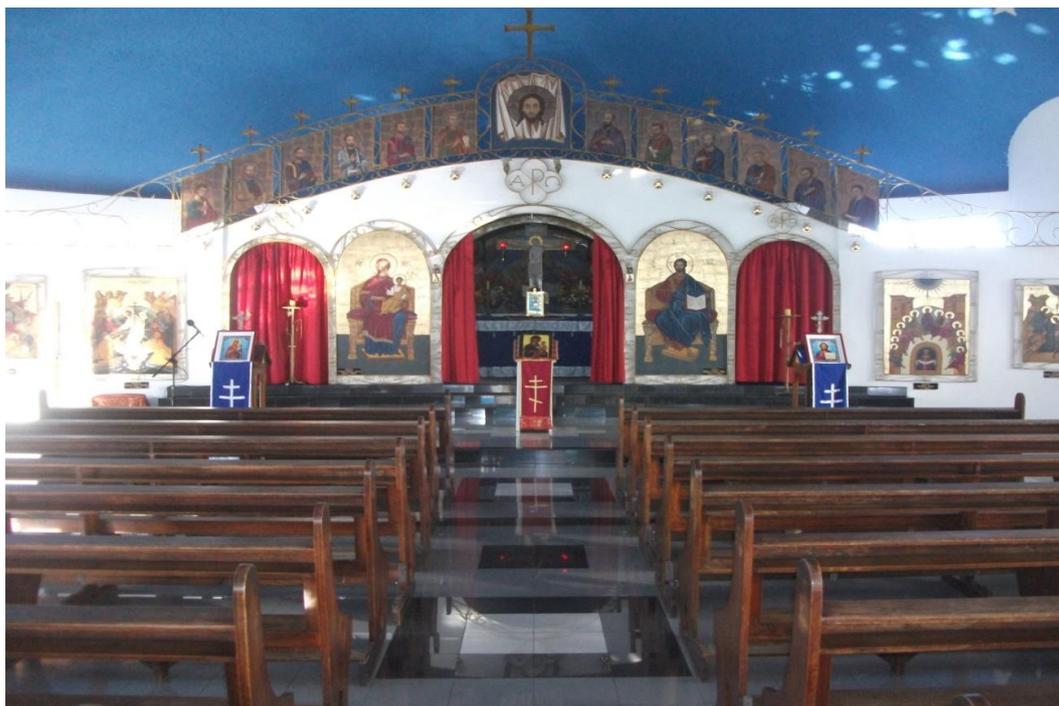


Foto: nave da igreja. (arquivo pessoal)

No trecho de abertura dessa sessão, foi apresentada a descrição de Wilson Lima Bastos do espaço da Igreja Melquita com a exegese dos principais símbolos presentes em sua estrutura. O Arquimandrita João Carlos, por sua vez, também nos fornece uma interessante interpretação dos símbolos expressos nesta Paróquia. Segundo ele, “o estilo do templo é de inspiração modernista. Para quem olha de fora contempla a forma de um pão sobre um prato, uma menção a comunhão, e ao lado uma torre na forma de uma vela (luz)... No interior do templo ao entrar logo se nota o azul de sua abóboda que remete ao azul do céu⁵⁴. Voltados para o Oriente (para a posição que o sol nasce) ficam o sacerdote e o povo durante a Divina Liturgia, assim chamada a Santa Missa, que aos domingos e dias festivos é rezada em português, árabe e grego. Ao entrar no templo o visitante se depara com o iconóstase (parede dos ícones), característica marcante de uma igreja do Rito Bizantino, como é a Igreja Greco Melquita Católica”.⁵⁵

⁵⁴ Na abóboda desta igreja estão pintadas as Estrelas do Cruzeiro do sul evocando o símbolo contido na Bandeira nacional brasileira. Nesta bandeira as estrelas do Cruzeiro do Sul representam os estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo .

⁵⁵ Trecho do artigo publicado pelo Arquimandrita João Carlos Teodoro no livro da II Festa das Etnias em 2008.

No contexto de sua fundação, a Igreja Melquita de São Jorge era um espaço quase exclusivo dos sírios (em sua maioria de Yabroud), visto que poucos libaneses frequentavam o local. A maioria dos libaneses de Juiz de Fora eram maronitas, e devido às suas rivalidades políticas e identitárias com os melquitas nos países de origem, estes imigrantes, por não terem um templo próprio, preferiam frequentar as igrejas católicas da cidade, principalmente a Igreja São Sebastião.⁵⁶ Entretanto, nas narrativas dos imigrantes tanto sírios quanto libaneses a Igreja Melquita é considerada uma realização de sua comunidade, independente de suas diferenças nacionais.



Foto: Altar maronita na Igreja Católica São Sebastião ofertado pela colônia libanesa de Juiz de Fora.



Foto: Parte inferior ampliada da foto acima

⁵⁶ Atualmente na Igreja de São Sebastião há uma imagem de escultura de São Maron (Santo Maronita) e diversas homenagens endereçadas à “colônia **libanesa** de Juiz de Fora”.

Mesmo sendo minoria entre os melquitas de Juiz de Fora, os imigrantes libaneses e seus descendentes estiveram envolvidos com essa comunidade religiosa em diversas situações. 1) A maioria dos eventos beneficentes organizados por esta igreja ocorrem no espaço do Clube Sírio e Libanês, com participação de libaneses na organização. 2) Os almoços, ou jantares, de recepção aos patriarcas melquitas também ocorrem no clube com a participação libanesa; 3) O almoço beneficente para a construção da Igreja Maronita de São Charbel para atender os maronitas da cidade, em sua maioria libaneses (este evento será discutido no capítulo 3) foi feito a partir da cooperação entre estes e os melquitas da cidade, que são em sua maioria de origem síria. Diante disso, é possível afirmar que mesmo com as diferenças identitárias a nível local, nacional e religioso, a Igreja Melquita pode ser considerada um importante canal de afirmação da etnicidade árabe em Juiz de Fora, já que publicamente eles construíam, e ainda constroem uma imagem de comunidade para além de suas diferentes configurações identitárias e tradições religiosas.

A criação da Igreja Melquita de Juiz de Fora pode ser entendida não somente como uma tentativa de reunir os católicos melquitas da cidade, mas também como uma estratégia de inserção e visibilidade desta comunidade religiosa e étnica na sociedade brasileira. (Pinto 2010, 130) Isso pode ser comprovado tanto pela estrutura interna da igreja onde na sua abóboda está pintada a imagem do cruzeiro do sul (símbolo contido na bandeira nacional brasileira) quanto pelos discursos e práticas adotados pelos membros da comunidade árabe. Um exemplo dessa dinâmica no tocante à esfera discursiva, foi o conteúdo publicado na reportagem do jornal *O Lince* de dezembro de 1964 (analisada no capítulo 1) onde a construção da Igreja Melquita foi citada como uma das áreas em que os sírios e libaneses, tem contribuído para o progresso da sociedade juiz-forana.

Em relação às práticas dos membros da comunidade árabe melquita voltadas para sua inserção na sociedade receptora, a caridade tem sido o principal meio de atuação desses imigrantes e descendentes, neste caso, uma atividade exclusiva das mulheres. Em 1957, as senhoras melquitas da cidade criaram a Sociedade Beneficente Melquita de São Jorge, com a proposta de ajudar as famílias mais necessitadas de Juiz de Fora. Geralmente na época do natal, a Sociedade distribuía às várias associações assistenciais da cidade mantimentos e roupas que eram recolhidas por elas durante o ano (Bastos 1988, 32). Portanto, da mesma

forma que no Clube Sírio e Libanês, as mulheres da Sociedade Beneficente Melquita de São Jorge garantiam seu espaço na comunidade árabe e na sociedade juiz-forana a partir da dedicação às obras de caridade.

Tanto na Igreja Melquita quanto na Sociedade Beneficente Melquita de São Jorge nota-se que além da articulação entre a identidade religiosa e a identidade étnica árabe há também uma ligação muito estreita da identidade religiosa com a identidade nacional síria e com a identidade local de Yabroud. Isso se deve ao fato de que a grande maioria dos sírios melquitas de Juiz de Fora vieram da Síria e entre estes quase todos eram naturais da cidade de Yabroud, como bem demonstrou Wilson de Lima Bastos (1988, 23-25). Diante disso, a identidade nacional síria é acionada em oposição à identidade nacional libanesa, minoria nesta comunidade religiosa, ao passo que a identidade local de Yabroud é acionada em oposição à identidade de Ras Baalbek que forma a maioria dos libaneses melquitas de Juiz de Fora. Um exemplo da afirmação da identidade de Yabroud neste campo religioso está presente no próprio espaço da igreja onde há uma homenagem escrita à Sociedade Beneficente Melquita Yabroudense de São Jorge. (Bastos 1988, 32).

Nas primeiras décadas de existência da Igreja Melquita, seu quadro de membros era composto em sua grande maioria por imigrantes de origem árabe, todavia, com o passar dos anos essa realidade foi modificada, e no final do século XX esta instituição era frequentada majoritariamente por brasileiros. Segundo os relatos dos membros da comunidade árabe, esse processo de diminuição do número de imigrantes árabes e seus descendentes presente nas missas da Igreja Melquita de Juiz de Fora pode ser explicado por três razões principais: 1) Entre os descendentes de árabes não houve a mesma dedicação que tiveram seus antecedentes em preservar as tradições religiosas do cristianismo oriental; 2) A chegada de padres sem o domínio da língua árabe a partir da década de 1990, resultou na diminuição do uso deste idioma nas celebrações religiosas da igreja; 3) Nos últimos anos houve uma perda da especificidade litúrgica da Igreja Melquita em consequência das adaptações ao catolicismo local. Com isso, muitos melquitas deixaram de frequentar as missas nesta paróquia para frequentar as igrejas católicas mais próximas às suas residências.

Na Paróquia Melquita de São Basílio e Nossa Senhora do Perpétuo Socorro do Rio de Janeiro, ocorreu um processo semelhante ao da Igreja de Juiz de Fora, no entanto, nos últimos anos isso tem sido revertido, uma vez que o número atual de membros de origem árabe cresceu significativamente, se equiparando ao número de brasileiros. Isso se deve à atuação

do Arquimandrita George Khoury⁵⁷ como pároco responsável por esta igreja, onde desde 2003, quando assumiu esta função, ele vem adotando algumas medidas no intuito de atrair a presença dos membros da comunidade árabe do Rio de Janeiro para este espaço religioso. Entre essas medidas, se destacam duas: uma maior utilização da língua árabe e grega nas missas – nas orações, nos cantos e no livro que os fiéis acompanham a celebração, escrito igualmente em português, árabe e grego; e a reforma e utilização do salão de eventos da igreja, onde no final de cada missa ele convoca todos os fiéis para lanchar e confraternizar naquele espaço.

Portanto, o fato do Monsenhor George Khoury falar árabe e sua tentativa de manter este idioma, e também o grego, nas missas de domingo faz com que a Igreja Melquita do Rio de Janeiro não perca sua singularidade ritual, atraindo desse modo os imigrantes árabes que desejam preservar suas tradições religiosas. Por outro lado, os momentos de confraternização no salão de eventos da igreja, atualizavam as relações afetivas e as trocas simbólicas entre os melquitas de origem árabe, que contribuem para o fortalecimento de suas identidades étnico-religiosas. Isso foi visualizado em diversas situações no trabalho de campo que realizei nesta igreja, onde nos momentos de socialização no salão de eventos, a língua árabe era bastante utilizada durante a interação entre os membros da comunidade árabe presentes no local.

Tendo em vista que na atualidade os melquitas brasileiros sem origem árabe constituem a grande maioria dos fiéis que frequentam regularmente as missas celebradas na Igreja Melquita de Juiz de Fora, é importante entender os motivos pelos quais indivíduos sem nenhuma conexão anterior com o cristianismo oriental, decidem trocar suas antigas religiões, em sua maior parte católica romana, pela prática da religiosidade melquita. Portanto, com base nos discursos produzidos pelos brasileiros que frequentam esta igreja, pode-se formar o seguinte quadro em relação às justificativas para esse pertencimento religioso: 1) Qualidade da Missa celebrada pelo Arquimandrita João Carlos; e 2) Experiência Mística; e 3) Beleza do Rito Bizantino.

⁵⁷ Nascido em 14 de fevereiro de 1970 na cidade de Safita (Síria), George Khoury completou o curso de Letras em Homs, e foi ordenado padre no ano de 1999 depois de ter cursado dez anos de seminário na cidade de Raboueh, no Líbano. Logo em seguida, no dia 8 de março de 2000 ele veio ao Brasil para atuar como um dos párocos auxiliares do Arcebispo Dom Farès Maakaroun na Igreja Melquita de Nossa Senhora do Paraíso em São Paulo. Posteriormente, em 19 de outubro de 2008, foi transferido para o Rio de Janeiro, atuando como Vigário Paroquial e a partir de primeiro de janeiro de 2003 assumiu como pároco responsável pela Igreja Melquita do Rio de Janeiro no lugar do Monsenhor Afonso Nagib Sabagh, desempenhando esta função até os dias de hoje.

A qualidade da missa do Arquimandrita João Carlos foi destacada em todas as entrevistas que fiz com os membros desta instituição. Para eles, as celebrações religiosas deste pároco são bem mais completas do que as das igrejas católicas da cidade, principalmente pelo seu tempo de duração, já que, enquanto a missa na Paróquia Melquita de São Jorge dura cerca de 2 horas, nessas outras seu tempo máximo é de 1 hora e 30 minutos. Sobre isso, uma fiel desta igreja, diz o seguinte: “A missa do Padre João Carlos é muito boa, aqui você participa muito mais, as outras são muito curtas”.

A homilia (sermão) deste padre tem sido outro ponto bastante valorizado nos discursos dos fiéis, devido ao seu conhecimento das codificações doutrinárias do cristianismo e do Rito Bizantino, e por sua capacidade pedagógica e didática de transmiti-lo para os membros desta igreja. Diante disso, é possível afirmar que a construção da identidade melquita no espaço desta instituição é também relacionada à *persona* do Arquimandrita João Carlos, tanto por sua autoridade constituída a partir do conhecimento e capacidade de transmissão quanto por seu discurso de preservação aos princípios normativos das liturgias de São João Crisóstomo e São Basílio, formadores do Rito Bizantino.

Além disso, a partir das entrevistas feitas com os membros desta igreja, percebe-se que a dimensão da experiência mística adquirida no espaço da Igreja Melquita desempenha um papel fundamental na construção de suas identidades religiosas. Essa relação entre experiência individual e identidade religiosa já havia sido discutida pelo antropólogo Paulo Pinto (2002) em sua etnografia com algumas comunidades sufis⁵⁸ da Síria, no entanto, diferentemente deste autor, ao invés de examinar a vivência das experiências místicas, procuro discutir nesta dissertação o discurso produzido por esses agentes sobre essas experiências e seu efeito em suas trajetórias religiosas.

Em quase todas as conversas, formais e informais, estabelecidas com os brasileiros sem origem árabe, o discurso da experiência esteve presente como elemento justificativo para a troca das igrejas católicas locais, onde a maioria congregava, pela Igreja Melquita de São Jorge. Até mesmo o discurso do Arquimandrita João Carlos, que também é brasileiro sem origem árabe, segue nesta mesma direção:

⁵⁸ Sufismo é uma corrente esotérica do Islã.

Eu estava no seminário em São José do Rio Preto, fazendo filosofia e... tinha algo que dentro de mim não estava bem, eu queria ser padre, mas não queria ser esse tipo de padre, ou assim desse jeito, até que um dia passando de frente de frente a catedral, a Igreja de São Jorge lá da comunidade e... lá é ligada ao bispado antioquino de São Paulo, do bispado Ortodoxo e aí estava tendo a missa, e quando eu cheguei de frente à igreja, eu senti realmente um choque, algo assim inexplicável, misterioso, divino, ali eu falei, exatamente isso que eu quero, é exatamente isso, é algo que eu sempre procurei na vida inteira, e é isso aí, e depois eu voltei no dia seguinte com mais calma, pra falar com o padre, aí ele falou que era ortodoxo e, eu sendo católico eu teria que passar pra igreja ortodoxa e tal, mas ele disse também que o nosso bispo católico do mesmo rito morava em São Paulo, aí eu fiz contato com o Dom Pierre na época...

Somado a isso, de acordo com os discursos dos membros brasileiros desta igreja, a missa de quarta-feira à tarde, denominada *missa de cura e libertação*, representa um elemento central nessas narrativas de experiência mística. Essa celebração, instituída pelo Padre João Carlos, consiste principalmente de unção com óleo e água benta, algumas orações do rito bizantino, e até mesmo sessões de exorcismo. Em relação a esta missa, outra fiel desta igreja, disse essas palavras: “Eu estava no fundo do poço, até que vim à missa de cura e libertação do Padre João e aí foi fogo puro, o Espírito Santo desceu, e a partir daí, eu nunca mais deixei de frequentar essa igreja, já faz 9 anos que estou aqui, no início eu não entendia nada do rito, agora entendo tudo.”

Sobre a beleza do Rito Bizantino, os brasileiros melquitas destacaram a pluralidade dos símbolos e ícones em sua estrutura interna e os objetos sagrados manipulados durante a missa, como por exemplo: as tochas, a cruz bizantina, e o turíbulo⁵⁹ bizantino (incensório) , que são

⁵⁹ Esse objeto sagrado era bastante utilizado no cristianismo primitivo, simboliza consagração e purificação. Portanto no momento da performance ele é carregado pelo sacerdote ou por alguém encarregado por este. Ele é por quatro correntes, que representam os quatro evangelistas e doze guizos

usados nas procissões e em outros momentos do ritual, marcando a singularidade deste rito. Além disso, a indumentária do Arquimandrita João Carlos também foi outro ponto reforçado por eles, devido à riqueza de detalhes da roupa sacerdotal e dos acessórios utilizados por eles tais como o báculo (cajado), a cruz, o chapéu, o véu, e o cordão de oração, todos em estilo bizantino.

Uma importante diferença entre as igrejas melquitas de Juiz de Fora e do Rio de Janeiro no que diz respeito à performance ritual, é a prática do canto bizantino. Na Igreja Melquita do Rio de Janeiro este canto é um elemento bastante valorizado pelos seus fiéis para demonstrar a beleza do seu rito. Lá, o canto bizantino é praticado pelo imigrante egípcio Philippe Mansur e pelo brasileiro sem origem árabe Vitor Pereira nas missas de domingo de manhã, onde as canções são entoadas em grego e árabe. Na Igreja Melquita de Juiz de Fora, por outro lado, esse canto não é praticado, pois, segundo o Arquimandrita João Carlos, os membros brasileiros da igreja, que constituem a maioria do número de fiéis, resistiram a todas as tentativas de incluí-lo nas atividades da missa. Na visão deste pároco, o canto bizantino não é aceito pelos fiéis deste templo pelo fato deles ainda serem bastante influenciados pelo catolicismo local.

Assim, a Igreja Melquita de São Jorge, como qualquer outro espaço étnico da comunidade árabe em Juiz de Fora, está envolvida em um dinâmico processo de continuidade e descontinuidade cultural, ou seja, se por um lado cria-se um discurso de preservação de uma tradição melquita e de obediência ao Rito Bizantino, por outro, suas práticas são influenciadas e atualizadas pelas formas de religiosidade local, como nos casos da devoção e adoração à imagem de São Jorge, na *missa de cura e libertação* e da exclusão do canto bizantino de suas atividades.

Contudo, apesar de nos últimos anos esta paróquia ser frequentada majoritariamente por brasileiros sem origem árabe, a Igreja Melquita continua associada à etnicidade árabe por diversas maneiras. Primeiro, esta instituição representa um local de referência comunitária para os imigrantes árabes e seus descendentes de Juiz de Fora, sendo incluída em suas narrativas como uma importante realização da presença árabe na cidade. Segundo, mesmo não

que se remetem aos doze apóstolos. Desses guizos, um deles não emite som, representando Judas Iscariotis, todavia o clero não deve saber qual desses é o guizo mudo, para demonstrar a misericórdia cristã de não estabelecer diferenças entre os filhos de Deus e não julgar os outros por causa de seus pecados. O incenso é lançado sobre todo o templo, sobre os fiéis, sobre o altar e sobre as imagens dos santos. Mesmo tendo o mesmo formato do incensório usado no Rito Romano, o turíbulo bizantino tem um tamanho muito menor.

participando das missas regularmente, os melquitas de origem árabe comparecem nesta paróquia em eventos especiais tais como batizados, bodas de outro, casamento e missas de sétimo dia. E terceiro, esta identidade religiosa é afirmada pelos melquitas árabes nos eventos em que a comunidade árabe está envolvida, principalmente em festas religiosas, como por exemplo no Almoço beneficente para a construção da Igreja de São Charbel (será analisado no próximo capítulo) e no Jantar de recepção ao Patriarca Gregório III Lahan.

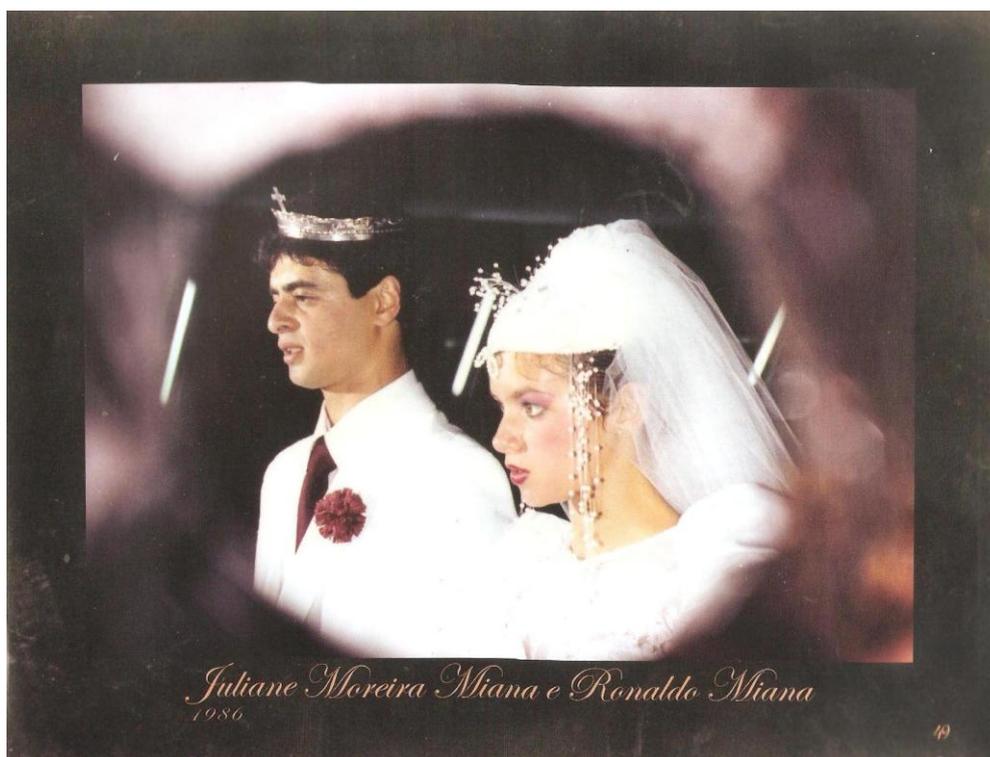


Foto: Casamento melquita de Juliane Moreira Miana e Ronaldo Miana em 1986. (foto publicada no livro “Amores”, 2012)



Foto: Casamento melquita de Lara Dias Galli Jorge e Jorge Hallack, celebrado pelo Arquimandrita João Carlos Teodoro (ao centro), 2003. (Foto publicada no livro “Amores”, 2012)

Por fim, a identidade melquita dos imigrantes árabes e seus descendentes é reforçada constantemente por meio de suas conexões transnacionais estabelecidas com os países de origem, entre as quais se destaca a vinda dos patriarcas melquitas do Oriente Médio nesta igreja. Sobre esse assunto, Paulo Pinto argumenta que essas visitas eclesiais eram ocasiões centrais na constituição das comunidades religiosas como arenas de intercessão entre vínculos transnacionais que conectavam os imigrantes e seus descendentes com suas regiões de origem e as relações sociais que os inseriam e posicionavam na sociedade local. (Pinto 2010, 112)

As visitas patriarcais à Igreja Melquita de Juiz de Fora, acontecem desde o início de sua existência. Em 1955, quando seus ofícios religiosos ainda eram realizados em sua sede provisória na Igreja Nossa Senhora do Rosário, esta instituição recebeu o Patriarca Maximos IV Sayegh. O Patriarca seguinte, Maximos V Hakim, visitou o Brasil em 1969, ficando do dia 2 de dezembro deste ano até 2 de janeiro de 1970, e neste período ele esteve na igreja de Juiz de Fora, já em sua sede oficial; e depois disso este Patriarca retornou à Juiz de Fora mais uma

vez, no ano de 1993. Em todas as homilias realizadas no país. “ele salientou a obrigação de se guardar fielmente a herança espiritual do Oriente”. (Khatlab 1993, 16). Maximos V foi substituído pelo Patriarca Gregórios III Lahan que continua na liderança da Igreja Melquita até os dias de hoje. Ele esteve em Juiz de Fora recentemente durante o mês de agosto de 2010, e reforçou, assim como os anteriores, a necessidade de preservação da tradição bizantina presente na liturgia de São Crisóstomo, bem como do fortalecimento desta identidade religiosa em território brasileiro.

Na vinda do Patriarca Gregório III à Igreja Melquita de Juiz de Fora, a comunidade árabe se uniu com a finalidade de organizar uma festa para recebê-lo, que foi realizada no Clube Sírio e Libanês. Nesse jantar, estiveram presentes os imigrantes árabes e descendentes, independente das suas referências identitárias, sejam melquitas ou maronitas, sírios ou libaneses. Sobre esse evento, segue um trecho da entrevista da imigrante síria Mounira Rahme:

Quando veio o patriarca no ano passado, ele teve aqui em 11 de agosto, o Patriarca do Oriente Médio todo, ele veio visitar o Brasil, e veio pra Juiz de Fora. Então o que aconteceu no banquete dele, no banquete eu tava sentada, tinha libaneses, tinha sírios, tinha... como é que chama, brasileiros, ele pegou sentou perto de mim, aí eu sentei perto dele, e ele ficou me perguntando, esse aqui são sírios? Esse aqui são libaneses? Esses aqui são libaneses, esses aqui sírios, todos sentados conversando, conversando entre si, brincando, todo mundo alegre, ele virou e falou assim: “Esses aqui são sírios e libaneses?” eu disse: “É” aí ele falou comigo: “Vou te falar uma coisa eu em toda minha vida, toda minha vida eu nunca vi num jantar os sírios e libaneses todos alegres, rindo, conversando como se nada houvesse eles estão aqui só pra isso”. Aí na hora que ele foi embora ele falou a mesma coisa, que a satisfação dele era a alegria no rosto do povo e a união entre sírios e libaneses, ele nunca viu em lugar nenhum não.

Esse contexto de união entre sírios e libaneses, enfatizado no discurso de Mounira Rahme, nos atenta para os mecanismos de legitimação da comunidade étnica criada em Juiz de Fora pelos imigrantes árabes e seus descendentes. Além disso, em ocasiões como estas, onde estão presentes brasileiros sem origem árabe, as tendências comportamentais e estratégias identitárias seguem padrões nos quais as suas diferenças internas se tornam irrelevantes, já que o objetivo principal nessa dinâmica interativa é consolidar o espaço da etnicidade árabe na sociedade brasileira.

Por outro lado, a presença de um patriarca melquita em Juiz de Fora, não apenas reafirma a identidade religiosa dos árabes melquitas por meio dessas conexões transnacionais, mas também apresenta novas arenas de negociação desta comunidade na sociedade receptora. Foi comum à todas essas visitas patriarcais, a presença de autoridades religiosas do alto clero católico do Brasil, como também de autoridades políticas e membros da elite local nos eventos organizados para sua recepção, ampliando dessa forma, os canais de inserção dos imigrantes árabes e seus descendentes na sociedade brasileira. Além disso, essas visitas contribuem para a construção de uma imagem mais positiva aos olhos dos brasileiros acerca do cristianismo oriental, superando a desconfiança com que os melquitas eram vistos na primeira fase da imigração.

2.2) Associação Beneficente Islâmica de Juiz de Fora (ABIJF)

A Associação Beneficente Islâmica de Juiz de Fora surgiu a partir dos encontros semanais realizados entre muçulmanos senegaleses⁶⁰ e libaneses em um estacionamento de automóveis na Rua Padre Café. O objetivo dessas reuniões era fazer as orações de sexta-feira (Salat al-juma) e estudar o Islã. No entanto, devido ao aumento do número de participantes em consequência da conversão dos brasileiros, eles decidiram criar esta entidade em 1998.

⁶⁰ Esses muçulmanos senegaleses, tinham vindo em grupo para cursar administração na Universidade Federal de Juiz de Fora.

Em 2001, esses muçulmanos passaram a se reunir em salas comerciais doadas pelo imigrante libanês Walid Mohamed Hammoud. Primeiro eles se estabeleceram na Avenida Rio Branco, depois na Avenida dos Andradas, posteriormente foram para a Avenida Getúlio Vargas, até retornarem para a Avenida dos Andradas, onde estão estabelecidos até hoje.⁶¹ Eles se constituíram oficialmente como Sociedade Beneficente em 1 de Julho de 2002, “tendo como finalidade promover e aplicar os ensinamentos do Alcorão e da Sunna (atos do profeta Muhammad); promover a divulgação dos ensinamentos do Islã no Brasil, através de cultos religiosos, conferências, encontros, palestras, atestar casamentos com efeito junto à lei islâmica (Sharia), etc” (Cunha 2006, 52)

A estrutura administrativa da Associação Beneficente Muçulmana de Juiz de Fora consiste de um presidente e um vice-presidente, que exercem seu mandato durante um período de 3 anos, com direito à reeleição. O primeiro presidente foi o imigrante libanês Hussein Ali Beydoun sendo sucedido por Bassan Mohamed Hammoud, Geraldo Magela de Oliveira, e atualmente o libanês Bassan Hammoud voltou a presidência dessa entidade com o brasileiro convertido Júlio Cesar (Massoud) como vice-presidente.

Seu primeiro Shaykh (líder religioso) foi o africano Naim Khan⁶², vindo do Moçambique com um grupo de shaykhs em setembro de 2004 na missão de divulgar o Islã no Brasil e acabou ficando na cidade para assumir a função de Shaykh da ABIJF. Antes de sua chegada, as atividades religiosas eram conduzidas pelo muçulmano com maior conhecimento religioso que estivesse presente, geralmente era aquele de mais idade. Naim Khan foi substituído em 2007 pelo brasileiro Marcus de Aquino, que realizou seus estudos islâmicos no Sudão, e desde julho de 2012 as funções religiosas da Associação Beneficente Islâmica de Juiz de Fora são exercidas pelo Shaykh egípcio Amr Amin.

Amr Amim, nascido em 15 de julho de 1981, na cidade de Banha no Egito, completou seus estudos religiosos no *Tawhid Institute* no Cairo, e logo em seguida veio para o Brasil para ministrar cursos e palestras da religião islâmica na Mesquita Brasil em São Paulo. Ele chegou nesta cidade em 2007 e ficou até julho de 2012, quando foi encaminhado para substituir, em definitivo, o Shaykh Marcus na Associação Beneficente Islâmica de Juiz de Fora.

⁶¹ Informações retiradas do Registro Histórico da Associação Beneficente Muçulmana de Juiz de Fora, escrita por seu antigo presidente Geraldo Magela de Oliveira (Jihad) em 2005, e dos artigos publicados no *Jornal Tribuna de Minas* de 13/11/2004 e no *Panorama* de 4 de janeiro de 2004.

⁶² Naim Khan realizou seus estudos islâmicos em dois países: Zâmbia e Inglaterra.

O espaço desta instituição consiste da junção de duas salas comerciais no Edifício Mont Serrat na Avenida dos Andradas, que funciona como mesquita (local de oração). Ela é dividida em duas áreas principais: o primeiro andar, onde são realizadas as orações (parte principal); e o segundo andar, onde ficam os banheiros e o tanque para fazer a ablução⁶³ (wudu). O piso da parte de baixo é coberto por um tapete vermelho onde os fiéis ajoelham no momento da oração, e as suas paredes são decoradas por quadros religiosos com imagens de Meca (cidade sagrada dos muçulmanos), alguns com versos do Alcorão escrito em alfabeto árabe e dois quadros com o nome Allah, também escrito em árabe. Além destes, ainda há um quadro de avisos, onde estão dispostos os horários das cinco orações diárias (Salat).

A comunidade Islâmica de Juiz de Fora é formada aproximadamente por uma metade de árabes e por outra de brasileiros não-árabes convertidos ao Islã. O número total de muçulmanos na cidade gira em torno de 60 pessoas, entre homens, mulheres e crianças (Cunha 2006, 56) enquanto que apenas 25 frequentam regularmente a mesquita nas orações de sexta-feira. Nos outros dias da semana, nos quais é ministrado o curso de Islã pelo Shaykh Amr Amim, a mesquita é muito pouco frequentada, em média 7 pessoas, somente no fim de semana que esse número aumenta um pouco, variando de 15 a 20 pessoas.

A grande maioria dos árabes⁶⁴ da ABIJF é formada por libaneses de três famílias de Majdel Anjar: Beydoun, Hammoud e Khatib. Hussein Ali Beydoun é considerado por todos os membros dessa comunidade, como o primeiro muçulmano a residir em Juiz de Fora. Ele chegou ao Brasil em 1968 para visitar seus parentes que moram em São Paulo, e acabou decidindo ficar no Brasil, depois de mascatear em diversas cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Sobre a escolha de Juiz de Fora como local de moradia, ele diz o seguinte: “Ficar em Juiz de Fora foi meu destino, eu não escolhi, isso faz parte do destino da pessoa (pessoa), a vontade de Allah”.⁶⁵ Essas três famílias, são parentes entre si, ou como diz o próprio Hussein: “Somos todos brimos (primos)”. Em seguida, no ano de 1972, chegaram seus irmãos Mohamed e Ahmed Beydoun (Armandão); e no contexto de Guerra Civil Libanesa (1975-1990) vieram seus primos e sobrinhos.

Em geral, os muçulmanos árabes de Juiz de Fora atuam no comércio ou na indústria, seguindo a trilha da maioria dos árabes cristãos já estabelecidos na cidade. Seguem aqui

⁶³ Ablução, o wudu, é o ritual de purificação que o muçulmano deve fazer antes da oração.

⁶⁴ Além dos libaneses, a Associação Beneficente Islâmica de Juiz de Fora possui membros oriundos do Egito, Mauritània, Marrocos e Palestina.

⁶⁵ Trecho da entrevista concedida por Hussein Ali Beydoun em 23/11/2012.

alguns exemplos: Hussein Beydoun começou no ofício de mascate, depois abriu uma loja de “cama, mesa e banho” e por último montou uma fábrica de *jeans* com distribuição nos estados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. Seu irmão Mohamed, depois de atuar em diversas áreas do comércio, decidiu abrir o restaurante Mohamed’s na Avenida Independência que funciona até os dias de hoje (citado no capítulo 1). Da família Hammoud, Walid montou a loja de brinquedos *Granatão*, que depois de sua morte, passou a ser administrada por sua esposa Kheirih Hammoud (Karina); e seu filho Khaled Hammoud atualmente também atua no comércio, sendo proprietário de uma loja de enxoval. Entre os Khatib, podemos citar Ahmed Hussein El Khatib que é um importante comerciante de roupas da cidade. E por fim, temos o exemplo do filho de palestinos Salah Abdalla, que é dono de uma fábrica de roupas íntimas femininas.

A outra parte da comunidade islâmica de Juiz de Fora é formada por brasileiros convertidos, sem origem árabe. O processo de conversão começou desde o período em que as reuniões ainda eram feitas no estacionamento de automóveis, e esse número vem crescendo a cada ano, alcançando atualmente a metade do número total de membros da ABIJF. O primeiro brasileiro convertido desta instituição foi o auxiliar de enfermagem Geraldo Magela de Oliveira (Jihad), que se tornou muçulmano em uma daqueles encontros na rua Padre Café. Segundo ele: “Com as outras religiões eu não me identificava. A TV sempre falou muito mal do Islã, sempre notícias negativas, ninguém chuta um cachorro morto por isso comecei a me informar.” Na entrevista concedida ao Jornal *Tribuna de Minas* em 2004, Jihad disse que se interessava por esta religião desde a década de 1980, chegando a entrar em contato naquele período com as embaixadas de alguns países muçulmanos.

Com base nas entrevistas e conversas realizadas com os brasileiros da ABIJF é possível concluir que a grande maioria das conversões são justificadas por uma insatisfação com a religião anterior ou pela curiosidade e/ou interesse sobre as questões relacionadas ao Islã. Esse quadro, levou muitos deles a buscar conhecimento em diversos canais, principalmente nos livros e na internet, e após conhecer a mesquita e conversar com o Shaykh decidiram fazer a Shahada (profissão de fé que oficializa a conversão), caracterizando assim um tipo de conversão, que Paulo Pinto chama de “conversão intelectual”⁶⁶. (Pinto 2010, 212)

⁶⁶ Baseado nas histórias de conversão recolhidas nas comunidades muçulmanas do Rio de Janeiro, de São Paulo, Recife, Porto Alegre e Curitiba, Paulo Pinto indica quatro padrões reconhecíveis de conversões, são elas: “**conversão matrimonial**, que inclui pessoas que se converteram para casar com muçulmanos ou muçulmanas ou por estarem casadas com pessoas que se converteram ao Islã; **conversão afetiva**, que

Todos os membros da comunidade muçulmana de Juiz de Fora se consideram pertencentes a linha sectária sunita, com exceção de um imigrante libanês que me confessou ser xiita.⁶⁷ Em relação a estas diferenças sectárias do Islã, os muçulmanos de Juiz de Fora veiculam discursos de igualdade entre os sunitas e os xiitas, porém, durante o trabalho de campo, percebi que suas diferenças identitárias apareciam na prática. Em diversas situações, os membros desta instituição declararam que os sunitas são os únicos e verdadeiros representantes do Islã no mundo. O libanês Hussein Ali Beydoun ao longo da entrevista concedida a mim, transitou entre dois polos discursivos. Inicialmente ele afirmou que todos os muçulmanos são iguais, dando a entender sua posição favorável a uma comunidade universal de muçulmanos (ummah), entretanto, na parte final ele disse o seguinte trecho: “Os sunitas são os únicos muçulmanos verdadeiros do profeta Muhammad, aqueles outros muçulmanos, eles não seguem o profeta Muhammad, eles mudam as coisas, se você é muçulmano tem que seguir o profeta Muhammad, a mensagem do profeta Muhammad.”⁶⁸

Do ponto de vista religioso, a identidade muçulmana é construída e afirmada a partir de inúmeros elementos entre os quais se destacam: 1) codificações doutrinárias do Islã transmitidas por tradições textuais tais como o Alcorão, Sunna, e variados livros e artigos; 2) codificações doutrinárias transmitidas pelas autoridades religiosas da ABIJF, sobretudo pelos sermões de sexta-feira, pelo curso de Islã, e pelos conselhos espirituais recebidos do Shaykh local; 3) prática ritual (orações de sexta-feira) e 4) Uso do véu pelas mulheres muçulmanas (hijab).

Os membros da ABIJF têm a sua disposição uma pluralidade de materiais escritos tais como: Alcorão, Sunna, e inúmeros livros sobre o Islã, na sua maioria em árabe ou português, que podem ser consultados no próprio local ou tomar emprestado para estudar em casa. O acervo bibliográfico desta instituição foi montado a partir das doações do Centro de

envolve pessoas que conheceram e aderiram ao Islã a partir de relações de admiração ou amizade com muçulmanos com os quais elas convivem em ambientes de trabalho, estudo ou lazer; conversão intelectual, que geralmente está ligada a membros da classe média ou estudantes universitários que se interessaram em conhecer melhor o Islã, devido à sua visibilidade na mídia ou à curiosidade despertada por cursos universitários, e acabaram por se identificar com a sua dimensão religiosa; e **conversão ideológica**, que envolve ex-militantes de partidos ou movimentos de esquerda que, ao se desiludirem com os rumos da esquerda no Brasil, veem no Islã uma nova forma de “terceiro mundismo” que inclui a luta contra o imperialismo na sua mensagem religiosa”. (Pinto 2010, 212-213)

⁶⁷ A diferença entre xiitas e sunitas foi estabelecida desde o início da fundação dessa religião, no contexto de sucessão do profeta Muhammad. O grupo xiita, refere-se àqueles que defendiam uma linha sucessória exclusivamente a partir família do profeta e apoiaram Ali (genro e primo distante de Muhammad) como candidato ao primeiro califado, ao passo que os sunitas eram aqueles que “evocavam apenas a tradição deixada por Muhammad (sunna) a qual, segundo eles, não incluiria regras de sucessão”. (Pinto 2010, 74) Os sunitas enfatizavam a igualdade entre os fiéis afirmando que qualquer muçulmano podia suceder o profeta desde que mostrasse as virtudes adequadas e conhecimento da lei religiosa. (Hourani 1991 [1994], 78; Pinto 2010, 73-74)

⁶⁸ Trecho da entrevista concedida por Hussein Ali Beydoun em 23/11/2012.

Divulgação do Islã para a América Latina e da Assembleia Mundial da Juventude Islâmica (WAMY).

O curso do Islã, por sua vez, configura outra importante forma de produção e circulação de conhecimento religioso na ABIJF. Tendo em vista que um dos principais objetivos da Associação Beneficente Islâmica de Juiz de Fora é a divulgação desta religião, esta instituição vem buscando desde o início de sua existência promover cursos da religião para atrair novos convertidos e combater o preconceito. O primeiro módulo do curso de “Islã” em Juiz de Fora ocorreu de 11/04/1999 à 05/06/1999, período em que as reuniões da comunidade muçulmana eram realizadas no estacionamento da Padre Café. Depois disso, foi realizado, em sua sede atual, mais um módulo de *Introdução ao Islã* no período de 18/08/2002 à 20/10/2002. Ambos os cursos foram ministrados por Abdelbagi Sidahmed Osman que era o presidente da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro.

Nos anos seguintes os cursos de Islã passaram a ser ministrados pelos Shaykhs da comunidade islâmica de Juiz de Fora, mas em algumas situações a ABIJF tem recebido palestrantes de outras mesquitas do Brasil e de outros países, no intuito de reforçar os ensinamentos da tradição islâmica e com isso manter vívida a identidade muçulmana dos membros locais.

Atualmente as aulas de religião na ABIJF são ministradas pelo Shaykh Amr Amim em todos os dias da semana, inclusive sábado e domingo. Durante o período em que fiz trabalho de campo no local, não percebi uma organização pedagógica em relação à este curso, uma vez que os alunos não usavam apostilas, não existia um cronograma organizado previamente e não havia prática de exercícios. Além disso, poucos alunos estão presentes nas aulas, com exceção do sábado e domingo que a frequência aumenta bastante. No período de segunda a sexta-feira, as aulas são frequentadas, em sua maioria, pelos membros antigos da ABIJF, mostrando que esses encontros durante a semana têm menos a ver com o ensinamento da religião para os novos convertidos do que uma oportunidade para os membros da comunidade vivenciarem conjuntamente e cotidianamente o Islã na cidade de Juiz de Fora.

A figura do Shaykh Amr Amim desempenha um importante papel central na transmissão de conhecimento religioso e, por conseguinte, na construção da identidade muçulmana na ABIJF. Segundo Gisele Chagas, “o conhecimento religioso de um muçulmano deve ser reconhecido pela comunidade na qual ele participa e valorizado como um saber textual e

ritual que está além daquele adquirido pelos demais membros da comunidade, sendo revestido simbolicamente de prestígio e, logo, consagrado como autoridade. “ (Chagas 2006, 46)

Na comunidade islâmica de Juiz de Fora, seus membros mais idosos, principalmente os árabes, são os mais respeitados e considerados pela maioria como detentores de um maior conhecimento da religião. Na ausência do Shaykh, é geralmente o Senhor Hussein Ali Beydoun, o muçulmano mais antigo da comunidade, que atua como Iman (líder ritual) no exercício das principais atividades religiosas no local. Entretanto, a formação religiosa de um muçulmano em uma instituição tradicional constitui a principal forma de constituição do respeito e autoridade frente aos demais. O Shaykh Amr Amim, por exemplo, mesmo sendo bastante jovem (atualmente com 31 anos), tem sua autoridade religiosa reconhecida pela grande maioria dos membros da ABIJF devido aos seus estudos realizados no *Tawhid Institute* no Egito.

Por outro lado, como bem observou Gisele Chagas, o reconhecimento das autoridades religiosas nem sempre é total já que surgem muitas vezes, oposições e contestações ao conhecimento transmitido pelos líderes religiosos (Chagas 2006, 46). Isso foi comprovado através de um diálogo que tive com um membro da comunidade muçulmana de Juiz de Fora, que discordou do conteúdo proferido pelo Shaykh Amr Amim durante um sermão de sexta-feira, dizendo o seguinte: “É interessante você frequentar as reuniões aqui, mas nem tudo você pode pensar que é verdade absoluta”.

O lugar ocupado pelo Shaykh Amr Amim no imaginário religioso dos muçulmanos de Juiz de Fora como autoridade religiosa e representante oficial do Islã na ABIJF é construído cotidianamente não apenas pelo conhecimento transmitido nos sermões e no curso de Islã, mas também pelo papel que ele desempenha como conselheiro da comunidade. Os membros desta mesquita podem marcar orientações espirituais com o Shaykh Amr Amim em qualquer dia semana, já que, apesar de ser graduado em informática, ele é dedicado exclusivamente ao desempenho de suas funções religiosas no local.⁶⁹ Sobre esse assunto, temos o exemplo de um brasileiro recém-convertido que destacou a importância dessas reuniões marcadas com o Shaykh para a resolução de dúvidas e questionamentos acerca do Islã, cujas respostas dadas pelo Amr Amim tem lhe ajudado na manutenção de sua prática cotidiana da religião.

⁶⁹ Para desempenhar suas funções religiosas na mesquita com dedicação exclusiva, o Shaykh Amr Amim é sustentado financeiramente pelos membros da comunidade, que além de garantir sua moradia em um apartamento próximo à ABIJF, também pagam um salário mensalmente.

Além das codificações doutrinárias comunicadas pelos textos sagrados do Islã, e pelo conhecimento transmitido pelas autoridades religiosas legítimas, as práticas rituais universais tais como a realização das cinco orações diárias (salat), a oração de sexta-feira (salat al juma) e os atos de purificação (wudu), são igualmente importantes no que diz respeito à construção da identidade muçulmana em Juiz de Fora, pois os membros dessa instituição devem obedecer a uma ortopraxia universal desses rituais. Por exemplo: “para fazer uma oração coletiva os muçulmanos devem se posicionar lado a lado em fileiras sucessivas a partir da qibla (direção da Caaba em Meca, para onde os fiéis devem se voltar durante as orações)” (Pinto 2010, 58) Assim, a obediência desses indivíduos no que diz respeito a performance correta dessas práticas rituais, concretizam seu pertencimento a uma comunidade islâmica tanto à nível local quanto transnacional.

E por último, mas não menos importante, destaca-se o uso do véu (hijab) pelas mulheres desta comunidade como mais um elemento para a afirmação da identidade muçulmana em Juiz de Fora. Todas as mulheres da ABIJF usam o véu no espaço da mesquita pois trata-se de uma prática obrigatória no local, mas fora deste, elas podem optar por usá-lo ou não. Contudo, a maioria delas atualmente usa o hijab fora da mesquita, pois, como bem observou Fawzia Cunha “com a adoção do hijab, as mulheres externam a sua religiosidade e a sua identidade como pertencentes a um determinado grupo cuja fronteira simbólica é o véu” (Cunha 2006, 91).

Uma brasileira convertida com quem conversei durante meu trabalho de campo afirmou que usa normalmente o hijab em todos os lugares como uma questão de obediência aos princípios da religião e também para divulgar o Islã na cidade, mas que, segundo ela, sua vontade era de usar o niqab (vestimenta que cobre todo o corpo da mulher com exceção das mãos e dos olhos), mas não o faz para evitar um espanto maior entre os brasileiros. Diante disso, percebe-se que esta muçulmana utiliza as vestimentas do Islã como um capital simbólico de demarcação de fronteiras em relação as mulheres da cidade, e desse modo, busca reforçar sua identidade religiosa no espaço público juiz-forano.

Portanto, a identidade muçulmana é construída a partir as codificações doutrinárias e práticas rituais comunicadas por diversos dispositivos de conhecimento religioso produzidos e circulados na comunidade islâmica de Juiz de Fora. Além disso, a prática diária individual de

um islã baseado na obediência aos seus cinco pilares⁷⁰, permitem a identificação dos membros da ABIJF com uma comunidade imaginada muçulmana universal (Ummah).

Da mesma forma que na Igreja Melquita, na Associação Beneficente Islâmica a construção da identidade religiosa está articulada por diversas maneiras com a etnicidade árabe. Um elemento central para as relações entre a identidade muçulmana e a etnicidade árabe é o uso da língua árabe nas principais atividades religiosas da mesquita e nos momentos de socialização entre os imigrantes árabes e seus descendentes neste espaço religioso, uma vez que este idioma é o mais importante elo entre os muçulmanos radicados em Juiz de Fora, que vieram do Líbano, Mauritânia, Egito, Marrocos e Palestina.

Grande parte das atividades religiosas desta instituição são realizadas na língua árabe, tanto por uma questão de preservação das tradições religiosas do Islã quanto pelo pouco domínio que o Shaykh Amr Amim apresenta da língua portuguesa. Diferentemente da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, onde todo o discurso do Shaykh no sermão de sexta-feira (khutbah) é imediatamente traduzido para o português (Pinto 2005, 231), na ABIJF o Shaykh Amr Amim discursa cerca de 70% do tempo em árabe e depois organiza em português um breve resumo do que foi falado em sua língua materna.

Em se tratando da SBMRJ, Paulo Pinto destaca a demarcação das fronteiras étnicas, entre os que falam a língua árabe e os que não falam. Segundo ele “durante os momentos de socialização que se seguem aos rituais religiosos é comum ver os falantes de a língua árabe usarem esse idioma nas interações, demarcando uma fronteira étnica que os separa dos demais membros da comunidade”(Pinto 2005, 232). Esse processo é semelhante na ABIJF, e em alguns momentos é ainda mais intenso. No curso de Islã, que ocorre todos os dias da semana à noite, a língua árabe é bastante presente no local, com inúmeras conversas paralelas realizadas nesse idioma, mesmo com a presença de brasileiros sem origem árabe.

Um dos membros dessa instituição, me confessou se sentir excluído em algumas situações na mesquita por não falar a língua árabe. Segundo ele, logo no início de sua conversão as interações estabelecidas neste idioma o incomodavam bastante, e além disso, ele afirmou sentir um preconceito por parte dos muçulmanos árabes em relação aos brasileiros. Para este

⁷⁰ Os cinco pilares do Islã são: 1) Profissão de fé (shahada); 2) Cinco orações diárias (salat); 3) Doação de um dízimo para a comunidade (zakat); 4) Jejum durante o mês sagrado do Ramadã (sawn); e 5) Peregrinação à Meca (hajj) (Pinto 2010, 53).

muçulmano, essa situação melhorou a partir do momento em que demonstrou um maior conhecimento do Islã e também quando deixou de ser um novato no local.

Em seus momentos de socialização nos intervalos das atividades religiosas realizadas na mesquita, sobretudo no curso de Islã, os muçulmanos de origem árabe discutem diversos assuntos relacionados aos seus países de origem, tais como religião, política, economia, cultura, educação e família. Nessas conversas também são demarcadas as fronteiras étnicas em relação aos brasileiros, pois, mesmo estando presentes, os muçulmanos sem origem árabe dificilmente participam desses assuntos, pelo fato de não possuírem conhecimento suficiente sobre as questões do Oriente Médio como os muçulmanos árabes possuem. E como foi dito acima, algumas dessas conversas eram realizadas em língua árabe, mesmo com a presença de brasileiros que não falam este idioma.

Além das conexões entre a identidade muçulmana e a identidade árabe no espaço da Associação Beneficente Islâmica de Juiz de Fora, há também uma ligação bastante estreita entre essa identidade religiosa e a identidade étnico-nacional libanesa. Primeiro, pelo fato da maioria grande maioria dos muçulmanos médio-orientais em Juiz de Fora ser de origem libanesa, inclusive Hussein Ali Beydoun, o primeiro a chegar nesta cidade. Segundo, esta instituição foi fundada, sobretudo, pelos imigrantes oriundos deste país. Terceiro, o espaço que funciona como mesquita para os muçulmanos de Juiz de Fora foi cedido por um imigrante libanês, e atualmente este local é mantido, principalmente, por três famílias libanesas: Beydoun, Khatib e Hammoud. E por fim, a atual presidência da ABIJF é ocupada por um imigrante libanês, Bassan Hammoud. Por outro lado, a identidade muçulmana também está intimamente articulada à identidade local de Majdel Anjar, tendo em vista que os libaneses dessas três famílias, que constituem a maioria dos muçulmanos árabes desta mesquita, são naturais desta cidade.

Embora os árabes muçulmanos afirmem sua etnicidade em Juiz de Fora, eles dificilmente compartilham momentos de interação com os árabes cristãos, demonstrando, desse modo, que eles pouco se integram à comunidade árabe construída e mantida na cidade pelos cristãos. Nas entrevistas e conversas informais, os árabes muçulmanos de Juiz de Fora relatam que apesar do Islã defender a igualdade entre os seres humanos, independente de seu credo religioso, eles preferem não frequentar os mesmos lugares que os cristãos pelo fato dos hábitos praticados por estes comprometerem a moralidade islâmica e os ensinamentos do Profeta. O muçulmano libanês Hussein Beydoun argumenta que em todos os eventos

promovidos pela comunidade árabe cristã há um forte consumo de bebida alcoólica, por isso que ele não participa de nenhum deles.

Por outro lado, como ressalta John Karam, os cristãos apresentam uma visão negativa e preconceituosa acerca dos muçulmanos, tanto pela incorporação dos discursos produzidos pelos primeiros imigrantes quanto pela apropriação dos estereótipos orientalistas circulados na esfera nacional e transnacional, sobretudo após os atentados do *11 de setembro*, já que a visibilidade negativa o Islã ganhou nos meios de comunicação em consequência desse episódio fez com que circulasse no Brasil o estereótipo de “terrorista” associado aos árabes muçulmanos. Para este autor, os árabes cristãos têm posto limites à arabicidade muçulmana, dificultando o maior reconhecimento desta no Brasil contemporâneo. (Karam 2009, 160)

Em Juiz de Fora, a imagem construída pelos cristãos acerca dos muçulmanos foi baseada, primeiramente, nas narrativas dos primeiros imigrantes estabelecidos no país. Um exemplo desses discursos, foi o artigo publicado pelo imigrante sírio (cristão) Michel Saba Arbache no *Jornal O Lince*⁷¹, onde foi destacado por ele, a suposta perseguição muçulmana aos cristãos no Oriente Médio como o principal motivo para a vinda dos imigrantes árabes para esta cidade. Essa visão negativa dos muçulmanos foi incorporada não somente pelos descendentes de imigrantes mas também pelos brasileiros sem origem árabe.

Com base nas entrevistas realizadas com os árabes cristãos de Juiz de Fora, pude perceber a resistência que eles demonstravam em relação à presença muçulmana nesta cidade. Quando perguntei à uma libanesa maronita, vinda de Beirute no contexto inicial da Guerra Civil Libanesa, se havia algum convívio entre os cristãos e muçulmanos árabes em Juiz de Fora, ela ficou algum tempo em silêncio, e disse que preferia não tocar no assunto. Em outro relato, dessa vez de um libanês melquita, vindo de Ras Baalbek em 1950, foi reproduzido o estereótipo orientalista do “fanatismo religioso” para se referir aos muçulmanos da cidade. Sobre esse assunto ele diz: “eu conheço todos os muçulmanos daqui, o único problema deles é que são muito fanáticos, por isso não se misturam ninguém”.

Esse suposto isolacionismo dos muçulmanos, como destacado acima, foi, na visão de John Karam, uma das principais críticas elaboradas pelos cristãos árabes, e que foram incorporadas pelos brasileiros. Esses argumentos foram construídos a partir do pressuposto de que os

⁷¹ ARBACHE, Saba Michel. Sírios e Libaneses na História da Imigração. *O Lince*, p. 30-34, ano 53, nº 1.377, dezembro de 1964.

muçulmanos árabes priorizavam o casamento endogâmico, já que se recusavam a se misturar com outras religiões. De fato, como este autor demonstra através de sua pesquisa na cidade de São Paulo, a maioria dos casamentos na comunidade muçulmana eram feitos entre eles próprios, isso fez com que os cristãos utilizassem a ideologia nacionalista da miscigenação para legitimar sua inserção à sociedade brasileira, e ao mesmo tempo se diferenciam em relação à etnicidade árabe muçulmana no Brasil Contemporâneo (Karam 2009, 159-194) Em Juiz de Fora, os laços matrimoniais dos muçulmanos árabes seguiram esta mesma direção, seja pelos casamentos entre imigrantes, entre imigrantes e descendentes, ou entre descendentes.

Assim, a identidade muçulmana está intimamente ligada a etnicidade árabe, tanto pela presença do uso da língua árabe nas atividades religiosas da mesquita e nas conversas paralelas entre os muçulmanos de origem árabe quanto pelos momentos de socialização entre esses indivíduos, que em diversas situações reforçam as fronteiras étnicas em relação aos brasileiros convertidos. Em contrapartida, mesmo que afirmem sua etnicidade árabe em Juiz de Fora, existem fronteiras internas dentro deste grupo étnico construídas a partir das identidades religiosas cristãs e muçulmanas que expressam diferentes codificações da etnicidade árabe. Isso se explica pela resistência por parte dos muçulmanos ao convívio com os cristãos nos eventos promovidos pela comunidade árabe, que é justificada por eles como sendo uma atitude de distanciamento dos comportamentos e hábitos dos cristãos que são ilícitas segundo os preceitos islâmicos, como o exemplo do consumo de bebida alcoólica. E por outro lado, pela visão preconceituosa construída pelos cristãos a respeito dos muçulmanos desde o início da presença árabe no Brasil, e que tem sido atualizada na contemporaneidade.

CAPÍTULO 3

PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA NAS “SITUAÇÕES SOCIAIS”

Essa dissertação tem analisado até aqui o processo de construção da etnicidade árabe em Juiz de Fora, apresentando os diversos contextos em que os imigrantes de fala e cultura árabe têm se reconhecido como um só grupo, acionando uma identidade étnica comum e delimitando suas fronteiras simbólicas em relação aos brasileiros. No entanto, ao longo da minha pesquisa de campo, pude verificar que esses contextos de união e cooperação são apenas situacionais, já que são alternados com outros momentos em que as diferenças identitárias desses agentes são devidamente demarcadas em diversas situações sociais visualizadas ao longo desta pesquisa, configurando relações sociais complexas na esfera interativa entre os membros da comunidade árabe, e entre eles e a sociedade juiz-forana.

No contexto atual da presença árabe nesta cidade, percebe-se que os eventos sociais em que esta comunidade está envolvida, configuram as mais importantes arenas de afirmação e expressão dessa pluralidade identitária, tanto étnica, quanto nacionais, locais e religiosas. Por isso que nesse capítulo, nossa atenção se volta para essas *situações sociais* a fim de fazer uma descrição densa (Geertz 1973) dos três eventos que consideramos mais relevantes para a análise dessa dinâmica identitária: a Festa das Etnias, o Jantar Anual do Clube Sírio e Libanês, e o Almoço beneficente para a construção da Igreja Maronita de São Charbel.

Para analisar esses eventos, utilizarei o conceito de *situação social*⁷² elaborado por Max Gluckman. (1987) Contudo, diferentemente de Gluckman, que por meio do estudo detalhado da cerimônia de inauguração de uma ponte na região da Zululândia (localizada na África do Sul) e de sua relação com outras situações sociais, buscava alcançar a Estrutura Social da Zululândia, esse capítulo pretende usar essas três situações sociais para examinar os processos de construção identitária da comunidade árabe de Juiz de Fora.

A metodologia desenvolvida na pesquisa dessas três situações sociais pode ser dividida em duas partes: A primeira delas foi utilizada na *Festa das Etnias*, onde o processo de análise foi construído a partir dos livros dessas festas, principalmente das duas primeiras publicações; e

⁷² Segundo Gluckman, **situações sociais** são eventos que o cientista estuda como campo da Sociologia ou Antropologia. Para este autor, “a partir das situações sociais e de suas inter-relações em uma sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições, etc” (Gluckman 1987, 239).

de entrevistas com os membros da comunidade árabe, com alguns organizadores e também com juiz-foranos que estiveram presentes no evento. Essa estratégia foi adotada pelo fato de não ter tido a oportunidade de presenciar nenhuma de suas edições ao longo do trabalho de campo, todavia, os materiais estudados, tanto escritos quanto orais, têm sido bastante úteis para nossa discussão acerca da etnicidade árabe. A segunda parte, trata-se da observação participante no Almoço beneficente para a construção da Igreja Maronita de São Charbel e do Jantar Anual do Clube Sírio e Libanês, onde a partir da interação estabelecida com esses atores, pude alcançar dimensões mais profundas das relações sociais dos imigrantes árabes e seus descendentes em Juiz de Fora.

3.1) Festa das Etnias

Uma das maiores riquezas de um povo é a sua diversidade. E é de aspectos plurais que Juiz de Fora se reveste quando o tema são as etnias que a formaram. Alemães, italianos, árabes e afrodescendentes se uniram aos portugueses para construir a cidade como a conhecemos hoje. As cinco maiores etnias que colonizaram nosso município trouxeram, na bagagem, uma cultura própria, costumes diferentes e tradições milenares, tesouros que não têm preço e que deixam marcas positivas na memória da cidade.

Este trecho é parte do artigo publicado por Alberto Bejani, antigo prefeito de Juiz de Fora, no livro da *Primeira Festa das Etnias*, que foi realizada em 2007. Este evento é uma iniciativa da prefeitura desta cidade e organizado pela Funalfa (Fundação Cultural Augusto Ferreira Lage), e ocorre anualmente no Espaço Mascarenhas, localizado na Avenida Getúlio Vargas. Lá são reunidos os principais grupos étnicos estabelecidos em Juiz de Fora: os afrodescendentes, os portugueses, os alemães, os italianos, e os árabes. Na *Festa das Etnias* cada grupo étnico apresenta seus principais “atributos culturais”, através da exposição de

fotografias das principais famílias estabelecidas na cidade, suas músicas, danças, culinária e da realização de palestras de membros dessas comunidades, onde são narradas as histórias dos países de origem e os processos imigratórios em Juiz de Fora.

Para analisar o advento da *Festa das Etnias* em Juiz de Fora, irei me concentrar especificamente em uma das escalas⁷³ da organização dos fluxos culturais desenvolvida por Ulf Hannerz (1996): *O Estado*. Em se tratando da relação entre os grupos étnicos e o Estado na Suécia, principalmente na cidade de Estocolmo, Hannerz diz que “fornecendo o bem-estar de seu povo, o estado tem tido outra forma de legitimidade; e nas mais recentes décadas, o estado sueco deixou de oferecer exclusivamente um bem-estar material e social para desenvolver também uma concepção explícita de bem-estar cultural, de acordo com o qual é a responsabilidade do bom estado tornar disponíveis os significados e formas significativas de alta qualidade para os seus cidadãos”. (Hannerz 1996, 157)

Embora as relações entre Estado e os grupos étnicos na Suécia, abordadas por Hannerz, e em Juiz de Fora, analisadas nesta pesquisa, apresentem diferenças profundas, algo tem de comum nos dois processos: o maior reconhecimento oficial que a etnicidade tem tido na contemporaneidade. Enquanto na Suécia, o Estado adotou políticas públicas de revitalização cultural desses grupos étnicos, como por exemplo, pela introdução de língua materna nas escolas e a construção de bibliotecas públicas multilinguais (Hannerz 1996, 158); Por outro lado, no Brasil, e mais especificamente em Juiz de Fora, o Estado tem dado demonstrações do reconhecimento da diversidade cultural a partir da organização de eventos na esfera pública e de discursos oficiais de valorização da etnicidade.

Logo, tanto a *Festa das Etnias* quanto o *Desfile dos 150 anos da cidade de Juiz de Fora* retratam esse novo momento da etnicidade no quadro geral da nação brasileira. Enquanto em um primeiro momento os imigrantes árabes e seus descendentes se adequavam aos antigos princípios de homogeneidade e assimilação, deixando suas diferenças culturais e identitárias circunscritas à esfera familiar ou aos espaços de sociabilidade, no contexto atual, esses agentes tem organizado essas diferenças e as levado para a esfera pública juiz-forana.

⁷³ Segundo Hannerz as quatro escalas de produção e circulação dos fluxos culturais são a “Forma de vida”, o “Estado” o “Mercado” e o “Movimento”. A escala “Forma de vida” diz respeito à circulação de significados que é centrada na família, no trabalho, na vizinhança e assim por diante. Essa escala trata das relações *face-to-face* estabelecidas não apenas com familiares, mas também com estranhos. A escala “Estado” refere-se ao fluxo de significado entre o aparato estatal e o sujeito/cidadão. Esta é um fluxo organizado por meio de instituições como mídia, escolas, museus, ou rituais cívicos. A escala “Mercado”, caracteriza o quadro de processo cultural que engloba cultura mercantilizada e por fim, a escala “Movimento” é relacionada a uma questão de persuasão e proselitismo na manipulação dos significados.

O argumento sobre as combinações práticas e discursivas do Estado-Nação e do *Estado de Bem-Estar Social e Cultural* elaborado por Hannerz (1996) no que diz respeito à questão da etnicidade no Estado-Nação Sueco, nos ajuda a entender a política e discurso da Prefeitura de Juiz de Fora para os grupos étnicos da cidade, mesmo que se tratem de realidades diferentes e construídos sob processos organizacionais distintos. Como demonstrado acima, a diferença principal entre eles é que na Suécia o Estado-Nação institucionalizou o Estado de Bem-Estar-Cultural adotando políticas públicas em benefício dos grupos étnicos, enquanto que em Juiz de Fora, isso tem sido concretizado na organização desses eventos e na produção de discursos de aceitação da etnicidade e de valorização da diversidade cultural. Sobre isso, segue mais um trecho do artigo do Prefeito Alberto Bejani publicado no livro da *Primeira Festa das Etnias*:

Nossos imigrantes chegaram com a coragem de enfrentar um solo desconhecido e transformá-lo em terra fértil de oportunidades, lançando as melhores sementes para o trabalho, a segurança e o desenvolvimento. Foi nessas bases que Juiz de Fora se consolidou, e por isso, torna-se oportuna essa grande festa das etnias que a Prefeitura está promovendo. Nossa proposta é homenagear nossa população, os descendentes desses povos, **celebrando a união fraterna de todos e a beleza particular de cada um.**

É importante lembrar que aqueles que aqui chegaram, 157 anos atrás, formaram colônias sem provocar segmentações. A boa convivência entre todos se sedimentou ao longo dos tempos e hoje é motivo de grande orgulho. **Aqui, se faz necessário o reconhecimento de que, antes de tudo, temos um único berço, o Brasil.** Somos juiz-foranos sim, com muita honra, mas não deixamos de reverenciar um passado que muito nos ensinou, graças ao espírito desbravador de nossos ancestrais e a força que tiveram em persistir com seus ideais, vencendo os obstáculos e avançando rumo a um futuro melhor.

Esta convivência passa pelo respeito às diferenças e pela luta em prol da igualdade, que só se concretiza a partir do esforço de

todos. Manter essa união e esta admiração é tarefa também do poder público, pois acreditamos que a paz se conquista na busca constante por melhores condições de vida para a população, com oportunidades para todos.

Todo o discurso citado acima, sobretudo as partes que marquei em negrito, ilustram o argumento construído ao longo desta dissertação, de que a construção e afirmação da etnicidade, ou mais especificamente a etnicidade árabe, esteve, e ainda está envolvida em um processo dialógico com os pressupostos do nacionalismo brasileiro. É notória a tentativa do prefeito em afirmar as contribuições dos grupos de imigrantes ao progresso da cidade de Juiz de Fora com base em um repertório esquemático organizado a partir de elementos da ideologia nacionalista ancorada principalmente na valorização ao trabalho e pelos discursos dos grupos étnicos veiculados historicamente na sociedade brasileira onde são exaltados a união e cooperação entre os indivíduos de determinado grupo étnico e o bom convívio com a sociedade local. Além disso, ainda é digno de nota, a apropriação por parte do prefeito Alberto Bejani, neste caso específico, e do Estado-Nação Brasileiro de uma maneira geral, das narrativas dos imigrantes no tocante à exaltação aos seus sacrifícios e proezas na superação dos obstáculos enfrentados ao se deparar uma terra distante e desconhecida como o Brasil.

No que diz respeito as relações hierárquicas entre etnicidade e nação no Brasil Contemporâneo, John Karam argumenta que o maior reconhecimento atual da etnicidade não significa qualquer crise na estrutura do Estado-Nação, pelo contrário, essa valorização étnica árabe continua ligada ao quadro hegemônico nação brasileira (Karam 2009, 21). No discurso do Prefeito Alberto Bejani, por exemplo, a relação de subordinação da etnicidade à nação brasileira é reconhecida no seguinte trecho: “Aqui, se faz necessário o reconhecimento de que, antes de tudo, temos um único berço, o Brasil”. Nessa parte, o prefeito de Juiz de Fora deixa bastante claro sua posição, de que mesmo reconhecendo esses grupos étnicos e aceitando a diversidade cultural, a nação brasileira vem antes de tudo, em outra palavra, é hegemônica.

A última parte que destaquei em negrito realça o discurso do governo de suporte à esses grupos étnicos, através do qual a prefeitura assume sua responsabilidade de zelar pelo bem-estar social e cultural dos imigrantes e seus descendentes na cidade de Juiz de Fora.

Igualmente, esse ponto é reforçado no texto de Marluce Araujo Ferreira (Superintendente da Funalfa) publicado no mesmo livro, onde a autora declara os objetivos da Prefeitura e da Funalfa na organização desse evento: “resgatar a cultura, valorizar e preservar os elementos que serviram de alicerce na formação de nossa identidade”.

No livro da *Primeira Festa das Etnias de Juiz de Fora*, o artigo sobre a imigração árabe foi escrito pelo libanês Tufic Nabak, considerado nesta dissertação um dos representantes da comunidade árabe na atualidade. Em seu texto, destacam-se dois pontos principais que o enquadram no cerne das narrativas de imigração veiculadas pela comunidade árabe. Em primeiro lugar, Tufic, afirma que existem cerca de 300 famílias libanesas e apenas 70 sírias em Juiz de Fora, porém estes dados estatísticos não foram devidamente comprovados, até porque nenhum registro oficial sobre o número populacional desses imigrantes. Essa superestimativa numérica dos imigrantes árabes, que teve paralelos em outras cidades do Brasil, foi explicada por John Karam como sendo uma estratégia discursiva adotada pelos imigrantes do Oriente Médio e seus descendentes no intuito de fortalecer sua posição dentro da nação. (Karam 2009, 29) Por outro lado ainda nota-se uma supervalorização do número de famílias libanesas em relação ao de famílias sírias. O número de 300 famílias libanesas e de 70 famílias sírias⁷⁴ não foi divulgado em nenhuma fonte estatística da cidade, portanto, pode-se supor a partir deste caso que há também uma estratégia de fortalecer a posição dos imigrantes libaneses bem como de sua identidade nacional na sociedade juiz-forana.

Outro ponto valorizado no artigo de Tufic Nabak é a relação dom/contra-dom no que diz respeito à presença árabe em Juiz de Fora, demonstrando assim a sintonia de seu discurso com as narrativas padronizadas dos imigrantes médio-orientais e seus descendentes no Brasil. Na palavras de Tufic: “as duas comunidades (síria e libanesa) retribuíram à cidade a acolhida, dando vida às ruas centrais com o colorido de suas mercadorias, principalmente tecidos. Enquanto o café perdia força no mercado, o comércio dos árabes se expandia pelas ruas”. Seu comentário sobre a fundação do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora segue a mesma linha: “foi um acontecimento social dos mais importantes. O clube é uma prova da brilhante contribuição e simpática presença dos Sírios e Libaneses em nosso meio”

⁷⁴ O número de 70 famílias sírias foi retirado por Tufic Nabak do livro de Wilson de Lima Bastos: “Os sírios em Juiz de Fora” (1988) no qual o autor faz uma lista de 69 sírios estabelecidos na cidade e esboça uma breve biografia sobre cada um desses indivíduos baseado em entrevistas feitas com os próprios imigrantes ou com seus familiares. No entanto, esses dados divulgados não são estatísticas oficiais sobre o número de imigrantes sírios da cidade e sim o mapeamento das trajetórias de alguns imigrantes que Wilson de Lima Bastos selecionou ao longo da pesquisa para a publicação de sua obra.

Assim, o texto de Tufic segue um padrão narrativo que tem sido analisada ao longo de toda essa pesquisa, onde por um lado os imigrantes árabes e seus descendentes reconhecem a dádiva brasileira de hospitalidade e generosidade em sua chegada ao Brasil, e por outro, enfatizam as suas contribuições, ou retribuições, à sociedade brasileira por meio da valorização das instituições criadas no país e pela exaltação de seu trabalho realizado em diversas áreas da vida social, configurando assim um discurso baseado na relação dom/contra-dom.

A primeira *Festa das Etnias* ocorreu entre os dias 2 e 8 de julho de 2007 cuja programação consistiu das seguintes atividades: Exposições de cada grupo étnico com fotografias, roupas e objetos de algumas famílias, que foram abertas ao público em geral, e aos alunos das escolas de juiz de fora que acompanham cada uma delas por meio de uma visita guiada; palestras com o título de “ Contribuição (nome de cada grupo étnico) na formação sociocultural de Juiz de Fora; barracas com comidas típicas; e apresentações dos grupos de dança de cada comunidade étnica.

Nos anos seguintes, esta festa continuou a ser realizada na cidade, com exceção do de 2009, em que o evento não foi organizado. O discurso da prefeitura e da funalfa de valorização dos grupos étnicos e de reconhecimento de sua diversidade cultural se manteve nas outras edições, e a publicação dos livros da *Festa das Etnias* com artigos escritos pelos membros das comunidades de imigrantes foi feito apenas em sua segunda edição, já que os outros dois livros publicados tiveram um outro formato. Em 2010, ele foi dedicado à divulgação de receitas culinárias desses grupos, e em 2012, se concentrou em uma exposição de fotografias de casais de imigrantes da cidade. Esses dois livros seguiram os modelo temático dessas duas festas, onde a primeira teve o título: “*De todos os cheiros e sabores que fizeram Juiz de Fora*”; e a segunda: “*Amores*”.

O livro da *Segunda Festa das Etnias*, publicado em 2008, teve o mesmo formato do primeiro, mudando apenas os autores dos artigos. Nesta edição, o texto sobre os árabes foi escrito pelo Arquimandrita João Carlos cujo título foi: “*1958-2008 – 50 anos de fé.*” Como o próprio título indica, o tema do artigo foi a Igreja Melquita de Juiz de Fora, que no mês em que foi realizado este evento estava completando 50 anos do lançamento de sua pedra fundamental.

O fato de o pároco desta instituição ser escolhido pelos organizadores do evento para escrever esse artigo é bastante significativo para o nosso estudo, na medida em que demonstra

a condição do Arquimandrita João Carlos como um dos representantes da comunidade árabe, e acima disso, ilustra um dos argumentos defendido no capítulo 2 de que a identidade melquita continua associada à etnicidade árabe.

No conteúdo do artigo, têm dois pontos principais a serem destacados: O primeiro refere-se ao seguinte trecho: “Neste ano de 2008, precisamente no dia 25 de maio, a comunidade Síria e Libanesa de Juiz de Fora celebrará a construção do grande **marco da presença dessas duas etnias** a Paróquia Greco Melquita Católica de São Jorge”. Esse ponto também comprova um dos argumentos do capítulo anterior, onde foi dito que mesmo a comunidade árabe melquita sendo em sua grande maioria de origem síria, mais especificamente da cidade de Yabroud, nos discursos produzidos pelos membros da comunidade árabe a fundação desta paróquia foi considerada como um espaço étnico tanto de sírios quanto de libaneses, e não apenas dos sírios, inscrevendo-a, desse modo, nos processos de construção da etnicidade árabe em Juiz de Fora.

O segundo ponto relevante do texto do Arquimandrita João Carlos, está contido na seguinte parte: “assim sendo, quando se diz que alguém é melquita, é o mesmo que dizer ser Católico”. Isso demonstra a preocupação deste pároco em enfatizar a catolicidade da Igreja Melquita, como ele mesmo afirmou na entrevista concedida a mim. Como dito anteriormente, a catolicidade da igreja é explorada a fim de atrair fiéis brasileiros católicos sem origem árabe que estão insatisfeitos com o catolicismo, mas não querem mudar de religião.

Portanto, pode-se concluir que no contexto atual de maior reconhecimento dos grupos étnicos na nação brasileira, e neste caso na sociedade juiz-forana, a Festa das Etnias configura um valioso canal para a afirmação da etnicidade árabe. Por outro lado, mesmo que nosso foco nessa sessão tenha sido o *Estado* como de fluxo de organização da cultura, vale destacar também a influência da escala *Mercado*, já que a Festa das Etnias representa um importante locus de divulgação e comercialização da cultura étnica mercantilizada, e isso pode ser visualizado nas exposições gastronômicas dos grupos étnicos e nas apresentações dos grupos de dança dos afrodescendentes, alemães, italianos e árabes, realizadas no evento.

A contribuição da *Festa das Etnias* para o processo de mercantilização da comida étnica alcançou seu estágio máximo na terceira edição do evento, onde, pela primeira vez, ela teve uma temática específica: “*De todos os cheiros e sabores que fizeram Juiz de Fora*”. A proposta de seus organizadores foi apresentar as comunidades étnicas para a população local a

partir de sua culinária. Segue parte do texto de abertura, publicado no livro da III Festa das Etnias:

A Festa este ano será temática: De todos os cheiros e sabores que fizeram Juiz de Fora. Foi um desafio pinçar receitas que traduzem a influência de cada etnia, pois essas contribuições são dinâmicas e na sua maioria se mesclaram, resultando na culinária da cidade e da Zona da Mata Mineira.

Queremos mostrar que é possível fazer uma reflexão sobre nossa história e **estabelecer relações de pertencimento dentro da nossa sociedade através de elementos tão cotidianos, que nos passam despercebidos, como os alimentos que comemos e a forma de prepará-los.**

A parte que destaquei em negrito, demonstra o contexto da etnicidade em Juiz de Fora, e na nação brasileira de uma maneira geral, a comida étnica se torna um dos principais diacríticos identitários dessas comunidades de imigrantes e descendentes, em seu processo de intensificação cultural na esfera pública, como foi discutido no capítulo 1. Outro importante elemento dessa cultura étnica mercantilizada, é a dança, que no caso dos árabes é representado pelo Grupo Nabak. Na entrevista realizada com Tufic Nabak, diretor e fundador do grupo, foi enfatizada sua insatisfação com o comportamento dos transeuntes da Avenida Getúlio Vargas que passam pelo Espaço Mascarenhas durante a apresentação do grupo, e de alguns presentes no local que assediam as bailarinas com assobios e gritos de *gostosa*, contudo, para Tufic, mesmo com esses problemas o Grupo Nabak tem participado de todas as suas edições devido à importância da Festa das Etnias para colônia árabe e para a divulgação da dança árabe em Juiz de Fora.

Apesar de a Festa das Etnias ser um importante canal para a afirmação da etnicidade árabe em Juiz de Fora, nota-se, ao longo de suas edições, que as diferenças identitárias desta comunidade étnica foram valorizadas em diversos contextos. Na primeira edição do evento,

por exemplo, embora eles se apresentassem formalmente como um só grupo, adotando uma identidade étnico-nacional sírio-libanesa, na programação do evento, eles se apresentaram separadamente em dias diferentes, onde representantes de cada grupo deram palestras sobre a história da Síria e do Líbano e sobre a presença de cada um desses grupos étnico-nacionais na cidade de Juiz de Fora.

As diferenças entre os sírios e libaneses também foram valorizadas na organização dos murais de fotografias que seriam expostos no evento. Segundo uma das funcionárias do clube, que ajudou a montar a exposição, havia uma forte preocupação entre as famílias sírias e libanesas em não misturar as famílias no mesmo quadro, ficando definido da seguinte maneira: dois quadros com fotos de famílias sírias e dois quadros com fotos de famílias libanesas. Assim, pode-se concluir que a Festa das Etnias é um evento que demonstra tanto a afirmação da etnicidade árabe quanto a pluralidade identitária interna à comunidade étnica criada e mantida em Juiz de Fora.

3.2) Almoço beneficente para a construção da Igreja Maronita de São Charbel

Esse almoço foi realizado em 16 de julho de 2011 no clube D Pedro II, localizado no bairro Manoel Honório, com a finalidade de arrecadar fundos para a construção da igreja maronita de São Charbel⁷⁵. Essa instituição será construída para atender os cristãos maronitas de Juiz de Fora, em sua maioria libaneses, que até então tem frequentado as igrejas católicas locais, principalmente a Igreja São Sebastião no parque Halfeld.

⁷⁵ São Charbel é um Santo da Igreja Maronita de origem libanesa, beatificado em 5 de dezembro de 1965 e canonizado no dia 9 de outubro de 1977. Atualmente, ele é considerado um dos principais símbolos religiosos desta instituição, onde sua imagem é venerada nas Igrejas maronitas de todo o mundo. (Informações retiradas da página eletrônica da Eparquia Maronita do Brasil, disponível em: <http://www.igrejamaronita.org.br/>)

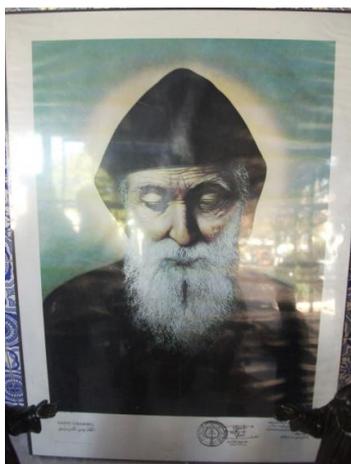


Foto: Quadro de São Charbel exposto na entrada do salão onde foi realizado o almoço.

O primeiro ponto de nossa análise se concentra na própria finalidade do evento: construir uma igreja maronita na cidade. Isso nos leva à discussão das diferenças identitárias afirmadas entre os imigrantes sírios e libaneses de duas filiações religiosas distintas, a melquita e a maronita, que configuram uma importante clivagem religiosa na comunidade árabe de Juiz de Fora.

Em relação a isso, temos o exemplo de uma entrevista que realizei com uma libanesa maronita, onde ela afirmou que não existe nenhuma diferença entre melquitas e maronitas na cidade de Juiz de Fora, pois ali são todos iguais. Entretanto, em vez de frequentar a Igreja Melquita de São Jorge, que é a única instituição representante do cristianismo oriental na cidade, ela prefere participar das missas nas igrejas católicas locais. Quando lhe perguntei sobre o porquê de não assistir as missas do Padre João Carlos, ela respondeu que a Paróquia Melquita é muito longe; no entanto, posteriormente quando fui convidado por ela para conhecer sua residência, verifiquei que esta senhora reside razoavelmente perto da igreja em questão. Assim, por mais que se crie um discurso unitário do ponto de vista religioso para os não membros da comunidade árabe, percebemos que essas diferenças são recriadas na prática.

A organização do almoço era exclusivo das mulheres libanesas do projeto São Charbel. Entre as libanesas que organizaram o evento, haviam maronitas como a Senhora Loudy Khoury⁷⁶, natural de Beirute, e melquitas como as Sras. Sonia Sabaggh, libanesa da cidade de

⁷⁶ Loudy Khoury, natural de Beirute, chegou ao Brasil em 1976, no contexto da guerra civil libanesa (1975-1990). Atualmente ela trabalha como professora de língua francesa em Juiz de Fora.

Deir al Kamar e casada com o senhor George Sabbagh⁷⁷; a senhora Hasnet Nabak⁷⁸, mãe de Tufic Nabak; e as três irmãs Olga, End e Zaine Miana, filhas de libaneses melquitas da cidade de Ras Baalbeck. Esta última é casada com o imigrante libanês Mtanos Miana⁷⁹, seu primo de primeiro grau. Durante todo o evento se formou uma clivagem de gênero, onde as mulheres organizadoras se sentaram em uma mesa separada de seus esposos, e foi previamente estabelecida a regra de que nenhum homem poderia sentar nesta mesa exclusivamente feminina.



Foto: Mesa das organizadoras do almoço. (Foto do autor)

Observando às outras referências identitárias das organizadoras do evento, percebemos a complexidade das relações sociais e identitárias presente nesta situação social, pois envolve a

⁷⁷ Georges Sabbagh, natural da cidade de Deir al Kamar, chegou ao Brasil em 1949. Atualmente é proprietário da loja de roupas Chaika, localizada na rua Marechal Deodoro. Este imigrante é irmão do Arquimandrita Alphonse Nagib Sabbagh, antigo pároco da Igreja Melquita do Rio de Janeiro.

⁷⁸ Hasnet Nabak, natural da cidade de Ras Baalbek no Líbano, chegou ao Brasil em 1990 junto com seu esposo Kamel Tufic Nabak e seu filho Tufic Nabak, no contexto do final da Guerra Civil Libanesa (1975-1990).

⁷⁹ Mtanos Miana, é natural da cidade de Ras Baalbeck no Líbano, chegou ao Brasil em 1950 junto com seu primo Mukaiber Miana, e nos seus primeiros anos no Brasil, eles montaram a loja Glamour, localizada na rua Halfeld. Esta loja, que é especializada em venda de roupas masculinas, continua em funcionamento até os dias de hoje.

articulação entre diversas formas de pertencimento. A organização deste evento foi feita exclusivamente por libanesas, tanto maronitas quanto melquitas. Nesse contexto temos a mobilização da identidade nacional libanesa das organizadoras que é acionada em oposição a identidade síria das não organizadoras. Logo, quando as organizadoras do evento acionam seu pertencimento comum a nação libanesa, suas identidades religiosas melquita e maronita que na maioria das vezes são opostas entre si, nesse caso, se tornam irrelevantes.

Além destas, ainda reconhecemos mais uma configuração identitária: enquanto no contexto da organização do evento, os melquitas, que geralmente são opostos aos maronitas, atuam cooperativamente como um só grupo sob a condição de serem todos libaneses, em outros contextos nessa mesma situação social, esses melquitas libaneses estão unidos aos melquitas sírios em momentos de sociabilidade que torna naqueles instantes a clivagem sírio/libanês irrelevante. Portanto, mesmo que as principais referências de pertencimento nesta situação social sejam organizadas através da formação de clivagens, esses grupos não são fixos, tendo em vista que ao longo de processo interativo percebemos movimentos dinâmicos de separação e fusão (Evans-Pritchard 1940, 159; Gluckman 1987, 315), e somado a isso, os indivíduos transitam situacionalmente de um grupo a outro na esfera social. Gluckman, em sua pesquisa de campo na Zululândia faz uma importante consideração acerca dos grupos étnicos que é bastante relevante para nossa análise das complexidades internas da comunidade árabe. Segundo ele, “cada grupo social era definido por não ser algum outro grupo, e pela sua ação como um grupo apenas em uma situação que permanecia oposto a outro”. (Gluckman 1987, 315)

Também foram demarcados nesta situação social os pertencimentos locais, sobretudo em relação a duas cidades do Oriente Médio: Ras Baalbek no Líbano e Yabroud na Síria. Como representantes da primeira cidade, estiveram no almoço os membros da família Miana e Nabak, e da segunda, as famílias: Rahme, Hallack e Arbex. Ao longo da minha pesquisa de campo, pude perceber que as identidades locais dessas duas cidades, estão em evidência não apenas nesse evento, mas também em diversos outros contextos relacionados a comunidade árabe de Juiz de Fora. Diante disso, para entender a importância dessas identidades locais, é necessário analisar os papéis desempenhados por seus representantes nesta comunidade étnica e na sociedade juiz-forana.

Examinando a história das principais famílias que representam as cidades de Ras Baalbek e Yabroud na comunidade árabe de Juiz de Fora, percebemos que estas identidades locais

estão em constante evidência, principalmente, pelas seguintes características de seus representantes: sucesso na vida profissional e participação nas instituições criadas por esta comunidade. A cidade de Ras Baalbek é representada exclusivamente pelas famílias Miana e Nabak, enquanto que Yabroud é o local de origem da grande maioria dos imigrantes sírios de Juiz de Fora.

Mesmo tendo somente duas famílias de imigrantes da cidade de Ras Baalbek, elas tem desempenhado uma posição de destaque tanto no ramo profissional quanto nas instituições da comunidade árabe. A história da família Miana em Juiz de Fora, começou no início do século XX quando chegaram os primeiros imigrantes, e a partir de então seu número de membros aumentou nessa cidade na medida em que as redes de solidariedade baseadas no parentesco iam sendo formadas, onde os mais antigos ajudavam os recém-chegados. A vinda de imigrantes dessa região se manteve constante até o final da década de 50, quando a imigração árabe para o Brasil, de uma maneira geral, entrou em queda.⁸⁰

Com relação ao ramo profissional, a maioria dos membros da família Miana, principalmente os libaneses de primeira geração, atuam na área comercial ou industrial, ao passo que seus descendentes se concentram nas profissões liberais. Entre os estabelecimentos comerciais ou industriais construídos por membros desta família em Juiz de Fora, se destacam: a Casa Miana, a fábrica de Meias Brasil, Loja Imperial, o bar e lanchonete *Baalbek*, e a loja Glamour. Esta última, foi aberta pelos primos Mukaiber e Mtanos Miana na década de 50, e continua em funcionamento até os dias de hoje. Esses dois, além disso, possuem inúmeras casas e apartamentos na cidade que são colocados para aluguel, mostrando assim, o sucesso profissional conquistado em Juiz de Fora. Ainda houveram outros Miana, que obtiveram êxito e reconhecimento na sociedade local, como o exemplo do industrial Miguel Miana e do contador Miana Jorge Miana, que ganharam o título de cidadãos honorários de Juiz de Fora.⁸¹ Além de seu desempenho na área profissional, a família Miana também tem participado ativamente das instituições da comunidade árabe de Juiz de Fora, onde seus membros ocuparam cargos da diretoria do Clube Sírio e Libanês desde sua fundação, e contribuem constantemente com as obras da Igreja Melquita de São Jorge.

⁸⁰ Informações retiradas das entrevistas concedidas por Mtanos Miana em 13 de julho de 2011, por Mukaiber Miana em 20/07/2011 e pela reportagem sobre a família Miana publicada na Revista “Em Voga”, em maio de 2003.

⁸¹ Informações retiradas da revista *Em voga*, publicada em maio de 2003.



Foto: Loja Glamour (Arquivo pessoal)

Como dito anteriormente, a família Nabak chegou ao Brasil em 1990, no contexto do final da Guerra Civil Libanesa (1975-1990), e se estabeleceu em Juiz de Fora com a ajuda recebida da família Miana. Apesar de sua presença nessa cidade ser ainda muito recente, esta família ocupa uma posição de destaque na comunidade árabe devido à participação profissional e institucional de Tufic Nabak. Do ponto de vista profissional, este imigrante é fundador do Grupo Nabak, que tem conquistado nos últimos anos uma expressão tanto à nível local, quanto nacional, no tocante à prática da dança do ventre. Neste caso, sua atuação profissional é ligada à institucional, pois atualmente ele ocupa o cargo de Diretor Cultural e Artístico do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora, e as principais atividades de seu grupo são realizadas no espaço do clube.

Por outro lado, a identidade construída pelos imigrantes naturais de Yabroud ainda é mais significativa, pois a grande maioria dos sírios de Juiz de Fora veio desta cidade. Na relação feita por Wilson de Lima Bastos (1988), de 69 imigrantes sírios que chegaram à Juiz de Fora entre os anos de 1913 e 1969, 66 eram de Yabroud enquanto apenas 3 vieram de outras cidades. (Bastos 1988, 25) Assim, foi criada uma grande rede de solidariedade entre esses imigrantes, aonde os primeiros que chegaram ajudavam os próximos, com moradia, emprego, produtos para mascatear, e assim por diante.

Da mesma forma que os membros da família Miana, os imigrantes sírios de Yabroud têm atuado, em sua maioria, no comércio e na indústria, e os seus descendentes nas profissões liberais. Entre os principais estabelecimentos comerciais ou industriais fundados por esses imigrantes e seus descendentes ao longo da história da presença yabroudense na cidade, se destacam: Confeccões Silver, Confeccões A Nacional, a indústria têxtil Bemifil, Casa Vitória, Casa Petrus, Lojas Dahbar, Lojas Jodac e Casa Chic.⁸² Esta última, trata-se uma loja de tecidos na rua Marechal Deodoro, cuja proprietária é a Senhora Mounira Rahme. Além de sua atuação na administração da Casa Chic, a Senhora Mounira, é a atual presidente do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora e do Conselho Deliberativo da Igreja Melquita de São Jorge.



Foto: Loja Jodac (Arquivo pessoal)

⁸² Informações retiradas da edição do Jornal O Lince publicado em de dezembro de 1964 e do livro sírios em Juiz de Fora de Wilson de Lima Bastos (1988).



Foto: Casa Chic (Arquivo pessoal)

Além da Senhora Mounira Rahme, outros imigrantes sírios da cidade de Yabroud desempenharam funções importantes nestas duas instituições, tendo em vista que no clube, eles ocuparam cargos na diretoria e no conselho deliberativo, inclusive o de presidente, e na igreja melquita eles constituíram a maioria dos imigrantes que construíram a paróquia e a Sociedade Beneficente Melquita de São Jorge. Por todos esses motivos, é possível concluir que a identidade local da cidade Yabroud, assim como a de Ras Baalbeck, ocupam uma posição de destaque na comunidade árabe de Juiz de Fora, e isso é reproduzido nos eventos organizados pelos árabes na cidade.

O almoço beneficente para construção da Igreja Maronita de São Charbel ocorreu no principal salão de festas do Clube D. Pedro e estava completamente lotado de sírios, libaneses e brasileiros. Na parte externa do salão, perto da piscina, tinham mais algumas mesas arrumadas para abrigar os convidados excedentes, que mesmo sentados na parte externa, podiam circular livremente pelo salão mediante a utilização de uma pulseira identificadora. O cardápio foi composto pelos seguintes pratos: charutinho, quibe, esfihas, e alguns pratos da culinária local, como arroz, frango, salada, etc., e ainda tinha um bolo pequeno que era dado de brinde para todos os convidados. Desse modo, mesmo que se trate de um evento da

comunidade árabe, mais uma vez percebemos em relação a culinária, a confluência entre diacríticos culturais árabes e elementos da cozinha local, demonstrando assim as relações de continuidade e descontinuidade cultural que tem marcado a presença árabe em Juiz de Fora.



Foto: Almoço Beneficente para a Construção da Igreja Maronita de São Charbel. (Arquivo pessoal)

Além da culinária, a dança e a música também foram importantes elementos nesta situação social, sobretudo do ponto de vista da continuidade e descontinuidade cultural. Enquanto por um lado, reconhecemos a tentativa dos membros da comunidade árabe de reforçar suas fronteiras culturais em relação aos brasileiros por meio da dança do Dabke, por outro, foi significativa a adaptação desses imigrantes e seus descendentes ao gosto musical brasileiro, demonstrada por meio da contratação de uma banda juiz-forana, que animou o evento com um show de música popular brasileira (MPB).

Em suma, as principais configurações identitárias visualizadas no Almoço para a construção da Igreja Maronita de São Charbel podem ser as seguintes: Primeiro, destaca-se a construção e afirmação da identidade árabe, que uniu os sírios e libaneses, mesmo com suas diferenças em termos de nacionalidade ou localidade, na organização de um evento para a construção de uma igreja que é considerada mais uma realização desta comunidade étnica. Segundo, são acionadas em variados contextos as identidades nacionais: libanesa e síria. Terceiro, temos os exemplos das identidades locais de Ras Baalbek e Yabroud. E quarto

forma-se a clivagem religiosa melquita/maronita. Sobre esse último ponto vale mais uma consideração:

Apesar do objetivo deste evento ter sido arrecadar fundos para a construção de uma igreja maronita em Juiz de Fora, a organização do almoço foi realizada, em sua grande maioria, por melquitas, o que aparentemente representa uma incongruência. No entanto, como bem demonstrou Edmund Leão, em sua etnografia com o grupo Karen da Alta Birmânia, a situação real é cheia de incongruências, e são precisamente essas incongruências que nos podem propiciar uma compreensão dos processos sociais. (Leão 1995, 71).

Portanto, a partir dessa incongruência inicial, no que diz respeito à participação dos melquitas em um evento maronita, pude alcançar dimensões mais profundas acerca das interações estabelecidas pela comunidade árabe e pelos seus processos de construção identitária, pois mesmo reproduzindo a clivagem religiosa maronita/melquita encontradas na sua região de origem, no contexto da realização desse evento, eles assumem outros papéis sociais e sinalizam outros tipos de pertencimento para dar coerência e organizar suas interações. Então, se por um lado, eles são opostos do ponto de vista religioso, por outro os melquitas e maronitas que organizaram o almoço apresentam certos denominadores comuns, tanto do ponto de vista nacional, pois são todos libaneses, quanto do ponto de vista étnico, já que são todos árabes em Juiz de Fora.

3.3) Jantar anual do Clube Sírio e Libanês

O jantar anual do Clube Sírio e Libanês é um evento em comemoração do aniversário desta instituição e das datas de independência da Síria e do Líbano. Nesta dissertação, irei descrever o jantar em que estive presente, ocorrido no ano de 2012, onde foi celebrado os 48 anos deste clube e ao mesmo tempo os 66 anos de independência da Síria e os 69 anos da independência do Líbano.

Apesar de esse evento existir desde a fundação do Clube Sírio e Libanês (1964), nos últimos anos, sobretudo após o contexto de crise da agremiação, ele se tornou um dos

principais canais de afirmação da etnicidade árabe em Juiz de Fora.⁸³ Além do mais, a organização desses eventos nos dias de hoje, tendem a acompanhar a atual fase da etnicidade árabe no Brasil, onde o consumo da comida e dança árabe foram popularizadas no cenário nacional

Como chama atenção John Karam, na fase atual da etnicidade no Brasil houve uma proliferação de festas árabes, que de acordo com ele, podem ser: “jantares temáticos árabes, comemorações dos dias da independência (do Líbano, da Síria e do Brasil), festas de aniversário do clube, concertos artísticos e reuniões mais simples”. (Karam 2009, 215) Nestes eventos se apresentam conjuntos musicais árabes, bailarinas de dança do ventre, e ainda há o dabke dançado por seus participantes árabes e não árabes. Em suma, “os principais elementos cultura listas de uma festa árabe consistem em servir quibes, esfihas, tabules e outros pratos árabes, tocar música árabe ao vivo ou em gravação e dança do ventre”. (Karam 2009, 213).

Da mesma forma que nos anos anteriores, o Jantar do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora de 2012 ocorreu no salão de festas da instituição. Em relação aos convidados, estiveram presentes sírios, libaneses e brasileiros, em número mais ou menos equiparado, ao contrário do almoço maronita onde a maioria dos convidados era de origem libanesa. O espaço foi arrumado com uma decoração simples, apenas com toalhas brancas nas mesas, todavia, como parte desta decoração, havia logo na entrada do salão, cinco bandeiras posicionadas uma ao lado da outra. No centro tinha a bandeira do Brasil, localizada entre a da Síria e do Líbano. Ao lado esquerdo da bandeira do Líbano havia a bandeira do estado de Minas Gerais e da cidade de Juiz de fora; e ao lado direito da bandeira da Síria estava a do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora. As três bandeiras centrais: Brasil, Líbano e Síria são elementos simbólicos bastante relevantes para nossa análise, principalmente pela maneira como foi utilizado durante esta situação social.

⁸³ O Jantar do Clube Sírio e Libanês e a Feira Cultural Árabe são os únicos eventos produzidos regularmente pela comunidade árabe de Juiz de Fora, onde cada um deles é realizado uma vez por ano.



Foto: Bandeiras (da esquerda para direita) – Juiz de Fora, Minas Gerais, Líbano, Brasil, Síria, Clube Sírio e Libanês.

A cerimônia começou com o desfile dessas três bandeiras, sendo carregadas por um representante de cada grupo: começando com a brasileira, depois a síria e por último a libanesa, e após cada desfile foi executado o hino nacional do país correspondente. Na execução do hino nacional brasileiro, todos cantaram juntos, brasileiros, sírios e libaneses, mostrando que mesmo tendo suas diferenças identitárias, os sírios e libaneses estavam no Brasil, e participavam da comunidade imaginada representada pelo hino nacional. Logo em seguida, tocou o hino o sírio: nessa parte a Dona Mounira Rahme (presidente do clube) se posicionou ao lado das Sras. sírias Marie Hallack, Natal Arbex e Lou risse Arbex para cantar o hino de seu país, elas estavam cantando eloquentemente e se posicionaram quase ao centro do salão, estando visíveis aos olhos de todos, mostrando o caráter emotivo do acionamento de sua identidade nacional. Por último, foi executado o hino libanês, no entanto, neste momento

não houve o mesmo “ritual” para o canto, cada um cantava na sua própria mesa e com menos emoção.

O comportamento diferenciado das convidadas sírias durante o momento da execução de seu hino nacional, demonstra sua tentativa de demarcação das fronteiras em relação aos libaneses presentes na plateia. Analisando conjuntamente duas situações sociais, o almoço maronita e o jantar do Clube Sírio e Libanês, percebemos que essas identidades em alguns contextos se combinam e em outros competem entre si, configurando relações sociais dinâmicas no processo interativo.

Portanto, no primeiro momento dessa situação social percebemos que as bandeiras e os hinos enquanto símbolos nacionais, apresentam duas situações diferentes para os convidados de origem árabe, uma de fusão e outra de separação. Por um lado, no desfile da bandeira brasileira e na execução deste hino nacional, os sírios e libaneses, atuam performaticamente como um só grupo, neste momento suas diferenças identitárias entre ser sírio ou libanês são deixadas de lado, e a condição de viver no Brasil se torna mais importante, por isso cantam o hino brasileiro juntos, validando diante de todos os brasileiros presentes a sua integração na nação brasileira. Por outro lado, em seguida, suas identidades nacionais, antes irrelevante, passam a ser afirmadas através das bandeiras e dos hinos da Síria e do Líbano, mostrando desse modo os movimentos dinâmicos desse agentes de se unirem e se separarem situacionalmente de acordo com o contexto.

Observando a configuração das mesas, reconhecemos que algumas delas foram arrumadas em função dos laços de localidade. Em uma delas estavam sentados os Miana e os Nabak, mostrando os laços locais da cidade de Ras Baalbeck reproduzidos na cidade de Juiz de Fora. Da família Miana estavam presentes os senhores Mtanos e sua esposa Zaine, Mukaiber e sua esposa Graça, e o senhor José Miana, que é cunhado e primo de Mtanos e primo Mukaiber; e da família Nabak estavam presentes os pais do Tufic: Kalil e Hasnet. Em uma outra mesa, identifiquei somente sírios de Yabroud, das famílias Hallack, Arbex e Cury. Da família Hallack, estava a senhora Marie Hallack e seus filhos, e da família Cury, tinha o casal Amália Arbache Cury e Essa David Cury, e seus filhos. Além das mesas de sírios e libaneses, também haviam aquelas ocupadas somente por juiz-foranos sem origem árabe.

Apesar de não conseguir traçar um mapa completo de todas as famílias que estavam presentes no local, ao conversar com a secretária do clube que é responsável pela organização do evento, pude confirmar que os lugares eram reservados previamente, sejam por parentesco

ou por local de origem, e, segundo ela, isso é uma exigência das famílias árabes na realização desses eventos em todos os anos. Um exemplo para demonstrar isso, foi o momento em que cheguei a secretaria para comprar meu convite, pois ela ficou bastante confusa sobre qual seria a mesa em que iria me encaixar, até porque eu estava sozinho. Ela não sabia se me colocava junto com os libaneses, já que tinha conhecimento da minha origem libanesa; se me colocava na mesa de Tufic, devido à nossa proximidade; ou em qualquer outra que tivesse sobrando um lugar; por fim ela decidiu me encaixar na mesa do Tufic e de suas bailarinas.



Foto: Jantar Anual do Clube Sírio e Libanês, 2012. (Arquivo pessoal)

O fato de existir um mapeamento prévio de lugares, não significa que essas posições são fixas durante todo o evento. Cada agente nessa situação social, atua dinamicamente nesse espaço assumindo um novo papel social e identitário em cada novo contexto de interação estabelecido. Por exemplo, uma senhora síria que estava sentada inicialmente em uma mesa com seus conterrâneos de Yabroud, em um mapa pré-estabelecido e combinado rigidamente com a secretária do clube, ao longo do evento deixou sua posição, fixada em termos de

nacionalidade e localidade, para sentar em uma outra mesa onde só tinham libaneses. Nesse novo contexto, a identidade sinalizada, era o pertencimento melquita de ambos, que ignorava a clivagem nos termos de nacionalidade, e dava sentido a sua interação através da mobilização de denominador comum, a religião.

Sobre a afirmação da identidade melquita nesse evento, vale destacar a presença do Arquimandrita João Carlos da Igreja Melquita de São Jorge, que por meio de sua vestimenta religiosa em uma festa laica, colocou a identidade melquita em evidência diante de todos os presentes. Pode-se dizer que a batina e o chapéu de Arquimandrita que ele usou durante essa situação social, constituem, o que Fredrik Barth chama de *sinais e signos manifestos*⁸⁴.

Além disso, sua performance durante todo o jantar também contribuiu para o destaque da identidade melquita naquele espaço. Na maior parte do evento, o Arquimandrita João Carlos não esteve fixo em uma só mesa, já que alternavam os momentos em que ele estava fotografando os principais acontecimentos da noite, e os que migrava de mesa em mesa para interagir com os convidados. Com isso, sua circulação por todo o ambiente, portando a vestimenta completa de um Arquimandrita, colocavam sua identidade melquita em evidência em relação a todos os convidados.

⁸⁴ Segundo Fredrik Barth sinais e signos manifestos são “as características diacríticas que as pessoas buscam e exibem para mostrar sua identidade; trata-se de características como vestimenta, língua, formas das casas ou estilo geral de vida”. (Barth 2000, 32)



Foto: Ar. João Carlos fotografando a apresentação do Grupo Nabak. (Arquivo pessoal)

Por outro lado, a participação desse pároco no jantar ainda apresenta mais uma dimensão analítica: a reafirmação do vínculo entre a identidade melquita e a etnicidade árabe. Considerando que ele é um padre brasileiro sem origem árabe, e nas cerimônias religiosas regulares da igreja a presença árabe é escassa, eventos sociais dessa natureza, em que a comunidade árabe está reunida, é uma oportunidade interessante para reforçar essas conexões e trazer esses fiéis para uma prática constante da religiosidade melquita no espaço da Paróquia.

A partir de agora, analisarei a construção da etnicidade árabe nessa situação social por meio de dois diacríticos culturais: a comida e a dança. Em relação a comida, houve durante o jantar uma confluência entre os elementos da culinária árabe com os da culinária local. Desde o início do evento até a apresentação do Grupo Nabak, foi servido nas mesas: pão árabe, hommus, kibe frito, esfiha, coxinha de galinha, bolinha de queijo, cerveja, vinho, refrigerante, etc. E na parte final, após a apresentação do Grupo Nabak e da performance de dabke, foi servido o jantar principal, no formato *self-service*, onde os convidados tiveram as seguintes opções: da culinária árabe - charutinhos (de repolho ou na folha de uva), hummus, babaghanoush; e da culinária local - carne assada, salada, arroz e feijão. Assim, da mesma forma que no almoço para construção da Igreja Maronita de São Charbel, a comida árabe foi servida juntamente com pratos da culinária local, mostrando os processos de continuidade e descontinuidade cultural que marcam a presença árabe em Juiz de Fora.

A dança, por sua vez, esteve presente em dois momentos: na apresentação do grupo Nabak e no dabke que foi dançado por membros da comunidade árabe. A apresentação do Grupo Nabak foi realizada no centro do salão nobre, onde dançaram apenas as bailarinas principais (todas brasileiras sem origem árabe) e o Tufic Nabak. O espetáculo começou com a performance individual de dança do ventre de cada bailarina; depois entrou o Tufic dançando individualmente, e em seguida ele dançou junto com suas bailarinas. A resposta da plateia era de bastante animação, onde a música árabe tocada no ambiente era acompanhada pelo ritmo das palmas dos espectadores. A maioria das pessoas assistia ao show em pé, inclusive o Arquimandrita João Carlos que registrava todos os momentos da apresentação em sua máquina fotográfica.

Logo após esta apresentação, começou a performance do dabke, que foi dançado por sírios e libaneses e seus descendentes, bem como pelas brasileiras do Grupo Nabak. A dinâmica da performance foi bastante significativa para a nossa análise da etnicidade árabe em Juiz de Fora, pois mesmo com suas diferenças identitárias locais, nacionais e religiosas que foram enfatizadas em diversos contextos ao longo do jantar, no momento do dabke estavam todos juntos, sírios e libaneses; maronitas e melquitas, literalmente e simbolicamente de mãos dadas, para exibir através desta dança os sinais diacríticos de sua identidade étnica.



Foto: Roda de Dabke. (Arquivo pessoal)

Esta situação social terminou com um discurso da Sra. Mounira Rahme, onde ela convidou a todos para comparecerem na festa do ano que vem pois será uma ocasião especial em comemoração aos 70 anos da Independência da do Líbano. Esse discurso configura mais um exemplo para nossa discussão acerca dos processos de construção identitária realizada nesta dissertação, já que, mesmo sendo uma imigrante síria, ela convoca todos os presentes para comparecerem ao evento do próximo ano, que será realizado especialmente com o objetivo de celebrar a independência libanesa. Com isso, ela demonstra que para além da diferença entre as identidades nacionais síria e libanesa, existem laços de solidariedade que constituem a comunidade árabe na cidade de Juiz de Fora.

CAPÍTULO 4

CONCLUSÃO

Como demonstrado nesta dissertação, a etnicidade árabe em Juiz de Fora esteve envolvida, desde o início da imigração, em um processo dialógico com a nação brasileira, onde os imigrantes árabes e seus descendentes negociam constantemente seu espaço na sociedade receptora e sua inclusão nos critérios definidores da identidade nacional. No entanto, mesmo que esses indivíduos procurem consolidar sua inserção na sociedade local, eles, por outro lado, buscam manter suas fronteiras étnicas em relação aos brasileiros, e fazem isso, ao enfatizar suas diferenças culturais em diversos contextos.

Na fase inicial da imigração árabe para o Brasil (1890-1950), a elite brasileira estabelecia os critérios definidores da identidade nacional brasileira, e muitos intelectuais do país resistiam à integração dos imigrantes árabes através da produção e circulação de estereótipos preconceituosos desses indivíduos, sob a categoria pejorativa de “turcos”. Esse termo genérico era empregado pelos brasileiros segundo as seguintes características desses imigrantes: o casamento endógeno (entre eles próprios), que para as elites brasileiras significava a resistência desses imigrantes à assimilação; o ofício de mascate, que desagradavam aos comerciantes locais devido à forte concorrência desses mascates árabes; e os diacríticos culturais, como a língua, a música e a dança, que causavam forte estranhamento cultural aos brasileiros.

Contudo, a partir da década de 1950, a etnicidade árabe entra em uma nova fase em Juiz de Fora, e isso se deu pela consolidação da presença árabe em Juiz de Fora, possibilitada pela formação das redes de solidariedade entre esses imigrantes, onde os mais antigos ajudavam os recém-chegados com moradia e trabalho; pelos laços de matrimônio contraídos com membros da sociedade local, e sobretudo pelo sucesso econômico, e por conseguinte, a ascensão social que muitas dessas famílias conquistaram no território juiz-forano.

Nesse período, a comunidade étnica criada na cidade a partir das redes de solidariedades formadas por esses imigrantes, fez com que eles criassem instituições de sociabilidade e/ou religiosas com o objetivo de tanto consolidar sua inserção na sociedade brasileira quanto de preservar sua identidade étnica e suas tradições culturais. Assim, em 1953, eles criaram a Igreja Melquita de São Jorge e, em 1964, foi fundado o Clube Sírio e Libanês.

Através da Igreja Melquita de Juiz de Fora, os imigrantes árabes e seus descendentes buscavam consolidar sua inserção na sociedade brasileira a partir das ações filantrópicas da Sociedade Beneficente Melquita de São Jorge, fundada, em 1957, pelas senhoras melquitas da igreja, onde doavam-se roupas e alimentos para a população carente da cidade. Além de configurar um importante canal de inserção da comunidade árabe na sociedade brasileira, essas obras de caridade, também revelavam a importante atuação das mulheres de origem árabe na esfera pública juiz-forana.

Por outro lado, como discutimos ao longo desta dissertação, o fenômeno da etnicidade implica uma organização das interações sociais que permita a manutenção das fronteiras étnicas dos grupos em contato, a partir da organização das diferenças culturais. No universo simbólico da Igreja Melquita, as diferenças culturais em relação aos brasileiros, foram comunicadas principalmente por meio do uso da língua árabe nas cerimônias religiosas como pela singularidade do rito bizantino.

No Clube Sírio e Libanês, a comunidade árabe legitimava a sua inserção na sociedade brasileira, através da promoção de atividades sociais, recreativas e esportivas, nos moldes de lazer burguês, e com isso o espaço da agremiação era ocupado pela alta sociedade juiz-forana. Além disso, o clube também pode ser considerado uma associação beneficente, devido às obras filantrópicas constantemente realizadas, pelo Departamento Feminino da instituição, principalmente o Natal dos Pobres, que era promovido anualmente. Em contrapartida, no tocante à preservação da identidade étnica e de suas tradições culturais foram adotadas medidas como: as assinaturas de jornais em língua árabe e o almoço árabe do restaurante Gran-Buffer, servido semanalmente no clube.

Os mecanismos práticos adotados por esses imigrantes, por meio dessas instituições, para consolidar sua inserção na sociedade brasileira, foram acompanhados de discursos veiculados na esfera pública com a finalidade de confirmar que eles haviam se tornado brasileiros desejáveis. Isso foi comprovado a partir da análise da reportagem do jornal *O Lince* sobre os sírios e libaneses em Juiz de Fora, sobretudo no artigo publicado pelo imigrante sírio Michel Saba Arbache. Nessa reportagem, esses imigrantes foram apresentados como baluartes do progresso juiz-forano uma vez que as instituições criadas e os seus estabelecimentos comerciais e industriais foram tratados como contribuições à sociedade local. Somado a isso, os elementos da narrativa nacionalista brasileira como o trabalho árduo e perseverança, foram exaltados como suas virtudes principais.

Embora a Igreja Melquita e o Clube Sírio e Libanês, sejam considerados espaços étnicos da comunidade árabe, nota-se que além da identidade étnica, outras referências identitárias foram acionadas em diversas situações nesses espaços, mostrando a pluralidade identitária desta comunidade. Na Igreja Melquita, além da identidade árabe, é constantemente assumida a identidade nacional síria e a identidade local de Yabroud, já que a grande maioria dos melquitas árabes de Juiz de Fora são sírios de Yabroud. No Clube Sírio e Libanês, a principal referência identitária adotada neste espaço, foi a identidade nacional, tanto que no nome da instituição, a identidade adotada foi a étnico-nacional “sírio e libanês”. Em outras ocasiões no clube, a diferença entre os sírios e libaneses provocou fortes tensões entre eles, como no exemplo das reuniões para a escolha do nome do clube e da reunião extraordinária para sua venda, em 1987.

A crise financeira enfrentada pelo Clube Sírio e Libanês, a partir da década de 1970, provocou um processo que chamamos nessa pesquisa de “desinstitucionalização das identidades árabes”, tomando emprestado o conceito desenvolvido por Paulo Pinto. (Pinto 2010, 163). Entretanto, como este próprio autor afirmou, isso não significou a ocorrência de uma crise nessas identidades, já que os processos observados empiricamente apontam para um quadro bastante diferente. Se por um lado, a expressão dessas identidades deixou de se concentrar nesta instituição, por outro lado, ela passou a conquistar um espaço significativo na esfera pública juiz-forana, devido à expansão do consumo da comida e dança árabe no cenário nacional a partir do ano 2000, processo que John Karam chama de “mercantilização da cultura árabe”. (Karam 2009, 226)

Essa nova fase da etnicidade árabe em Juiz de Fora, também pode ser explicada pelo maior reconhecimento que os grupos étnicos têm conquistado na era do neoliberalismo e globalização, onde os Estados-Nação, geralmente garantem um maior destaque à etnicidade, como forma de salvaguardar a posição subordinada desta em relação à nação. Em Juiz de Fora, isso pode ser comprovado, principalmente, na Festa das Etnias, organizada pela prefeitura, onde o prefeito exalta as virtudes dos alemães, dos afrodescendentes, dos portugueses, dos italianos e dos sírios e libaneses, e por outro lado, reafirma que acima de tudo, “todos têm um único berço, o Brasil”.⁸⁵

No processo de mercantilização da cultura árabe em Juiz de Fora, destaca-se o surgimento do Grupo Nabak, especializado nas danças árabes, e a inauguração de uma série de

⁸⁵ Palavras do Prefeito Alberto Bejani, publicadas no livro da Primeira Festa das Etnias, lançado em 2007.

restaurantes voltados para culinária árabe. Nesse contexto de grande popularização do consumo da comida e da dança em todo o país, os membros da comunidade árabe, tanto Tufic Nabak, diretor e fundador do Grupo Nabak, quanto os proprietários de restaurantes árabes, constroem discursos de autenticidade em relação a esses gêneros. Na dança, esses discursos desqualificam as incorporações de outras formas de dança, que no jargão da dança do ventre é conhecido como “fusão”. Na culinária, os donos de restaurantes de origem árabe, criticam os estabelecimentos de proprietários sem origem árabe ao argumentar que eles incorporam muitos elementos da culinária local e, por isso, comprometem a especificidade das tradições culinárias árabes.

Apesar da veiculação desses discursos de autenticidade, notamos que os diacríticos culturais árabes são combinados com elementos culturais locais. Na dança do ventre, há uma apropriação do imaginário orientalista brasileiro, tanto na performance quanto nas vestimentas, e na comida há uma incorporação criativa de elementos da culinária local, como o exemplo da esfiha de banana do restaurante *A Tal da Esfiha*, demonstrando assim, os processos de continuidade e descontinuidade cultural que têm marcado a presença árabe em Juiz de Fora.

Mesmo que a criação do Grupo Nabak e a inauguração dos restaurantes árabes, demonstrem a iniciativa dos membros da comunidade árabe de aproveitar as oportunidades lucrativas do consumo da dança e da comida árabe em expansão no país, isso também mostra a tentativa desses agentes em preservar sua identidade étnica na cidade, a partir da ênfase nas diferenças culturais em relação aos brasileiros, e eles fazem isso, ao construir discursos de autenticidade no cenário local e nacional.

Também houve nesse período uma grande onda de festas árabes organizadas por esta comunidade étnica, tais como o Almoço Beneficente para a Construção da Igreja Maronita de São Charbel, a Feira Cultural Árabe e o Jantar de aniversário do Clube Sírio e Libanês. Enquanto o primeiro evento ocorreu apenas uma vez, em 2011, os dois últimos são realizados anualmente na cidade de Juiz de Fora. Geralmente, nesses eventos, os convidados compram convites que os dão direito à degustar os pratos da culinária árabe e brasileira e também assistir as apresentações de dança do ventre, principalmente do Grupo Nabak.

Nesta pesquisa, chamamos esses eventos de *situação social* devido à sua importância para a análise das relações sociais dos membros da comunidade árabe de Juiz de Fora. Na Festa das Etnias, no Almoço Beneficente para a Construção da Igreja Maronita e no Jantar Anual do

Clube Sírio e Libanês, mostramos a pluralidade de acionamentos identitários movimentados situacionalmente por esses agentes. Nesses eventos, além da identidade étnica (árabe, sírio e libanesa, ou sírio-libanesa), também foram acionadas as identidades nacionais (“síria”, “libanesa”) as locais (Yabroud, Damasco, Ras Baalbek, Beirute) e as religiosas (cristã maronita, cristã melquita)

Até agora, apresentamos a comunidade árabe, formada exclusivamente por membros cristãos, todavia, a partir da década de 1970, a cidade de Juiz de Fora recebeu os primeiros imigrantes muçulmanos, vindos da cidade libanesa de Majdel Aanjar. Atualmente, além dos muçulmanos libaneses, residem em Juiz de Fora, muçulmanos do Egito, Maurítânia, Marrocos e Palestina. Como demonstramos, os árabes muçulmanos pouco se integram à comunidade árabe formada pelos cristãos, mas as diferenças culturais e religiosas comunicadas pela prática do ritual e pelo uso da língua árabe, configuram um canal para a afirmação de uma outra construção da etnicidade árabe em Juiz de Fora.

Em resumo, concluímos que a pesquisa com a comunidade árabe de Juiz de Fora nos permitiu avançar nos estudos de imigração árabe a partir da análise da organização social e dos processos de construção identitária da comunidade árabe em uma cidade pequena (em relação à extensão territorial e número de habitantes) e com menor expressão política e econômica do que as grandes capitais como Rio de Janeiro e São Paulo, cidades que são alvos de maior interesse por parte dos estudiosos da imigração árabe no Brasil. Nesse contexto, a comunidade árabe de Juiz de Fora é mantida não apenas pelas redes de solidariedade estabelecidas à nível local mas também por meio de relações políticas, econômicas e simbólicas estabelecidas com os grupos de imigrantes árabes das mais importantes capitais do país.

Somado a isso, o olhar sobre a comunidade árabe de Juiz de Fora nos permitiu verificar empiricamente a pluralidade interna de acionamentos identitários neste grupo étnico, trazendo importantes contribuições para o estudo da dinâmica identitária étnica nas sociedades. Além de destacar a influência das identidades étnica, nacionais e religiosas nas interações sociais dos imigrantes árabes e seus descendentes, bastante abordada nos estudos de imigração, esta pesquisa mostrou a importância das identidades locais - ainda pouco estudada - nas interações sociais estabelecidas pelos imigrantes árabes e seus descendentes, sobretudo em relação aos imigrantes sírios, tendo em vista que quase todos eles vieram da cidade de Yabroud.

5- FONTES

1) Oraís:

- **Luiz Sefair** - filho de libaneses, advogado e vice-presidente do Clube Sírio Libanês – entrevista concedida em 12/07/2011(Parte I) e 18/07/2011 (Parte II).
- **Mtanos Miana** - libanês de Ras Baalbek, sócio da loja *Glamour* – entrevista concedida em 13/07/2011.
- **Tufic Nabak** – libanês de Ras Baalbek, formado em turismo, professor de árabe e dança do ventre, fundador e diretor do *Grupo Nabak* – entrevista concedida em 14/07/2011 e 25/02/2013.
- **Mounira Rahme** – síria de Yabroud, proprietária da loja *Casa Chiq*, presidente do Clube Sírio-Libanês e presidente do Conselho Deliberativo da Igreja Melquita – entrevista concedida em 14/07/2011.
- **Loudy Khoury** – libanesa de Beirute, professora de francês – entrevista concedida em 19/07/2011.
- **George Sabagh** – libanês de Deir el Qamar, aposentado – entrevista concedida em 20/07/2011.
- **Mukaiber Miana** – libanês de Ras Baalbek, sócio da loja *Glamour* – entrevista concedida em 20/07/2011
- **Marie Hallack** – síria de Yabroud, professora – entrevista concedida em 27/07/2011
- **George Khoury** – sírio de Safita, pároco responsável pela Igreja Melquita do Rio de Janeiro – entrevista concedida em 17/07/2012.
- **Philippe Gebara** – neto de libaneses, acólito (coroinha) da Igreja Melquita do Rio de Janeiro – entrevista concedida em 05/08/2012.
- **Hussein Ali Beydoun** – libanês de Majdel Anjar, comerciante e empresário aposentado – entrevista concedida em 23/11/2012.
- **João Carlos Teodoro** – brasileiro, natural de Monções (SP). Pároco responsável pela Igreja Melquita de Juiz de Fora – entrevista concedida em 17/01/2013.

- **Amr Amim** – egípcio de Banha, Shaykh da Associação Beneficente Islâmica de Juiz de Fora – entrevista concedida em 01/02/2013.
- **Rafaela Alves** – brasileira, natural de Juiz de Fora, dançarina do ventre e coordenadora do Grupo Nabak – entrevista concedida em 26/02/2013.

2) Escritas

AYUPE, Ibrahim Camillo. **Histórico da minha vida no Brasil**. Autobiografia do imigrante libanês Ibrahim Camillo Ayupe, escrita em 15 de outubro de 1948.

OLIVEIRA, Geraldo Magela. **Registro Histórico da Associação Beneficente Muçulmana de Juiz de Fora**, 2005.

- **Atas de Reunião do Clube Sírio e Libanês de Juiz de Fora**, registradas no período de 30 de outubro de 1964 até 10 de dezembro de 1984.
- **Livro da Primeira Festa das Etnias de Juiz de Fora: Afrodescendentes, alemães, italianos, libaneses, sírios e portugueses**. Publicação da Prefeitura de Juiz de Fora, Secretaria de Política Social, Fundação Cultural Alfredo Ferreira Lage (Funalfa), 2007.
- **Livro da Segunda Festa das Etnias de Juiz de Fora: Afrodescendentes, germânicos, italianos, portugueses, sírios e libaneses**, Publicação da Prefeitura de Juiz de Fora, Secretaria de Política Social, Fundação Cultural Alfredo Ferreira Lage (Funalfa), 2008.
- **Livro da Terceira Festa das Etnias de Juiz de Fora: De todos os cheiros e sabores que fizeram Juiz de Fora. Afrodescendentes, germânicos, italianos, portugueses, sírios e libaneses**, Publicação da Prefeitura de Juiz de Fora, Secretaria de Política Social, Fundação Cultural Alfredo Ferreira Lage (Funalfa), 2010.
- **Livro de Fotografias “Amores”**. Publicação da Prefeitura de Juiz de Fora, Fundação Cultural Alfredo Ferreira Lage (Funalfa), 2012.
- **O Diário Mercantil** 6/3 de 1966, p.3 e 6.
- **Resumo Histórico da “The Leopoldina Railway Company Limited**. Gráfica Editora Carioca, 1938.
- Revista **Em voga**. “Juiz de Fora 150 anos, nº 146, p.1-11, 03/2001.
- _____ . “Juiz de Fora 150 anos, nº 147, p.1-18, 05/2001.
- _____ . “A tradicional família Salim Calil”, nº 160, p.2-3, 07/2002.
- _____ . “ Registro dos Sírios em Juiz de Fora”, nº 160, p.4, 07/2002.

- _____ . “Parque Halfeld”: O jardim no coração da cidade, nº 160, p.6-7, 07/2002.
- _____ . “Neman Salomão”: Yabroud, Síria (1887-1962) Juiz de Fora, nº 161, p.1-2, 09/2002.
- _____ . “Filipe Coury Jabour”: Maaser – Beit Eddin (1906-1993), nº 162, p.20-23, 10/2002
- _____ . “Abrahim Abdalla”: A história dessa bela família de imigrantes do Líbano, nº 165, p.2-5, 02/2003.
- _____ . “A Família Miana”, nº 167, p.1-13, 05/2003
- _____ . “Manchester Mineira”, nº 170, p. 3, 08/2003
- _____ . ”Juiz de Fora 154 anos”, nº 175, p.1-28, 05/2004.
- _____ . “Juiz de Fora 157 anos”, nº 205, p.1-7, 05/2007
- **Tribuna de Minas.** Caderno dois. 1º Festa das Etnias de Juiz de Fora: 157 anos pelas mãos dos imigrantes, p.1, Juiz de Fora, terça-feira, 3/07/2007.

3) Internet

- **Site do imigrante libanês Tufic Nabak.**
<http://www.tuficnabak.com/>
- **Site dos melquitas no Brasil**
<http://www.melquitas.com.br>
- **Blog A Luz do Oriente do Arquimandrita João Carlos Teodoro da Igreja Melquita de Juiz de Fora.**
<http://esplendordafe.blogspot.com.br/>
- **Blog Sinaxe de Philippe Gebara, acólito (coroinha) da Igreja Melquita do Rio de Janeiro.**
<http://sinaxe.wordpress.com/>
- **Site da Eparquia Maronita do Brasil**
<http://www.igrejamaronita.org.br/>
- **Site Central da Dança do Ventre no Brasil**
<http://www.centraldancadoventre.com.br/>

6 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict: **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**; tradução Denise Bottman – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Mário de. **Ensaio sobre a música brasileira**. São Paulo, Livraria Martins Editora, 1962.

ANTONIUS, George. **The Arab Awakening: The story of the Arab national movement**. Librarie du Liban, 1969.

ARBACHE, Saba Michel. Sírios e Libaneses na História da Imigração. *O Lince*, p. 30-34, ano 53, nº 1.377, dezembro de 1964.

ARBEX, Alberto Ibrahim. A colônia Síria de Juiz de Fora. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Juiz de Fora**, Ano I, nº1, p.49-55, 01/1965.

BAKOUR, Houda Blum. **A Igreja Ortodoxa antioquina na cidade do Rio de Janeiro: construção e manutenção de uma identidade religiosa diaspórica no campo religioso brasileiro**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

BARA, Rafael; JÚNIOR, Luiz César de Sá; LAMARCA, João Gabriel Macedo; LOUREIRO, Heitor de Andrade Carvalho; MACÁRIO, Frederico & QUEIROZ, Luciana Scanapieco. Os sírio-libaneses e a Igreja Católica Melquita de São Jorge em Juiz de Fora. In: **Contemporâneos: Revista de Artes e Humanidades**. N.05, nov-abr 2010.

BARTH, Fredrik. A análise da cultura das sociedades complexas. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000

_____. Etnicidade e o conceito de cultura. In: **Antropolítica**, n.19, p. 15-30, Niterói, 2. sem. 2005. Tradução: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

_____. Metodologias Comparativas na Análise dos Dados Antropológicos. In: **O Guru, o Iniciador e outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

_____. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000

_____. **Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea**, Yale University Press, 1975

BASTOS, Wilson de Lima. **Os sírios em Juiz de Fora**. Ed.paraibuna, juiz de fora, 1988.

BATESON, Gregory. **Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné desenhado a partir de três perspectivas**. São Paulo: EDUSP, 2008. (1936)

BATISTA, Kathlenn. Islamismo em Juiz de Fora: Comunidade Muçulmana comemora vinda de Xeique. **Tribuna de Minas**, p.1, 13/11/2004.

BERALDO, João Wilson. O nascimento da cidade In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Juiz de Fora**, Ano I, nº1, p.15-17, 01/1965.

- BRACARENSE, Mariana Sousa. **Representações da imigração libanesa em Belo Horizonte**. (tese de conclusão de curso), Universidade Federal de Ouro Preto (MG), UFOP 2005.
- BOURDIEU, Pierre: A ilusão Biográfica. In: **Usos e Abusos da História Oral**. Marieta de Moraes Ferreira e Janaína Amado (org.), 2º edição, Fundação Getúlio Vargas editora, 1986.
- CHAGAS, Gisele Fonseca. **Conhecimento, Identidade e Poder na Comunidade Muçulmana Sunita do Rio de Janeiro**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.
- CHATTERJEE, Partha. **The Nation and its Fragments**. Princeton: Princeton University Press, 1993
- CUNHA, Fawzia Oliveira Barros da. **Véus sobre a Rua Halfeld**: um estudo sobre as mulheres muçulmanas da Mesquita de Juiz de Fora e o uso do véu. Juiz de Fora: PPCIR/Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006.
- CRUZ, Rodrigo Ayupe Bueno da. **História de uma família libanesa**: Memória e Identidade na Sociedade Mineira. Tese de Conclusão de Curso de História (monografia), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
- DAVID, Eduardo Gonçalves. **127 anos de Ferrovia**. Edição Especial. Juiz de Fora, 1985.
- DORNELAS, Juliana Gomes. **Na América, a esperança**: Os imigrantes Sírios e Libaneses e seus descendentes em Juiz de Fora, Minas Gerais (1890-1940), Juiz de Fora, UFJF, 2008.
- DUOUN, Taufik. **A imigração sírio-libanesa às Terras da Promissão**. SP: Tipografia Árabe, 1944.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. Rio de Janeiro: Edições Paulinas, 1989.
- EICKELMAN, Dale. F. **The Middle East and Central Asia: an anthropological approach**. Prentice Hall, 2002.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. Ethnicity versus Nationalism in: **Journal of Peace Research**, V. 28, Nº 3 (Aug, 1991), pp. 263-278, 1991.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Os Nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FARHAT, Emil. **Dinheiro na estrada**: uma saga de imigrantes. T.A. Queiroz, Editor, LTDA, 1987
- FIGOLI, Leonardo Hipólito G. **Migração internacional, multiculturalismo e identidade: Sírios e libaneses em Minas Gerais** (trabalho apresentado no XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambú – MG- Brasil), 2004.
- FONSECA, Dulcídio Monteiro da. A Zona da Mata Mineira: Alguns aspectos. In **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Juiz de Fora**, ano IV, nº4, p.152-155, 06/1968.
- FREIRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. 46 ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1978.
- GELLI, Antônio. Sírios e Libaneses: Baluartes do Progresso de Juiz de Fora. **O Lince**, ano 53, número 1.377, dezembro de 1964, p. 30-41.

_____. O novo Clube Sírio e Libanês, publicada no jornal **O Lince**, p.27-30, ano 53, nº 1.377, dezembro de 1964.

GELLNER, Ernest. **Naciones y nacionalismo**. Versión española de Javier Seto. Alianza Editorial, 1988.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.) **Antropologia das Sociedades Contemporâneas – Métodos**. São Paulo: Global, 1987. (pp. 237-364)

HANNERZ, Ulf. **Transnational Connections: Cultures, people, places**. Routledge, London and New York, 1996.

HEFNER, Robert. **Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam**. Princeton University Press, 1985.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil – 26º Ed.** – São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das letras, 2006

JACOB, Elias. **Pelos caminhos da vida**. S.n.b

JAMARKANI, Amira. **Imagining Arab Womanhood: The Cultural Mythology of Veils, Harems and Belly Dancers in the U.S**. Palgrave Macmillan, New York, 2008.

JOHNSON, Michael. Factional Politics in Lebanon: The Case of the 'Islamic Society of Benevolent Intentions' (Al-Maqāsid) in Beirut. **Middle Eastern Studies**, Vol. 14, No. 1 (Jan., 1978), pp. 56-75

KARAM, John Tofik. **Um outro arabesco: etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. Belly Dancing and the (En) Gendering of Ethnic Sexuality in the Mixed Brazilian Nation. **Journal of Middle East Women's Studies**. Vol. 6, No.2 (Spring 2010), 2010.

KHATER, Akram Fouad. **Inventing Home: Emigration, Gender e the Middle Class in Lebanon 1870-1920**. University of California Press, Ltda. London, England 2001

KHATLAB, Roberto . **Os Melquitas**. São Paulo: Eparquia Greco-Melquita Católica do Brasil, 1993.

KNOWLTON, Clark S. **Sírios e Libaneses: A mobilidade social e espacial**. Tradução: Yolanda Leite, Ed: Anhambi, 1961.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas. In: **A vida social das coisas: As mercadorias sob uma perspectiva cultural**, org: Arjun Appadurai, EdUFF, 2008.

LEACH, Edmund. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**. São Paulo, EDUSP, 1995.

LESSER, Jeff. **A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil**; tradução Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres – São Paulo; Editora UNESP, 2001.

LIMA, Ana Paula. A fé que atravessa oceanos: Distantes cerca de 13 quilômetros de Meca, seguidores do Islamismo mantém tradição em JF. **Panorama**, p.10, 04/01/2004.

MAAKAROUM, Dom Fáres. **O livro litúrgico da viagem apostólica do Patriarca Greco-Melquita ao Brasil**, 2010.

- MALINOWSKI, Bronislaw. "Introdução - Tema, método e objetivo desta pesquisa". _____ . **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1978.
- MAKDISI, Ussama. **The culture of Sectarianism**: Community, History, and Violence in Nineteenth- Century Ottoman Lebanon. University California Press, 2000.
- MAUSS, Marcel. Dom, contrato, troca. In.: **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- MAUAD, Ana Maria: "Donos de um certo olhar: Trajetória familiar e imigração libanesa no Rio de Janeiro. In: **História de imigrantes e de imigração no Rio de Janeiro**, Angela de Castro Gomes (org.)-Rio de Janeiro: 7letras, 2000.
- MIGUEL, Salim: **Nur na escuridão**. Rio de Janeiro-Record, 2008.
- MITCHELL, J. Clyde. **The Kalela Dance**: Aspects of Social Relationships Among Urban Africans in Northern Rhodesia. Manchester University Press, 1956
- NEVES, Lucia Maria Bastos P. & MACHADO, Humberto Fernandes. **O império do Brasil**, Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1999
- OLIVEIRA VIANNA, Francisco José. **Populações Meridionais do Brasil**. BH: Ed. Itatiaia Ltda, Vol. 1, 1987.
- PETRONE, Maria Tereza Schorer. *Imigração*. IN: FAUSTO, Boris (Org.) **História Geral da Civilização Brasileira**: O Brasil Republicano, Vol.9, São Paulo:Difel, 1978.
- PEQUENO, Isabel. Destino árabe tecido por instinto mascate. **Imigrantes 150 Anos**: Edição Comemorativa dos 150 Anos de Juiz de Fora. Juiz de Fora: Tribuna de Minas, 31 de maio de 2000, p. 30-41
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Árabes no Rio de Janeiro**: uma identidade plural. Cidade Viva, 2010.
- _____. Grupos étnicos e Etnicidade. In: **Antropologia & Direito**: temas antropológicos para estudos jurídicos, Rio de Janeiro, Associação Brasileira de Antropologia, p.68-78, 2012.
- _____. **Islã: Religião e Civilização**: Uma abordagem Antropológica/Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. – Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010.
- _____. **Mystical Bodies**: Ritual, Experience and the Embodiment of Sufism in Syria. Tese de Doutorado. Boston University: 2002.
- _____. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. In: **Revista USP**, São Paulo, n.67, p.228-250, setembro/novembro, 2005.
- SAFADY, Jorge S. **A Imigração Árabe no Brasil**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1972.
- _____. **Antologia Árabe do Brasil**. Editora Comercial Safady, São Paulo, 1972.
- SAID, Edward W. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente/Edward W. Said, tradução Rosaura Eichenberg – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALIBI, Kamal. **A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered.** University of California Press – Berkeley and Los Angeles, California – University of California Press, Ltd – London, England, 1988

STEHLING, Luiz José. Como Juiz de Fora Nasceu. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Juiz de Fora**, Ano III, nº 3, junho – 1967.

_____. O Juiz de Fora. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Juiz de Fora**, Ano I, nº1, p.17-27, 01/1965.

TAMBIAH, Jeyaraja Stanley. **Culture, Thought and Social Action.** Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1985.

TRABULCI, Paulo. **Breve histórico dos melkitas no Brasil.** Boletim do Ordinário dos Católicos de Ritos Orientais do Brasil, Rio de Janeiro, n.2, p. 46-51, 1955

TRUZZI, Oswaldo. **Patrícios: Sírios e Libaneses em São Paulo,** UNESP, 2009.

TURNER, Victor Witter. **Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana.** Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008

_____. **Floresta de símbolos.** Niterói: EDUFF, 2005.

_____. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura.** Petrópolis: Vozes, 1974. Petrópolis: Vozes, 1974.

WHITEHOUSE, Harvey. **Arguments and Icons: Divergent modes of religiosity.** Oxford University Press, New York, 2000.

