

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

PALESTINOS EM MANAUS: CULTURA E IDENTIDADE ATRAVÉS DA
PRIMEIRA GERAÇÃO

LUIZA ANGÉLICA OLIVEIRA GUGLIELMINI

MANAUS – 2022

LUIZA ANGÉLICA OLIVEIRA GUGLIELMINI

PALESTINOS EM MANAUS: CULTURA E IDENTIDADE ATRAVÉS DA
PRIMEIRA GERAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos à obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Sidney Antônio da Silva

MANAUS – 2022

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

G942p Guglielmini, Luiza Angélica Oliveira
Palestinos em Manaus : cultura e identidade através da primeira
geração / Luiza Angélica Oliveira Guglielmini . 2022
319 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Sidney Antônio da Silva
Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal
do Amazonas.

1. Palestinos. 2. Imigração. 3. Etnicidade. 4. Manaus. I. Silva,
Sidney Antônio da. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

LUIZA ANGÉLICA OLIVEIRA GUGLIELMINI

PALESTINOS EM MANAUS: CULTURA E IDENTIDADE ATRAVÉS DA
PRIMEIRA GERAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos à obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Aprovada em 20 de abril de 2022.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Sidney Antônio da Silva, Presidente
Universidade Federal do Amazonas

Profa. Dra. Denise Fagundes Jardim
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Profa. Dra. Ana Paulina Aguiar Soares
Universidade do Estado do Amazonas

Prof. Dr. Sandro Martins de Almeida Santos
Universidade Federal do Amazonas

Profa. Dra. Marcia Regina Calderipe Farias Rufino
Universidade Federal do Amazonas

Dedico este trabalho à minha mãe e ao meu pai (*in memoriam*); a minhas irmãs, meus irmãos, minhas sobrinhas e meus sobrinhos, e a todos de meu círculo familiar direto. A todas as crianças e os adolescentes da família, em especial aos afilhados João Vitor Amorim Nobre e Ana Beatriz Amorim Nobre, bem como a toda a Comunidade Palestina em Manaus, e a todos que migram em busca de oportunidades, criando raízes na terra que os acolhe, como minhas avós e meus avôs, tanto maternos quanto paternos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Santíssima Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo) e à Maria, Mãe Divina, que nos inspira todos os dias. Agradeço a meus pais, Raymundo Amorim (*in memoriam*) e, em especial, à minha mãe, Francisca Oliveira Amorim, raiz forte, que ensinou a todos o valor do estudo.

Agradeço à minha família, Luzia Oliveira Amorim, Lizete Oliveira Amorim, Lucídia Oliveira Amorim, Luciano de Oliveira Amorim, Lucileide Amorim Rangel Barretto e Luiz de Oliveira Amorim, pelo acolhimento, esforço e motivação nos momentos em que o cansaço surgiu, mas principalmente na divisão do cuidado e atenção com nossa mãezinha.

Agradeço a meus interlocutores diretos, Ali Atieh Muhd Yacub, Issa Ata Mohamed Yacub, Muhammad Qasem Isa Tarayra e Fayez Cassem Issa Taraireh (todos *in memoriam*), e a Abdel Kareem Kasem Taraireh, Mamoun Imwas, Hamida Yacub e Muna Hajoj, bem como a todos da Comunidade Palestina que indiretamente contribuíram com este trabalho.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Sidney Antônio da Silva, por seu acompanhamento próximo, inclusive junto à comunidade. Sua experiência foi imprescindível para melhor condução ao lado dos interlocutores; sua orientação textual foi fundamental para o construto das análises.

Agradeço ao orientador, Prof. Dr. José Aldemir de Oliveira (*in memoriam*), por vir em sonhos num momento de total bloqueio mental, entregar-me brincos brilhantes e coloridos de presente, palavras de incentivo e carinho e o conceito de redes, naquela ocasião, desenvolvido por mim, tal como uma chave que abriu portas enormes de horizontes para análise.

Agradeço à Franceane Correa, que esteve à frente da Secretaria do Programa e nos auxiliou no que foi necessário. Agradeço também ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), pelos conhecimentos partilhados, e à Fundação de Amparo e Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM), pelos três anos de bolsa concedida ao desenvolvimento da pesquisa.

Agradeço a toda a equipe de trabalho da Diretoria de Centros Culturais e Teatros (DCCT) da Secretaria de Estado de Cultura e Economia Criativa (SEC),

na pessoa de Jessilda Ribeiro Furtado, pelo apoio e torcida para o êxito deste trabalho.

Agradeço a Renato Ferreira de Souza, pelo auxílio nas imagens de satélite. Ao amigo Eduardo José Cavalcanti Monteiro de Paula, pelas conversas, produção e filmagens extras, sempre que foi preciso. Agradeço também à Luziene Pinheiro do Audiovisual da SEC, que cedeu os cinegrafistas de sua equipe, Bryan Yuri Riker Corrêa e Adson Moreira de Queiroz, para as filmagens dos depoimentos.

Agradeço saudosamente à amiga Lorena Pimenta (*in memoriam*), pela amizade maravilhosa e pela troca constante para além da dança do ventre. Agradeço ao círculo de poderosas leituras femininas, que tanto nos ajudou em apoio e troca: Romy Cabral, Jucélya Silva, Roseane Cabral e à Danielle Colares, inclusive, pelo *abstract* da tese.

Agradeço a Klinger Saidt, Valdira Vasconcelos, Irineia dos Anjos Froes, a Justino Rezende Sarmiento Tuyuca e a Franklin Cursino, pelos muitos sorrisos de amizade e incentivo no término deste trabalho.

Agradeço ao Departamento de Patrimônio Histórico da SEC, na figura de Regina Lobato, pela acolhida e apoio nessa reta final em que o tempo de trabalho da Gerência de Patrimônio Cultural Imaterial se dividiu com a preparação da defesa.

Agradeço a Mauro Augusto Dourado Menezes, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) no Amazonas, pelo apoio e troca de experiência profissional a respeito do Imaterial.

Agradeço aos Professores Doutores, Denise Jardim (Universidade Federal do Rio Grande do Sul), Ana Paulina Aguiar (Universidade do Estado do Amazonas), Sandro Martins de Almeida Santos (Universidade Federal do Amazonas) e Marcia Calderipe (Universidade Federal do Amazonas), pelo aceite em participar da banca no rito de defesa.

Por fim, agradeço à Rémy Harbonnier, pelo *Résumé*, e à Hariele Quara, pelo trabalho de revisão e formatação textual da tese, bem como a todos que direta ou indiretamente contribuíram e torceram para que o trabalho se tornasse realidade.

Desejo que Deus, Tupã, Allah, Olódùmaré, Shiva e Jeová abençoem nossos novos caminhos.

Traga o lugar, então, com as rédeas da
expressão; leva-o como levaste teu nome, na tua
sombra, na tua fantasia, tua imaginação, na tua
mala, só palavras estão qualificadas neste pôr
do sol para restaurar o que se quebra(ra) a
tempo e espaço, para que fossem dados
nomes e deuses indiferentes a ti, guerreando
guerras próprias com armas primitivas,
palavras são matéria-prima de casas, palavras
são a terra natal!
(DARWICH, 2020, p. 97).

RESUMO

A presente tese focaliza o processo de inserção da primeira geração de palestinos em Manaus a partir do contexto socioeconômico e político dos anos 60 do século XX. A pesquisa de campo foi realizada entre os anos de 2014 e 2021 e discute as articulações entre os campos do trabalho, do parentesco e da cultura no processo de construção identitária desses imigrantes na cidade. Contudo, o estudo extrapolou as questões da etnicidade e trouxe à tona outros temas levantados pelos interlocutores, por exemplo, a *Nakba* e a diáspora palestina – elementos centrais no processo de afirmação étnica e do reconhecimento da Palestina como Estado-Nação. Tais questões incidiram no processo de ressignificação da etnicidade a partir da interconexão com outras dimensões da migração palestina em Manaus – a valorização do “*ethos*” do trabalho pelos pioneiros e a centralidade das redes familiares como elementos fundantes da comunidade. Constatou-se, portanto, uma contínua negociação de valores culturais enquanto forma de inserção no contexto manauara e de manter a comunidade unida em torno de outros valores inegociáveis, como é o caso da religião islâmica. Impactada pela pandemia de covid-19, com a perda, inclusive, de alguns pioneiros, fica a interrogação a respeito da forma como as gerações seguintes estarão ou não conectadas com o ideal diaspórico, propagado e defendido como bandeira política pela primeira geração.

Palavras-chaves: palestinos; imigração; etnicidade; Manaus.

ABSTRACT

This thesis focuses on the insertion process of the first Palestinians generation in Manaus, based on the socioeconomic and political context of the 60s of the 20th centuries. The field research was carried out between 2014 and 2021, and it discusses the articulations between the fields of work, kinship, and culture in the identity construction process of these immigrants in the city. However, the research extrapolated the questions of ethnicity and brought to light other themes raised by the interlocutors, such as the Nakba and the Palestinian diaspora, central elements in the ethnic affirmation process and the recognition of Palestine as a nation-state. Such questions focused on the process of redefining ethnicity, based on the interconnection with other dimensions of Palestinian migration in Manaus, such as the valorization of the "ethos" of work by the pioneers and the centrality of family networks as the community founding elements. Therefore, there was a constant negotiation of cultural values, as a way of inserting into Manaus context and a way of keeping the community together around other non-negotiable values, as it is in the case of the Islamic religion. Impacted by covid-19 pandemic, including the loss of some pioneers, the question remains of how the following generations will be connected or not with the diasporic ideal, propagated and defended as a political flag by the first generation.

Keywords: palestinians; immigration; ethnicity; Manaus.

RESUMÉ

Cette thèse porte sur le processus d'intégration de la première génération de Palestiniens à Manaus, avec pour base le contexte socio-économique et politique des années 1960 jusqu'au XXIème siècle. L'enquête de terrain a été réalisée entre 2014 et 2021 et aborde les relations entre le travail, les liens de parenté et la culture dans le processus de construction identitaire de ces migrants dans la ville. La recherche extrapole également les questions ethniques et amène d'autres thèmes évoqués par les interlocuteurs, comme la Nakba et la diaspora palestinienne, des éléments centraux dans le processus d'affirmation ethnique et de la reconnaissance de la Palestine comme État-Nation. Ces questions ont influé sur le processus de redéfinition de l'ethnicité, à partir des interconnexions avec d'autres dimensions de la migration palestinienne à Manaus, comme la valorisation de l'"ethos" du travail par les pionniers et la centralité des réseaux familiaux, comme éléments fondateurs de la communauté. On peut cependant constater une négociation constante des valeurs culturelles, comme une forme d'insertion dans le contexte de Manaus et de maintien de la communauté unie autour d'autres valeurs non négociables, comme, par exemple, la religion islamique. Avec la pandémie de covid-19 qui a d'ailleurs entraîné la perte de quelques pionniers, se pose également la question de comment les générations suivantes seront ou non connectées avec l'idéal de la diaspora, propagé et défendu telle une bannière politique par la première génération.

Mots-clés: palestiniens; immigration; ethnicite; Manaus.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Localização de Bani Na'im na Palestina.....	21
Imagem 2 – Localização da cidade de Manaus	21
Imagem 3 – Bani Na'im na Palestina	34
Imagem 4 – Bani Na'im na Palestina	34
Imagem 5 – Na Mesquita, em sentido horário, depois de mim: Aied Gringo, Bahaa e Prof. Dr. Sidney, orientador da pesquisa	36
Imagem 6 – Ali Yacub com Mamoun e Muna. Ao fundo, Bryan arrumando a câmera	45
Imagem 7 – Ali Yacub no dia da filmagem de campo	46
Imagem 8 – Diversos momentos Issa Yacub	47
Imagem 9 – Hamida com o pai Issa Yacub	47
Imagem 10 – Muhammad Tarayra a partir dos equipamentos em seu escritório na galeria no Centro de Manaus	49
Imagem 11 – Muhammad Tarayra no dia da filmagem de campo	49
Imagem 12 – Fayez Casser Taraireh em seu escritório/loja no Centro de Manaus	50
Imagem 13 – Fayez Casser Taraireh no dia da filmagem de campo	50
Imagem 14 – Abdel Kareem Taraireh em seu escritório/galeria no Centro de Manaus	51
Imagem 15 – Abdel Kareem Taraireh no dia da filmagem de campo.....	52
Imagem 16 – Genealogia dos Yacub	54
Imagem 17 – Genealogia dos Tarayra	56
Imagem 18 – Marechal Deodoro nos anos 1970.....	63
Imagem 19 – Marechal Deodoro nos anos 1980.....	64
Imagem 20 – Vista aérea da Sovel Amazônia.....	64
Imagem 21 – Vista da linha de montagem	65
Imagem 22 – Centro Islâmico de Manaus – A Mesquita	67
Imagem 23 – Vista parcial da entrada da Mesquita	67
Imagem 24 – Inauguração do Centro Islâmico de Manaus – a Mesquita, com a presença do governador Omar Aziz e Ali Yacub descerrando a placa	68

Imagem 25 – Cerimônia de inauguração da Mesquita com a presença de toda a comunidade palestina, incluindo autoridades	68
Imagem 26 – Ali e Issa juntos na cerimônia de inauguração da Mesquita em 14 de setembro de 2012	69
Imagem 27 – <i>Salat</i> (oração): a primeira das adorações instituídas por Deus no Islam	70
Imagem 28 – Vista aérea de Meca, Arábia Saudita, e da Sagrada Mesquita (<i>Al Masjid Al Haram</i>).....	75
Imagem 29 – A Mesquita Sagrada (<i>Al Masjid Al Haram</i>), e a edificação no centro é a <i>Kaabah</i>	75
Imagem 30 – Vestimenta <i>Abaya</i> com <i>Hijab</i> para adentrar na Mesquita.....	86
Imagem 31 – Visão interna da Mesquita: área do púlpito e estantes de livros para doação e estudo.....	89
Imagem 32 – Momento da fala do Sheik na Mesquita	90
Imagem 33 – Área do mezanino na Mesquita reservada às mulheres e às crianças.....	92
Imagem 34 – Convite para a missa de 7º Dia de Falecimento	94
Imagem 35 – Celebração <i>Eid Al Fitr</i> (Festa do Desjejum)	95
Imagem 36 – Momento da partilha do Alimento	95
Imagem 37 – Sítio Histórico da Crescente Fértil – Mesopotâmia.....	148
Imagem 38 – “Abu-Nuas”, edição de 1º de dezembro de 1915.....	169
Imagem 39 – “Abu-Nuas”, edição de 1º de janeiro de 1916.....	170
Imagem 40 – Linha de Produtos fabricados e distribuídos por Sovel Amazônia	184
Imagem 41 – Caixas fabricadas e fornecidas pela Sovel às empresas do PIM.....	184
Imagem 42 – Pôr do sol com o Teatro Amazonas	213
Imagem 43 – Crepúsculo com o Teatro Amazonas	213
Imagem 44 – Igreja da Região Episcopal de Nossa Senhora dos Remédios ...	215
Imagem 45 – Lateral do altar central onde se encontra Nossa Senhora do Líbano	215
Imagem 46 – O preparo do prato <i>Makluba</i> de modo artesanal	217
Imagem 47 – O prato <i>Makluba</i> : carneiro à base de coalhada e arroz.....	217
Imagem 48 – Dudu com Mamoun comendo <i>Makluba</i>	218

Imagem 49 – O leite da coalhada é servido morno como acompanhamento do prato.....	218
Imagem 50 – O Crescente Islâmico como adorno do teto	221
Imagem 51 – A Lâmpada de Aladin como adorno do balcão	222
Imagem 52 – O cardápio do restaurante	223
Imagem 53 – Narguilé para quem aprecia	223
Imagem 54 – Embaixador da Palestina Ibrahim Alzeben e embaixador da Jordânia Dr. Malek Twal em Manaus.....	227
Imagem 55 – El Fanoum em apresentação ao embaixador da Palestina no Brasil Ibrahim Alzeben e convidados	227
Imagem 56 – El Fanoum em apresentação no Teatro Amazonas no XI Festival <i>Belly Dance Jungle</i> de 2018.....	229
Imagem 57 – Doces árabes servidos às visitas por Maria, esposa de Ali Yacub.....	233
Imagem 58 – O café com cardamomo servido por Muhammad numa xícara árabe legítima	234
Imagem 59 – A representação da memória coletiva dos palestinos da <i>Nakba</i> que reivindicam o direito de viver nas terras de seus avôs.....	245
Imagem 60 – Embaixador da Palestina no Brasil, Ibrahim Alzeben, em palestra para convidados.....	256
Imagem 61 – Evolução da partilha territorial da Palestina desde 1917 até 2015.....	257
Imagem 62 – No sentido horário de frente: Muna, Mamoun, Ibrahim, Sheik e Walid	274
Imagem 63 – Participando com a comunidade e seus representantes	274
Imagem 64 – O prato principal do jantar: o peixe regional	275
Imagem 65 – Conosco na foto Yousseph, irmão de Ali e Issa	275
Imagem 66 – De blusa listrada e boina, Muhammad participando com a comunidade.....	276
Imagem 67 – De vestido rosa, Lucia Helena Issa, a palestrante convidada ..	276
Imagem 68 – No sentido horário Aiman, Muna, Mamoun, Lúcia Helena e Gringo	277
Imagem 69 – Cartaz de chamada para a palestra na Universidade.....	277

Imagem 70 – Representantes da Comunidade Palestina do Amazonas presentes na Sessão Plenária	278
Imagem 71 – Sessão Plenária em Homenagem aos 40 anos de relações diplomáticas do Brasil com a Palestina.....	278
Imagem 72 – Representantes da comunidade palestina do Amazonas presentes na Sessão Plenária	279
Imagem 73 – Com o embaixador, representantes da Comunidade Palestina do Amazonas	279
Imagem 74 – Parte do roteiro das esposas em visita ao Centro Cultural Palácio Rio Negro com Taghrid, a representante da comunidade.....	280
Imagem 75 – O vice-presidente administrativo da Câmara de Comércio Árabe Brasileira, Mohamad Mourad (direita na foto abaixo), acompanha a delegação dos embaixadores	281
Imagem 76 – Embaixador Ibrahim Alzeben, Tavares e Mourad na Suframa .	282
Imagem 77 – Apresentação de Tamer Mansur	282
Imagem 78 – A comunidade reunida.....	283
Imagem 79 – Mamoun Imwas fazendo o receptivo na comunidade.....	283
Imagem 80 – Ali Yacub após receber a placa em sua homenagem	284
Imagem 81 – Placa de homenagem entregue a Ali Yacub	285
Imagem 82 – Socorro Yacub com Muhammad Tarayra.....	286
Imagem 83 – Em sentido horário, Muhammad. Ali em pé, atrás, Socorro e Abdel.....	286
Imagem 84 – Com Prof. Dr. Sidney no jantar oferecido à Liga Árabe em Manaus	287
Imagem 85 – Mamoun cercado pelas mulheres da comunidade que também são sua família.....	287

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	16
2	PALESTINOS EM MANAUS – AM	28
2.1	A COMUNIDADE EM NÚMEROS	34
2.1.1	Imigrantes palestinos e suas trajetórias	44
2.1.1.1	<i>Ali Atieh Muhd Yacub</i>	44
2.1.1.2	<i>Issa Ata Mohamed Yacub</i>	46
2.1.1.3	<i>Muhammad Qasem Isa Tarayra</i>	47
2.1.1.4	<i>Fayez Cassem Issa Taraireh</i>	49
2.1.1.5	<i>Abdel Kareem Kasem Taraireh</i>	51
2.2	AS FAMÍLIAS FUNDADORAS	52
2.3	O LABOR E OS DESAFIOS DO COTIDIANO.....	57
2.4	AS INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS E SOCIOCULTURAIS	66
3	QUESTÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS	77
3.1	A NEGOCIAÇÃO DA PESQUISA: O USO DO VÉU.....	79
3.2	A COLETA DE DADOS	85
3.3	A DIÁSPORA PALESTINA FRENTE AOS DESAFIOS TEÓRICOS....	99
4	MIGRAÇÃO E A QUESTÃO PALESTINA: O PROCESSO MIGRATÓRIO PARA O AMAZONAS	120
4.1	MIGRAÇÃO, DIÁSPORA E A QUESTÃO DA PALESTINA.....	145
4.2	OS ÁRABES E PALESTINOS NO AMAZONAS.....	162
4.3	TRAJETÓRIAS MIGRATÓRIAS DOS PALESTINOS: AS REDES ENTRE O BRASIL E A PALESTINA.....	175
5	O HORIZONTE CULTURAL E AS TROCAS SIMBÓLICAS	200
5.1	A ARTE DA NEGOCIAÇÃO: A PALESTINA É ONDE O MIGRANTE ESTIVER	225
5.2	A NAKBA DO POVO PALESTINO	243
5.3	CULTURA, IDENTIDADE E (PLURI)PERTENCIMENTO DA COMUNIDADE	263
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	288
	REFERÊNCIAS	299
	ANEXO A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	316
	ANEXO B – ROTEIRO DE FILMAGEM	317

1 INTRODUÇÃO

In memoriam de
Issa, Ali, Muhammad e Fayez

Contar histórias aciona uma parte de nós que articula o presente com o passado e nos põe em consonância com o que se quer de futuro. Sherazade, lendária rainha persa, narrou os contos de “As mil e uma noites”¹ para não morrer. Contamos histórias para que seus protagonistas continuem existindo, mesmo quando deixam o plano material.

É dessa forma que colocamos, nas engrenagens do vivido, sentimentos, conflitos, territorialidades, temporalidades, bem como expandimos nossa fronteira política, orientados por metodologias e procedimentos, numa inclusão necessária de mundialização em todas as nuances do viver, impregnada no construto imigrante, inspirada em caminhos de descobertas particulares, como quem sobrevive uma noite a mais, e outra, e outra, num resgate de si mesmo em essência, mas que deixa revelar o movimento pluridimensional de uma “destruição-resistência-reconstrução” refletido nas trajetórias dessa Palestina no Amazonas.

Para o desenvolvimento e término do trabalho, foi imprescindível acreditar que fosse possível e que este, inclusive, era digno de execução, já que contemplava, em parte, a caminhada dos fundadores da comunidade palestina, e, por consequência, um fragmento importante da história da cidade de Manaus.

Aqui registro o início de minha caminhada no universo árabe, feita por meio da música e da dança, a partir da matrícula em 2010 na Escola de Dança do Ventre Tradicional e Moderna Casa de Ísis – naquele momento, apenas uma possibilidade de entendimento.

Todavia, quando me deparei com os estudos e precisei pesquisar profundamente a dança do ventre, absorvi ainda mais o gosto pelo viés árabe, e percebi, conforme Salgueiro (2012, p. 43), que, para além de ser uma prática

¹ A primeira tradução direta dos contos da literatura árabe para a língua portuguesa foi feita por D. Pedro II no século XIX. O Imperador exercitava o conhecimento e a aprendizagem da língua árabe através dos seus manuscritos, guardados no Museu Imperial de Petrópolis. De acordo com a matéria, mesmo não tendo passado por nenhuma revisão, a tradução é de boa qualidade, segue o estilo de texto dos originais árabes, e oferece uma leitura tal como é no original, ou seja, o Imperador ignorou por completo a estrutura da língua portuguesa, distinta da língua oriental (SANTOS, 2010).

cultural, a qual reflete seu ambiente social e político, a dança do ventre praticada hoje é tida como milenar e sagrada, sobretudo, é uma linguagem de sobrevivência², um resultado bem-sucedido de uma adaptação longa e dolorosa.

Porém, a oportunidade de aprofundar meus estudos na cultura árabe, ou ao menos em parte dela, nasceu de um acompanhamento efetivo de seis meses entre os anos de 2014 e 2015. Veio, também, da observação direta e involuntária do movimento de parte da comunidade palestina nas lojas da rua Barroso e da rua Saldanha Marinho, no Centro da cidade de Manaus.

Eram senhoras esposas dos lojistas, os senhores lojistas, as jovens recém-chegadas para casar-se, as crianças que circulavam ao retornarem da escola, de modo que, ao estreitar conversas e acompanhar diariamente as histórias de vida e lutas de meus vizinhos, surgiu o desejo de registrar e a oportunidade de entender de que modo ocorria essa migração internacional.

Aguçava minha curiosidade o fato de a senhora Tereza Alakra, dona do prédio da Galeria, brasileira e viúva de árabe, sempre que havia oportunidade de estarmos juntas, contar suas histórias pessoais, de viagens, de convivência com a cultura, da criação dos filhos e do quanto gostava de sentir-se tal como uma “beduína no deserto”.

Já meu vizinho de porta, senhor Salah Ewas, contava sobre sua fé, sobre o casamento, o trabalho ensinado pelo pai desde os 6 anos de idade, o serviço militar, sobre a guerra que é viver sob ameaça constante de ser retirado da própria casa a qualquer momento e como chegou ao Brasil. Já a senhora Raya Rayan falava-me sobre como era antes de abraçar a religião, das músicas árabes, do quanto gostava de ouvir antes de pôr o véu; mostrava-me fotos da casa e da propriedade da família paterna, de seus parentes. Sempre que havia uma festividade na Mesquita, presenteava-me com um doce ou uma prova de seus temperos, pois sabia de minha admiração e curiosidade pela cultura árabe.

Entretanto, naquele momento, não tinha clareza se abraçaria uma pesquisa, mas pensava na importância de realizar o registro de parte dessas histórias a que estava tendo acesso. Contudo, o ápice de minha decisão em buscar a pesquisa com os árabes palestinos foi quando acompanhei a chegada de uma família (pai, mãe e o casal de filhos) somente com a roupa do corpo. E,

² Palavra que vem do latim, *supravivere*, e significa “viver além da expectativa”.

ao perguntar, fiquei sabendo que era comum a comunidade receber “família e primos” que necessitavam.

O mais curioso de tudo isso é que, na ocasião, na busca por dados oficiais, fui até o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), visto que era importante ancorar essas chegadas para moradia na cidade de Manaus para além da situação da comunidade. No entanto, não encontrei nada além de microdados em defasagem do real, ou seja, eles estavam sendo amparados pela própria comunidade, inclusive o trânsito foi pela mão da comunidade, por entenderem-se como parentes.

Todavia, quando perguntava o que era “família” ou a palavra “primo” no entendimento daqueles com os quais eu convivia com mais constância, a resposta ouvida era de que se tratava tanto dos parentes diretos quanto dos que são oriundos da mesma localidade. Na medida em que me explicou e conforme pude acompanhar o caso da família de refugiados, a comunidade organizou-se para o auxílio com rateio do aluguel de um apartamento, onde foram residir nos primeiros meses da chegada a Manaus, até que pudessem arcar com as próprias despesas.

Durante os dias que se seguiram, pude observar e conversar, na ocasião, sobre como essa rede de apoio se formava. No caso, as mulheres cooperavam doando roupas e ensinando o doce mais procurado nos lanches das redondezas do Centro naquele momento, as minitortas de limão, e a outra opção oferecida era os empregos nas respectivas lojas dos primos.

Desse modo, foi observando a chegada daquela família, apenas com a roupa do corpo, sem falar nenhuma palavra em português, na Galeria Rio Negro, de propriedade da senhora Tereza Alakra, que tive vontade de mergulhar em parte na cultura árabe, em especial, na comunidade palestina, que em Manaus, atualmente, é bem expressiva.

Foi assim que passei também a receber o convite para ir à Mesquita, a escutar histórias de famílias e dos acontecimentos que fizeram com que alguns viessem para Manaus. Paulatinamente, as narrativas aumentavam a vontade de realizar o registro do que observava – situação que me levou a decidir pelo tema da tese –, passando a indagar de modo sistemático a todos com quem falava sobre a possibilidade real de uma pesquisa com eles.

Todavia, das pessoas com quem mais conversava na ocasião, todas as vezes em que tocava na possibilidade de pesquisa, obtinha a mesma resposta: “Tinha que pedir a permissão ‘ao Tio’”. E, ao ficar sabendo de quem se tratava, consegui marcar por meio de sua filha, Hamida Yacub, uma conversa com o senhor Issa Ata Mohammed Yacub, então com 72 anos.

No circuito da Galeria Rio Negro, ele me foi indicado como o mais velho do clã, e, por isso, parti em busca da sua autorização para a possível pesquisa no dia 21 de outubro de 2015, pois de sua palavra dependia minha ideia de projeto. Ao encontrá-lo, para minha surpresa, a proposta foi de imediato gentilmente aceita com alegria por parte dele, que, sem muitas delongas, pediu que eu gravasse o que ele iria me relatar.

Foi a partir desse relato que esbocei a ideia inicial do então projeto, discutindo-o posteriormente com o orientador. A princípio, pensou-se em trabalhar com a genealogia do senhor Issa Yacub. Todavia, seu encaminhamento para o sobrinho “de sangue” – conforme ele mesmo ressaltou, explicado em razão de sua saúde debilitada – sugeria a possibilidade de trabalhar com a geração que já nasceu em Manaus e/ou, ainda, com aqueles que chegaram a partir da família já estabelecida na cidade, vindos em busca de trabalho.

A partir de reuniões com os representantes da comunidade, chegamos (eu e os interlocutores) à oportuna decisão de trabalhar com os migrantes da primeira geração, formada pelos que chegaram ao Brasil, em especial a Manaus, na década de 1960, visto que, naquele momento, segundo o senhor Issa, era importante fazer os relatos dos que ainda estavam vivos.

Logo, entre a primeira geração e os seus filhos (segunda geração), que migraram ainda crianças ou que nasceram no Brasil e vivem em Manaus, bem como os que chegam atualmente a essa capital e ainda vêm pela motivação de trabalho ou de parentes já moradores da cidade, seria possível reconstruir o processo de reconhecimento étnico para sistematizar as atividades que conduziram à realização de uma continuidade da comunidade nessa cidade, enquanto palestinos e árabes, bem como explorar as considerações sobre o seu processo de construção identitária e, possivelmente, seu parentesco.

Ademais, importou também verificar as relações sociais em termos de Amazônia que engendraram a composição do espaço geográfico, uma vez que

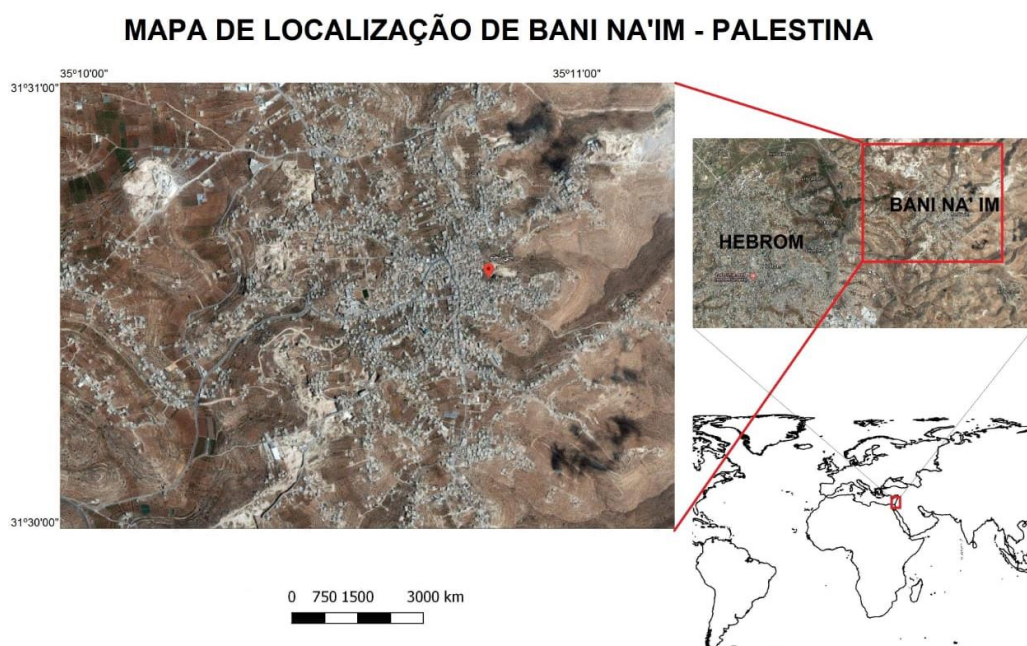
há trabalhos de relevância de autores regionais, arrolados neste estudo, que reportam a história e a contribuição dos libaneses com a mesma imagem idealizada. Esta, em geral, é retratada inclusive em alguns romances, apresentando o migrante como aquele que veio com uma mala, no final do século XIX, trabalhou duro como comerciante/vendedor – regionalmente conhecido como regatão e/ou mascate – e apresenta uma ascensão econômica e social.

Ainda que o enfoque do trabalho seja a questão cultural, foi preciso assinalar o papel da religião, pois a Mesquita se encontra no centro da cidade de Manaus e desempenha o importante papel de aglutinar a comunidade muçulmana, nesse caso, em sua maioria árabe.

Assim, decidi em comum acordo com o orientador e com os representantes da comunidade que a pesquisa seria realizada junto aos mais velhos imigrantes palestinos em Manaus. Nesse momento, deparei-me com as questões teóricas que de fato poderiam ser o cerne de meu trabalho, uma vez que a própria indicação do grupo demandava uma abordagem, cujas categorias de análise fossem capazes de dar conta da realidade sociocultural específica, da qual os interlocutores eram provenientes, no caso, a cidade de Bani Na'im, na Palestina (**ver imagem 1**).

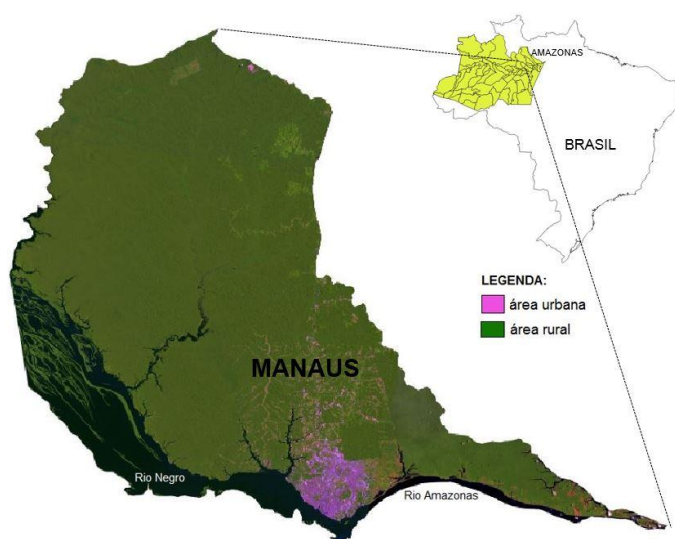
Esses imigrantes passaram a viver em Manaus, no Brasil (**ver imagem 2**), num contexto ocidental, construindo suas identidades, em grande medida, a partir da intersecção de suas lembranças passadas, dos anseios que tinham e das relações estabelecidas dentro e fora de seu grupo.

Imagem 1 – Localização de Bani Na'im na Palestina



Elaborador: Souza, 2021

Imagem 2 – Localização da cidade de Manaus



Elaborador: Souza, 2018

Conforme a trajetória dos imigrantes palestinos de caráter fortemente geopolítico se mostrou, foi possível verificar que esta independe de intermediários, como os chamados “coiotes”. Porém, desvela a divergência entre os mapas mentais dos que pensam em emigrar e os mapas geográficos de base cartesiana, uma vez que a cartografia cartesiana representa a involução dos territórios palestinos na origem.

Isso revela que a ideia de rede com nexos transescalar, dos desafios cotidianos no ir e vir entre escalas geográficas, do local ao transnacional, perpassa e aprofunda o pensar, numa impossibilidade de um retorno (retornar para onde?). Simultaneamente, essa cartografia, que também é social, se refere a uma Palestina que não está nas representações cartográficas, porque “os palestinos estão no mundo”, conforme afirmou um interlocutor e coautor desta tese. Logo, a Palestina da atualidade é aquela onde estão os palestinos. De modo que o retorno segue sempre no horizonte, conforme aponta Sayad (2000), sendo postergado por distintas razões, incluindo a formação das famílias.

Todavia, ressalta-se o caráter histórico e social dos árabes palestinos em Manaus, o que me fez optar por permanecer com as categorias norteadoras do estudo a respeito do universo do imigrante, tal como inicialmente apontado no projeto de pesquisa. A meu ver, importava saber como os palestinos se autoidentificavam, como percebiam suas trajetórias, também como enxergavam o entorno.

Nesse sentido, inicialmente tive o intuito de buscar o apoio teórico em temas como migração, cultura, identidade e memória, que se confirmaram importantes no diálogo teórico. Entretanto, no decorrer do caminho, durante o campo, fui levada para a questão central em que são engajados, a política, e para a incansável busca de reivindicar o reconhecimento, bem como reafirmar a identidade política da Palestina como Estado-Nação. Isso inevitavelmente me levou aos temas da *Nakba* e da diáspora palestina.

Assim sendo, a narrativa reconstruiu o cotidiano dos interlocutores na comunidade, demonstrando o modo como o fator etnicidade foi ressignificado na cidade de Manaus.

Contudo, tal questão deve ser analisada a partir da interconexão com outras dimensões da migração palestina, como o que nos leva à *Nakba* palestina e à questão política, que se tornou o foco em Manaus. Isso porque tudo passou a estar conectado com a militância política pró-Palestina, até mesmo a valorização do “*ethos*” do trabalho e a centralidade das redes familiares como elementos fundantes da comunidade passam a estar em segundo plano. No entanto, constato agora que tal situação foi responsável por propiciar o engajamento e o consentimento deles na busca pelo reconhecimento enquanto grupo étnico numa situação diaspórica.

A partir dessas questões norteadoras, a pesquisa foi construída, buscando pontuar a forma como o sujeito se coloca perante o mundo, isto é, de que modo pode-se compreender o indivíduo e os caminhos que o migrante escolheu para manter a sua condição humana, pois há indivíduos que não podem esconder a sua origem, porque seu rosto é um “fato social total”, como no caso dos árabes (ZANINI, 2017).

Cabe assinalar a minha não descendência em relação ao grupo. Isso, durante o percurso da pesquisa, me fez pensar na importância de se apontar o gênero, enquanto categoria historicamente estruturada, por tratar-se de uma comunidade na qual os referenciais são masculinos e cujo representante é Mamoun Imwas. Porém, sua liderança tem como vice-representante Muna Hajoj, que aparece enquanto voz feminina na comunidade e desempenhou, junto a esta pesquisa, importante papel de mediação, tradução e interlocução, ao explicar o significado de expressões ou palavras durante as falas, tanto a mim em português quanto aos senhores, em árabe, todas as vezes em que estive presente.

Destaco, também, e por isso mesmo, a minha inserção oficial no grupo por meio da Mesquita, o que me fez praticamente passar pelo rito de iniciação. Ainda que o pedido tenha sido feito apenas para as vestimentas, foi preciso aprender algumas formas de etiqueta comuns nas relações sociais do grupo, principalmente em relação à Mesquita, tal como o vestir-se e o portar-se naquele espaço religioso.

Ademais, foi importante verificar a reflexão acerca das relações socioeconômicas em termos de Amazônia, que engendraram a composição do espaço geográfico no momento da chegada dos interlocutores na região. Manaus atualmente é tida como uma grande cidade³, marcada por sua diversidade étnica e cultural, dispondo de mecanismos diversos de comunicação. Esse fato favorece a preservação de vínculos do migrante com seu país de origem, realidade que, com certeza, difere da ocasião em que as primeiras famílias se estabeleceram enquanto comunidade, pois as dificuldades em manter contato com os que ficaram na terra natal eram maiores.

³ De acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2020), Manaus possui uma população estimada de 2.219.580 de pessoas, numa área territorial de 11.401,092 km².

Por certo, a participação dos interlocutores nas relações socioeconômicas regionais operou em parte do constructo das políticas econômicas que se voltaram para a região Norte, em especial para a cidade de Manaus, tanto no passado quanto no presente. Também nos planos que possivelmente traçam para o futuro, quando decidem por candidaturas à eleição para a prefeitura da cidade.

Com base nisso, explorei as possibilidades da prática etnográfica no urbano, tal como sugerido por Magnani (2002), tendo por base *insights* que reorganizei por meio de dados percebidos como fragmentos, indícios soltos, informações dispersas, mas que apontaram para o “concreto vivido”. Assim, propus o resgate de um olhar de perto e de dentro capaz de identificar, descrever e refletir sobre aspectos excluídos da perspectiva de enfoques classificados pelo autor, para efeito de contraste, como de fora e de longe.

Cabe assinalar que lamento a impossibilidade de estudo e observação da mobilidade a partir do lugar de origem dos migrantes, o que ocasionaria uma relação destes com o lugar de destino, a partir do meu ponto de vista. No entanto, ressalto também que, no decorrer da pesquisa, fomos obrigados ao período de total isolamento ocasionado pela pandemia da covid-19. Realidade que ainda nos cerca, que me levou a um distanciamento, mas que permitiu maturar as informações colhidas durante todo o campo e me ajudou a obter a noção do conjunto.

Assim, combinei as escalas de análise e de ação, buscando não abdicar de nenhuma, seja por constrangimento epistemológico, metodológico, ou ainda por indução ideológica, já que todos os níveis de análise importam e permitem o registro de certos aspectos da realidade, levando a enxergar pontos distintos.

Portanto, integrei o “olhar de perto” – que exige “estar dentro”, e implica ser um *insider* ou quase *insider* – com o “olhar de longe” – que permite e exige “colocar-se de fora” e à distância, não como uma “visão de sobrevoo”⁴ arrogante – mas imergindo no mundo da vida, ressignificando os grupos, as relações e os espaços sociais (SOUZA, 2011).

⁴ O autor faz referência à expressão “pensamento de sobrevoo” (*pensée de survol*), com a qual o filósofo Merleau-Ponty (2004) critica a pretensão da ciência moderna em realizar análises “do alto” e “à distância”, buscando um saber a um só tempo desenraizado e onisciente.

Por fim, tal como fez Oliveira (2000), ao invés de centrar a análise na perspectiva separada de cada agente, busquei adotar a direção de explicitar as “comunidades de comunicação” imbricadas na “fusão de horizontes” que atuam no interior de cada narrativa⁵. Assim, construí o mosaico das relações que de algum modo atingem os fatores ordenadores e apreendem as determinações sociais, operando numa situação ou num evento e, nesse caso, a partir da engrenagem mais ampla da migração internacional para o Estado do Amazonas.

Destaco que auferi valor ao esforço de fala dos interlocutores, mantendo os seus relatos tais quais eles disseram em português, sem correção. Esse aporte não tem o intuito caricatural, mas, antes, visa aguçar e fortalecer o olhar sensível ao universo em imersão, o qual, para além de hábitos trazidos do oriente, incorporados na rotina doméstica amazônica, se reflete no esforço contínuo de comunicar-se, dividindo-se entre a língua portuguesa e outras línguas do viver ocidental, como o inglês, o francês e o espanhol, com a língua-mãe, o árabe.

Acredito ser importante advertir também que o tema da migração tem um caráter interdisciplinar, passível de várias leituras teóricas, inclusive nessa perspectiva, uma vez que a migração pode ser considerada um “fato social total”, como sugere Sayad (1998). No entanto, a questão norteadora desta tese é antropológica. Saliento que, no entender de meus interlocutores, a situação política da *Nakba* palestina trata-se de uma limpeza étnica. Contudo, reconheço que se trata de um tema complexo, para o qual é necessário o vislumbrar de várias questões.

Nesse sentido, o item 2, intitulado “Palestinos em Manaus – AM”, discorre sobre os dados coletados em campo, resgatando o modo como ocorreu a negociação e a realização da interlocução, os números disponibilizados pelos documentos oficiais, o trabalho realizado anteriormente, no ano de 2015, e disponibiliza o quantitativo da comunidade, o que chamei de censo apenas para fins didáticos. O quantitativo da comunidade foi solicitado pela Embaixada Palestina no Brasil, como forma de visibilizar, e foi construído a partir do esforço de todos.

⁵ O autor cita sua dupla natureza, enquanto ideia reguladora e como comunidade real na abordagem adotada (OLIVEIRA, 1998).

A seção apresenta também as trajetórias individuais de cada interlocutor, a partir da cronologia feita por eles sobre quem chegou primeiro, como veio para o Brasil, até Manaus, como chegou, também como foi possível organizar o viver a partir das redes familiares e do trabalho conquistado.

Vinculando os sobrenomes, foi possível desenhar a genealogia das duas famílias, demarcando como EGO, aquele que foi apontado como o mais importante aos olhos do(s) respectivo(s) irmão(s). Além disso, discorre sobre o trabalho, por exemplo, a venda como mascate, posteriormente como lojistas no comércio do centro da cidade, e como cada um decidiu seguir após obter melhoria socioeconômica.

Por fim, esse capítulo apresenta a Mesquita, a forma como esta foi idealizada e sua obra executada pela comunidade, discorrendo sobre as principais características da religião muçulmana, que foram apontadas pelos interlocutores.

A seção 3 é dedicada às questões teórico-metodológicas, apresentando a construção do trabalho a partir dos instrumentos elencados para a coleta dos dados, bem como os trabalhos que indicaram técnicas específicas de observação. Segue descrevendo o modo como se deu a negociação do estudo, a partir do véu que usei para adentrar na Mesquita, bem como as diversas possibilidades de leitura para além da religião.

Aqui discorro sobre os sentidos e os sentimentos que, involuntariamente, foram acionados no primeiro contato com a Mesquita, esmiuçando as experiências que foram acompanhadas e apresentando categorias essenciais durante a caminhada metodológica, por serem significativas para a análise.

O item 4, nomeado “Migração e a Questão Palestina: o processo migratório para o Amazonas”, vai tratar dos motivos que levam os palestinos a vincularem o termo diáspora às questões vivenciadas a partir do que ficou conhecido como “Questão Palestina”.

Esse capítulo também vai expor uma solicitação feita na banca de qualificação, acatada por mim e pelo orientador da pesquisa, que foi a construção de uma linha de tempo que explicasse como ocorreu a organização e posterior fragmentação territorial no Oriente Médio. Serão descritos os processos históricos desde o Império Otomano, passando pelas rupturas políticas e partilhas territoriais, cujo desfecho após a Primeira Guerra Mundial,

para a Palestina, impediu sua independência, bem como o seu não reconhecimento como Estado-Nação, e parte de seu território utilizado para fundar o Estado de Israel, a partir do movimento sionista junto aos ingleses.

Ainda nesse item, demonstro a presença árabe no Amazonas e, dito por eles, a diáspora do povo palestino, a partir do contexto de integração da migração árabe para a Amazônia iniciada pelos libaneses. Esta foi vinculada ao universo do trabalho no comércio e potencializada a partir de decisões políticas e econômicas regionais que desencadearam a criação da Zona Franca de Manaus. Finalmente, o capítulo retrata as trajetórias dos interlocutores e suas redes de apoio entre o Brasil e a Palestina, discorrendo a respeito de seus modos de vida e do papel da família na organização social, institucional e comunitária, dando ênfase ao traço cultural e ao sucesso que obtiveram.

Por fim, a seção 5, intitulada “O Horizonte Cultural e as Trocas Simbólicas”, retrata o cotidiano migrante relacionado ao mundo do trabalho, revelando o que julgam como sucesso a partir da negociação constante com seus compatriotas. São apresentados alguns trabalhos que indicam a influência cultural árabe no mundo das artes em geral, na arquitetura e na culinária, dando ênfase para a contribuição da comunidade árabe palestina na cidade, incluindo seu posicionamento político em relação à *Nakba* Palestina junto à Embaixada no Brasil.

Finalmente, sinalizo que a comunidade segue se reorganizando, por conta da perda de parte de suas referências durante o pico da covid-19. Saliento, inclusive, com profundo sentimento de gratidão, a intenção de organização dos depoimentos em roteiros, para seguir o trabalho com o documentário solicitado por Mamoun⁶, o que me permite continuar o vínculo de trabalho junto à comunidade. Isso porque os depoimentos dos interlocutores, tanto os filmados quanto o que foi gravado no celular, permitiram o desenvolvimento deste trabalho, cujos dados, de caráter inédito, farão parte do acervo da comunidade.

⁶ Ver Anexo B – Roteiro de Filmagem “Palestinos em Manaus: cultura e identidade através da primeira geração”.

2 PALESTINOS EM MANAUS – AM

De acordo com os depoimentos de Ali, Issa e Muhammad, eles foram três dos quatro primeiros palestinos da comunidade em Manaus. Todos, em suas memórias, se reportaram especificamente à década de 1960, importante para a decisão do viver em Manaus, capital do Estado do Amazonas, em virtude do papel histórico das políticas públicas voltadas à região Norte.

Eles identificaram as possibilidades de mudanças na organização que se mostrava e que, posteriormente, se consolidou como um caminho de sucesso em seus negócios. Todos relataram que essa fixação na cidade, para o início da comunidade, se deu em decorrência dos ajustes econômicos regionais, o que se apresentou como primordial para a permanência em Manaus, pois perceberam a organização da sociedade circundante e, a partir disso, puderam também se organizar e planejar seus respectivos anseios de vida.

Por isso mesmo, na medida em que se desencadeavam as relações no/do campo, inclusive em relação aos conceitos-chaves que seriam reforçados e posteriormente integraram a discussão ao longo de minhas interações nas teorias migratórias e antropológicas, permitiu-se o mosaico da coleta e análise das narrativas, unidas através de fatos históricos que marcaram os envolvidos e influenciaram em sua decisão tanto do partir de sua terra natal quanto do ficar na cidade escolhida para viver.

E, embora, toda narrativa seja uma construção, quando narramos histórias, além da magia do viver que perpassa o que é dito, nota-se que há em quem conta uma inevitável (des)construção, que é inerente e interessante não por ser fidedigna, mas porque também povoa o imaginário de interlocução, sobretudo a respeito desse cotidiano criado, que, para muitos, necessitará de um recomeço. Das entrevistas realizadas, foi possível avistar e descrever algumas faces da comunidade palestina, ao passo que outras permaneceram silenciadas.

Assim, o objetivo deste capítulo é traçar os dados conquistados ao longo da caminhada, os desafios encontrados, a construção do objeto de pesquisa, para enfim apresentar quem são os palestinos em Manaus.

A princípio, pensei em trabalhar com a genealogia do senhor Issa Yacub, na ocasião, apontado por alguns como o mais velho do clã. Ele me recebeu em

sua residência e, de imediato, pediu para que eu gravasse no celular o que ele iria me relatar. Logo iniciou sua fala sobre o que pensava ser importante para o trabalho, também descreveu possíveis nomes de pessoas, citando inclusive algumas que eu já conhecia, afirmando que elas poderiam auxiliar na construção da pesquisa:

É, filha, basta um instante em frente aos noticiários de televisão para sabermos que a imigração é a política mundial da atualidade. O maior desejo do que sai da sua terra é vencer e vencer! Então, se parte em busca de uma vida melhor... Então, oh! Você escolheu a imigração. Primeiro a gente pergunta: por que essa imigração está acontecendo? São guerras, situação financeira, econômica. E essa preenche vários itens, leva muita coisa... E também para procurar uma vida melhor! Fome... Tá entendendo? Bom... Os dois motivos mais importantes da imigração seriam esses que te dei, e tem mais um que se chama ditaduras, tá me entendendo? Então você, revolucionária, você gosta da liberdade, aí você vai tentar combater, mas se você não tem armas pra combater, então você... Poxa... Sai pra não ser perseguido. (ISSA YACUB, 21 out. 2015, informação verbal para esta pesquisa).

Ao me apresentar, discorri sobre minha história acadêmica e meu interesse em registrar a comunidade árabe palestina, o que na ocasião ainda se tratava de uma ideia, pois iria prestar o concurso de seleção para a vaga de doutoramento e havia a preocupação com o fato de ser mulher e de não ser da religião, o que poderia ser um entrave para o desenvolvimento da pesquisa.

No entanto, diante do que foi exposto e da possibilidade da realização do trabalho, ele esboçou alegria e garantiu que eu estaria amparada para registrar parte desse viver em Manaus, apenas com uma ressalva: a de usar uma roupa que cobrisse os braços e as pernas, juntamente com o uso do véu⁷, todas as vezes em que fosse à Mesquita, não como uma exigência, mas como respeito diante da fé por eles professada, ao que ele completa:

Nós ficamos felizes com isso, porque nos deixa um esforço que você tá fazendo para conseguir sobre uma identidade que quase todo o mundo quer apagar, que é a identidade palestina. Porque sabe... estamos numa luta desigual, uma pedra concretante, uma baladeira contra um canhão. Mas assim mesmo não deixamos que nossa casa caia... Enfrentamos tudo e faremos tudo para conseguirmos a libertação da Palestina. Estamos pedindo nossas fronteiras fincadas pela ONU, aonde eles demarcaram nosso país, proclamar nosso Estado, erguer nossa bandeira em nossos territórios e ter minha identidade, que hoje não tenho. Eu não tenho! Não tenho passaporte, não tenho carteira de identidade palestina, só tenho o registro de nascimento, que, fora da minha terra, não é reconhecido. E tudo o que nós queremos é isso. Porque a Palestina é ocupada militarmente, é o

⁷ No caso, optei em ir de *abaya* (vestido longo) e *hijab* (véu), a tradicional roupa feminina do Islã.

único país do mundo que ainda sofre ocupação militar, é a Palestina. Dizem que os judeus viveram o massacre na Alemanha na era do nazismo, que mataram seis milhões! E no mundo todo, àquela época, não tinha seis milhões de judeus, tá? E se aconteceu a desgraça de vocês lá, no coração da Europa, na Alemanha, por que eu, palestino, que moro na Ásia, eu ter que pagar o pato, ter que pagar a fatura, ter que pagar a desgraça de vocês? Sofreram?! Vocês falaram que sofreram... É bom sofrer? E por que eu ter que sofrer por eles? Se eles não são bem-vindos. E a Alemanha? Que fez a desgraça não somente com eles, mas com todos os países que ela entrou... Os palestinos que têm que pagar a fatura dessa matança? Todo o mundo chora lágrimas do holocausto, e não sei se aconteceu, se houve esse holocausto ou foi fabricado por Hollywood. Pega esses judeus que estão lá na Palestina e coloca na Alemanha, nesses países da Europa que é um “mundo bom”, nenhum deles quer... E não se preocupe, porque você já passou nessa seleção! É do nosso interesse que seja feito. (ISSA YACUB, 21 out. 2015, informação verbal para esta pesquisa).

Todavia, em razão de sua saúde debilitada, Issa me encaminhou ao seu sobrinho de sangue, Hassan Ihmud, o primo de Hamida (sua filha), sugerindo a possibilidade de trabalhar com a geração que já nasceu em Manaus e/ou, ainda, aqueles que chegam a partir da família já estabelecida na cidade, por conta da facilidade em conseguir material para o trabalho. Ele justificou que seria melhor trabalhar com os jovens, porque ele era da moda antiga, e em sua cabeça só havia a antiga religião. Em contato com os mais jovens, eu teria outras perspectivas, uma nova forma de abordagem desse conhecimento, salientando, inclusive, que Hassan era um dos diretores da Mesquita.

O nome de Mamoun Imwas também foi indicado por ele, por ser primo de Hamida. Nesse momento, perguntei se era primo de afinidade, e ele me respondeu que Mamoun era primo de primeiro grau, filho de sua irmã de sangue, e Hassan, de segundo grau. “E nós dois (ele e eu)”, continua dizendo, “somos primos de Jesus Cristo também”.

Todavia, após a oportunidade de estar na Mesquita, fui procurada por Hamida, porque surgiu a possibilidade e o interesse da comunidade em fazer o registro dos mais velhos, principalmente pelo fato de eles terem dado início à comunidade em Manaus e ainda estarem vivos.

E foi assim que decidi pelos migrantes da primeira geração, formada por quem veio na década de 1960, conforme solicitou o atual representante da comunidade, Mamoun Imwas, com quem passei a me comunicar. Foi ele quem, a partir daquele momento, juntamente com Muna Hajoj, tornou possível a realização do campo deste trabalho.

A orientação de ambos permitiu a interlocução e, de certa forma, eles me guiaram pelos caminhos que foram possíveis. Como contrapartida, na contramão da pesquisa, a negociação se tornou realidade pelo interesse que a pesquisa representou também ao grupo, o pedido da contradádiva, na medida em que perceberam e ensejaram o engajamento da pesquisadora na causa palestina. Nesse sentido, criou-se a possibilidade de o imagético acadêmico gerar reflexão e ideação no construto de argumentos filosóficos e culturais capazes de embasar futuros projetos políticos da comunidade, incluindo a publicação posterior desta tese.

É importante dizer que houve o pedido de um documentário e um livro sobre a comunidade, trabalho a ser feito posteriormente, e tudo mais que possa ser efetivamente uma voz na luta pela independência da Palestina como Estado-Nação. Para as lideranças, a memória, os valores e as ideias da primeira geração representam a própria história em *Nakba*⁸ da diáspora palestina, e esse é o discurso de todos. Por isso mesmo, imprescindível se tornava realizar o registro.

Em geral, na comunidade, há a primeira geração e os seus filhos (segunda geração), que migraram ainda crianças ou que nasceram no Brasil e vivem em Manaus, juntamente com os que chegaram posteriormente, até os dias de hoje, pela motivação de trabalho, a partir do apoio dos parentes já residentes na cidade. Há também a terceira geração, brasileira/amazonense, a qual, durante o levantamento da comunidade, foi possível conhecer e estar próxima, embora não fosse esse o foco do trabalho.

Assim, foi preciso sistematizar os processos que conduzem à realização de uma continuidade entre a comunidade, enquanto árabes/brasileiros numa identidade generalizante, também como, especificamente, palestinos explorando a construção identitária a partir de suas redes familiares. Isso porque os interlocutores algumas vezes se identificavam apenas pelo termo generalizante árabe⁹.

⁸ Palavra árabe cujo significado é catástrofe ou desastre. A *Nakba* diz respeito ao êxodo dos palestinos, expulsos ou forçados a fugirem de suas casas e aldeias sob o ataque de milícias sionistas para estabelecer o Estado Judeu em 1948.

⁹ Árabe provém da palavra *'arab* (com que é a letra *'ayn*) que designava antigamente os habitantes do norte da Península Arábica. Segundo Aguadé (1995 *apud* ESPÍNOLA, 2005, p. 2), o significado originário da palavra *'arab* não está de todo clara: mas a voz significa em árabe

Saliento que todos professam a religião islâmica¹⁰ e são residentes em Manaus. E, ainda que tenha tido contato com muçulmanos de outras nacionalidades, para efeito deste trabalho, priorizo o grupo árabe formado por palestinos (ou de descendência palestina ou ainda os que se identificam como tal, nascidos na Jordânia).

Destaco também que minha relação no campo, ao mesmo tempo em que foi marcada pela abertura feita inicialmente por Issa Yacub, mesmo após seu falecimento, em 7 de dezembro de 2016, houve o interesse da família Yacub em escrever e registrar a memória da primeira geração.

O levantamento quantitativo realizado na comunidade, que vou chamar de censo, apenas para efeito didático de construção, foi solicitado pela Embaixada Palestina para ser utilizado em reuniões nacionais. De acordo com Mamoun Imwas, todas as comunidades do Brasil apresentaram, num esforço em demonstrar através de números, a diáspora do povo palestino.

Foi sob o auxílio constante de Hamida Yacub que recebi a dádiva: os dados inéditos construídos junto à comunidade sob a coordenação de Mamoun. Primeiro foi pedido às famílias que colocassem em diagramas os seus respectivos nomes e sobrenomes, que fui ajustando em genealogias distintas numa planilha de *Excel*.

Posteriormente a isso, ocorreram duas reuniões parciais na residência de Hamida. E, com o auxílio de Muna, pude verificar e corrigir eventual erro na construção dos nomes na planilha, previamente organizada com as genealogias das famílias encaminhadas por eles via *e-mail* e aplicativo do *WhatsApp*. Essas listas continham desde o nome dos patriarcas, das esposas, dos filhos(as) e seus respectivos cônjuges, dos netos(as) e bisnetos(as), entre outros parentes, como primos e sobrinhos, considerando o nível de consanguinidade alinhado à nacionalidade palestina.

“ser árabe” e “falar com fluência em árabe”. Então, tradicionalmente os árabes têm usado a voz ‘*arab*’ com dois significados fundamentais: o árabe relacionado com a língua e a cultura árabe e beduíno em contraposição ao sedentário, ainda que tanto beduínos como sedentários falem árabe.

¹⁰ A palavra “Islam” é derivada da palavra árabe “*aslama*” que significa “paz” e “submissão”. A essência do Islam é que se deve reconhecer o Criador e submeter-se à sua orientação que leva a paz e a realização neste mundo e no próximo. Os muçulmanos acreditam que a orientação divina foi enviada a todos os povos na terra em um momento ou outro, àqueles que aceitaram a orientação de Deus através dos profetas e revelações que foram enviadas aos muçulmanos em sua época. (WAMY AMÉRICA LATINA, 2016?).

Isso feito, avancei para o terceiro encontro na residência de Aiman, no qual o orientador da pesquisa esteve presente e comigo acompanhou a organização e a checagem dos dados, feitas por todos que se dispuseram a comparecer ao convite de Mamoun, em sua maioria homens.

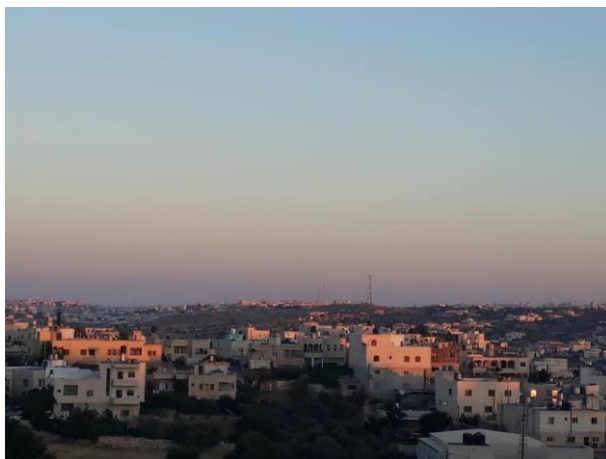
Passamos nome a nome, e os presentes confrontaram as informações, opinando a respeito de quem já havia efetivamente ido morar em outra cidade, ou que já havia se separado do cônjuge, chegando ao quantitativo que se acredita mais próximo do real.

Portanto, a construção dos dados é fruto da participação plena de parcela da comunidade imigrante, sendo balizada por meio do registro inicial do mediador, Issa Yacub (*in memoriam*), que na época (2015) autorizou a pesquisa, e sem o qual não teria acessado a comunidade. Também tive o apoio de sua filha Hamida, de Mamoun, seu sobrinho direto, com quem ocorreu o maior contato durante o desenvolvimento do trabalho, bem como de Muna, que acompanhou as visitas e exerceu a importante função de tradutora, tanto a mim quanto aos tios.

É possível dizer que esteve presente, de modo subliminar, o “contradiscurso” daquilo que poderia ou não ser falado do cotidiano, pois, em diversos momentos, falavam entre si em árabe e somente depois respondiam em português. Isso me impedia de entender pela falta de compreensão da língua, mas deixava margem de entendimento a partir do contexto e pela interpretação da linguagem corporal.

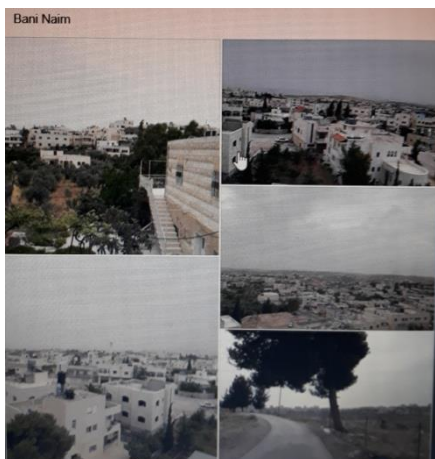
Os dados revelam uma comunidade que teve início a partir de dois troncos familiares: os Yacub e os Tarayra, que na década de 1960 escolheram a cidade de Manaus como morada. As narrativas demonstram a opção pela inserção num novo contexto de vida que, ao longo das trajetórias, apresentou um forte vínculo com a terra natal, Bani Na'im, na Palestina (**ver imagens 3 e 4**), de onde efetivamente os aqui descritos são provenientes e para onde, sempre que puderam e podem, retornam para passar férias.

Imagem 3 – Bani Na'im na Palestina



Fonte: Arquivo de Hamida Yacub (16 jun. 2018)

Imagem 4 – Bani Na'im na Palestina



Fonte: Arquivo de Hamida Yacub (22 jun. 2019)

2.1 A COMUNIDADE EM NÚMEROS

São palestinos todos os que viveram na Palestina antes de 1947, sejam eles árabes ou judeus. Reconhecem-se como palestinos todos os que têm ascendência paterna, incluindo os filhos palestinos pela linha paterna e os que vivem no êxodo. Também se confere àqueles que vivem como refugiados o direito de retorno, ou seja, operam através do mesmo modelo de Estado-Nação moderno, por meio do qual Israel fundamentou as exclusões dos ocupantes dos territórios palestinos incorporados aos judeus, nascidos na diáspora como cidadãos de Israel (JARDIM, 2000).

Jardim (2000, p. 101) ainda cita a “diáspora”, que localiza os palestinos evadidos em sua maioria nos países árabes (Jordânia, Líbano, Síria e Kuwait) e na América Latina, onde a migração árabe é identificada por fluxos e quantificada em base confessional. Em geral, é uma classificação pouco precisa, mas que ajuda a identificar *a priori* os palestinos no meio dos árabes muçulmanos. Segundo a autora, o mapeamento de muçulmanos no Brasil feito por Delval (1992) foi baseado nos dados da Liga dos Estados Árabes do Brasil e por suas respectivas embaixadas, estimando que entre os árabes que vivem no país, 55% são libaneses, 45% sírios e 10% palestinos. O levantamento demográfico dos muçulmanos foi realizado através das Mesquitas, não incluindo os clubes que mantêm as salas de oração no Chuí.

Durante o levantamento dos dados populacionais, encontrei os dados demográficos do IBGE referentes ao Volume de Migração (resultados da amostra) de número 4 – Amazonas, nos quais há duas tabelas: a Tabela 3.1 – População residente por nacionalidade e sexo segundo a situação do domicílio e os grupos de idade e a Tabela 3.4 – Naturalizados brasileiros e estrangeiros, por grupos de anos em que fixaram residência no país, segundo o sexo e os grupos de idade. Todavia, devido à defasagem dos dados, preferi não os utilizar, pois dizem respeito ao censo demográfico de 1991.

Algo surpreendente foi encontrar os dados referentes aos anos de 2000 a 2016, fornecidos pelo OBMigra¹¹, mesmo que estes não revelem de fato a quantidade de migrantes que há em Manaus. Essa situação pode ser explicada pela própria dinâmica da migração, já que muitos podem entrar no país por meio das fronteiras-irmãs com outros países, como no caso de Letícia (Colômbia) e Tabatinga (Brasil), alcançando depois a cidade de Manaus, entrando sem o devido controle.

Outra situação que também ocasiona a imprecisão dos dados pode ser explicada por conta do trabalho, uma vez que tradicionalmente são autônomos, e não necessitam da carteira de trabalho, fato que possivelmente não os faz entrar na contagem estatística do Ministério do Trabalho.

¹¹ Os dados referentes à cidade de Manaus foram retirados do site OBMigra e separados a partir da reunião dos microdados dos que se apresentaram como nascidos e/ou vindos da Palestina (BRASIL, 2016).

Ainda assim, destaco que estão disponíveis os microdados do OBMigra¹², e estes apontam que, entre os anos de 2000 e 2016, apenas 42 pessoas residiam em Manaus, após darem entrada no país, ainda que por outra Unidade Federativa (UF). Nos anos de 2001, 2004, 2005, 2006, 2010 e 2012, somente uma pessoa aparece por ano. Em 2009, aparecem seis pessoas. No ano de 2011, há o registro de oito pessoas. Em 2013, apenas duas pessoas. Já 2014 é o ano que possui mais registros de entrada de palestinos residentes em Manaus, contando dez pessoas. Os anos de 2015 e 2016 contam com o registro de cinco pessoas em cada.

Não há ocorrências de entradas e residentes na cidade de Manaus nos anos de 2000, 2002, 2003, 2007, 2008. Isso pode demonstrar a falta de consistência dos dados, que invariavelmente se encontram com informações incompletas. Todavia, de todos os nomes que encontramos na relação do OBMigra, foi possível entrar em contato apenas com uma pessoa, Bahaa.

Ressalto que foi Bahaa quem me recebeu a primeira vez em que estive na Mesquita. Ao encontrar seu nome na relação do OBMigra, entramos em contato e fomos até ele através de Aied Gringo, responsável pelo trabalho com os refugiados na comunidade (**ver imagem 5**).

Imagem 5 – Na Mesquita, em sentido horário, depois de mim: Aied Gringo, Bahaa e Prof. Dr. Sidney, orientador da pesquisa



Fonte: Elaborada pela pesquisadora (31 ago. 2018)

¹² Cf. BRASIL, 2016.

Bahaa nos recebeu de pronto, conversou conosco o tempo que foi preciso e respondeu todos os questionamentos referentes à sua entrada no Brasil como refugiado. Afirmou ser palestino nascido na Síria, mesmo vindo amparado sob a égide de refúgio, e que, ao chegar a Manaus, se casou com uma brasileira, com quem tem um filho, mas alegou diferenças irreconciliáveis, questão que culminou, segundo ele, na separação do casal.

Na ocasião, meu orientador também buscava confrontar os nomes de refugiados árabes em Manaus, em razão de uma pesquisa em andamento a respeito do perfil socioeconômico de refugiados no Brasil. Por isso, ele esteve comigo na Mesquita no dia em que marcamos com Aied Gringo para conversar com Bahaa. Aqui destaco a sua presença em momentos importantes, principalmente na Mesquita. Nesse dia, após a conversa com Bahaa, Gringo nos levou para a área de oração da Mesquita, disse que o Sheik viria nos receber, mas sinalizou que eu poderia cumprimentar apenas com a cabeça, mas não lhe dirigir a palavra.

De fato, o Sheik nos cumprimentou com o gesto corporal e passou a falar em inglês com Gringo e com quem estava próximo. Entre eles, estava o professor, que também respondeu em inglês, explicando-lhe que se tratava de uma pesquisa acadêmica, para a qual houve a permissão para estarmos ali, por parte de um membro da comunidade, e que eu era sua aluna, orientanda da universidade. Observei o modo como o Sheik se surpreendeu, talvez esperasse que não compreendêssemos o que ele dizia, mas de imediato ele se dirigiu ao professor, dizendo que poderíamos permanecer e estendeu a mim as boas-vindas, sempre se dirigindo ao professor.

Antes de prosseguir, sinalizo que há uma dissertação, realizada por Souza (2015), que aborda os palestinos em Manaus. A autora acessou a comunidade por meio de seu principal interlocutor, na ocasião, o governador Omar Aziz¹³. Esta separou seu campo em três blocos, o primeiro diz respeito aos

¹³ O brasileiro Omar José Abdel Aziz foi o 46^o governador do Estado do Amazonas, de 2010 a 2014, e atualmente é senador da República filiado ao Partido Socialista Democrático (PSD). É uma liderança com representatividade, tendo sido também vice-governador do Amazonas (2003-2010) e vice-prefeito de Manaus (1997-2002), bem como deputado estadual do Amazonas (1991-1995). De acordo com Souza (2015), até a data de seu falecimento, o pai de Omar Aziz foi bastante atuante na Sociedade Palestina do Amazonas, segundo seus interlocutores.

mais velhos da comunidade, na época, por volta de 70 anos, ambos chegando em Manaus, segundo Souza (2015), no final da década de 1960, apontando que possuem um vasto patrimônio ramificado entre suas respectivas descendências e sócios.

O segundo bloco de interlocutores foi definido pela autora como aqueles que estão entre 40 e 50 anos de idade. São os filhos ou sobrinhos dos primeiros imigrantes que também usufruem de confortável situação econômica, principalmente Omar, que ela aponta como “seguramente o mais rico de todos, atrás apenas do sogro, Osmar”. Inclui, ainda, no segundo bloco, os lojistas atuantes na rua Marechal Deodoro, fazendo a ressalva de que não teve contato com as esposas, pois não houve ocasião para tal, uma vez que não as encontrava no comércio e não era convidada para visitá-las em suas casas.

Souza (2015) esclarece que algumas esposas estavam na Palestina no seu período em campo¹⁴, e mesmo frequentando as orações às sextas-feiras, nunca presenciou as mulheres que estavam em Manaus naquele espaço, com exceção dos domingos no mês do Ramadã, que se deu no seu último mês em campo.

Finalmente, um terceiro bloco de interlocutores reuniu as pessoas que conheceu num último momento de campo, após ter tido conhecimento de parte das dinâmicas no espaço comercial da cidade. Este, segundo a autora, pertence à classe média e foi formado com o início das aulas de árabe, ministradas aos nascidos no Brasil de pai ou mãe imigrante, que fossem palestinos, muçulmanos, brasileiros, interessados em aprender a língua (SOUZA, 2015).

Nesse grupo, descreve que conheceu as famílias de duas senhoras com idades por volta de 55 a 60 anos, brasileiras, casadas com imigrantes palestinos, que frequentavam as aulas com alguns de seus netos e noras, por intermédio das quais teve algum contato com os seus filhos, que em geral não se sentiam à vontade para tratar de temas relativos ao comércio e à família.

A autora aponta também outros três interlocutores brasileiros: um senhor e duas senhoras, na faixa dos 40 a 60 anos. O primeiro, conhecedor do movimento comercial do centro da cidade, possui relações próximas aos lojistas

¹⁴ A autora aponta que “[...] a produção de dados empíricos contou com um período de quinze dias de pré-campo no mês de novembro de 2013, e de um campo mais direcionado entre os meses de março e julho de 2014” (SOUZA, 2015, p. 22).

atuantes na rua Marechal Deodoro. Uma das senhoras, o único caso encontrado pela pesquisadora de alguém que tivesse se divorciado de um palestino, colaborou para compartilhar suas impressões e experiências. A outra senhora se tratava da proprietária do apartamento que alugava ao vir para Manaus. Esta, segundo a pesquisadora, era nascida e criada em Manaus, e seu ponto de vista sobre o comércio e os empresários palestinos ajudou em suas compreensões (SOUZA, 2015).

De acordo com a autora, alguns de seus interlocutores declararam que a então colônia possuía na ocasião 300 famílias. Outros disseram que eram apenas 200 famílias, ressaltando não haver dados censitários que dessem conta do perfil familiar e que sua pesquisa não representava todos os sujeitos abrangidos pela colônia. Colônia, na verdade, refere-se ao conjunto de práticas e discursos acionados por “mecanismos elementares” de seus interlocutores, que, combinados à sua análise, permitiram dar sentido às dinâmicas de produção e reprodução. Ressalta ainda tratar-se do fruto de sua análise, e não necessariamente uma representação do real, discorrendo que as relações entre os sujeitos expressam elementos verbais e não verbais, que têm por efeito a produção do senso de colônia (SOUZA, 2015).

A dissertação de Souza (2015) divide-se em três capítulos. No Capítulo 1, “A formação de uma ‘colônia palestina’ em Manaus: performances laborais e condicionantes históricos”, a autora apresenta uma síntese dos estudos sobre palestinos e árabes no Brasil, discutindo dimensões da vida cotidiana, tais como casamentos, memórias, relações de gênero, trabalho e ritmo urbano, extraíndo disso suas categorias e conceitos, aos quais ela destaca as noções de “rede social” e “família bilocal”¹⁵.

No Capítulo 2, “No mercado”, a autora se ampara nas implicações da economia da dívida, para dar sentido a outros dados sobre os contratos no espaço do mercado, assumindo que os empréstimos de dinheiro e a transmissão de outros bens dão vida às relações entre as partes contratuais, em que o

¹⁵ Souza (2015, p. 23) aponta que, para dimensionar adequadamente os dados elaborados em sua dissertação, utilizou o conceito de “família bilocal” como uma articulação entre o padrão de residência bilocal (em Manaus e na Palestina) de uma mesma organização doméstica (patrilateral), com as implicações da família extensa ou transnacional discutidas por Portugal (2007) e Feldman-Bianco (1995; 1999).

“dinheiro” é um mecanismo de transferência que tem a qualidade de revelar implicações nas relações entre as partes contratuais, por serem sujeitos morais¹⁶.

Por fim, no Capítulo 3, “Na Casa”, a autora demonstra como outros valores ou sinais de prestígio competem com as performances culturais públicas e emergem a partir de pessoas que não contribuem com dinheiro para as ações da colônia, mas se esforçam por manter outros caracteres de valor, como a “família árabe¹⁷”. Ela argumenta que a produção e a reprodução da “palestinidade” na família é algo fundamental, processo em que ficam evidentes as estratégias de subjetivação da mulher, considerada essencial para a reprodução do costume.

Assim, Souza (2015) tem como eixo central de sua dissertação a afirmação de que o conjunto de moralidades, relações e trocas que mantém a colônia é constituído a partir dos processos de separação entre os espaços da casa e do mercado e da transformação que isso implica. Sua descrição se volta, sobretudo, para como se produzem sujeitos morais palestinos em Manaus, a partir de espaços privilegiados que destacam uma oposição entre o regime de troca, marcado pela conduta individualista das ações comerciais, e o regime da dádiva, que permeia a relação entre palestinos. Para tanto, fornece repertório de sustentação de uma ordem transacional de longo termo, sustentando que esses espaços são complementares e dependentes por disponibilizarem os elementos materiais, afetivos e simbólicos da produção da colônia.

Nesse sentido, se mostrou importante para a autora compreender os regimes de troca como quadro analítico, por fornecerem subsídios para entender mecanismos elementares de produção em relações duráveis. Aponta ainda que o intuito de buscar outras relações geradas pelas identificações políticas e o recurso da economia da dádiva permitiram delinear afinidades eletivas com a noção de honra e valores contíguos à lógica desafio/resposta. Assume, por fim,

¹⁶ Argumenta a autora que o “dinheiro” pode adquirir um valor pessoal a depender do tipo de relação em que é utilizado. Além do dinheiro, identificou também outras situações em que a qualidade do doador é valorizada, ocasião que indica disputas para alcançar bens incomensuráveis e compartilhados como valor pela colônia (SOUZA, 2015).

¹⁷ Aqui a autora faz uso da ideia de sentimento de honra para dizer que não só o pagamento de uma dívida financeira faz equivalerem doador e donatário (ainda que ela não cesse de modo terminante) num reequilíbrio da moral, mas outras circunstâncias emergem em que a necessidade de preservação da honra é declarada (SOUZA, 2015).

que tais procedimentos também demarcam o que chamou de insularidade dos imigrantes na vida social de Manaus, por criarem um lugar no qual apenas determinados sujeitos podem atuar (SOUZA, 2015).

Todavia, ressalto que uma das queixas da comunidade, incluindo quem participou do respectivo levantamento, é a de que não tiveram acesso à pesquisa. Na oportunidade, Muna me perguntou se eu poderia passar uma cópia do arquivo, e eu a informei que ele se encontrava disponível no banco de teses e dissertações da Universidade de Brasília, de modo que, na outra reunião, foi também Muna quem me informou que já estavam com o arquivo da dissertação.

O fato é que decidiram pelo levantamento em conjunto nessa nova oportunidade, e isso abriu todas as portas possíveis: a da Mesquita, a do mercado e a da casa. Nesse sentido, os dados da autora se tornam limitados e vou além de seu levantamento, tendo tido acesso às genealogias das famílias. O vínculo com o trabalho de pesquisa oportunizou o levantamento realizado pela comunidade e deu fôlego para a próxima etapa, que é o documentário.

Destaco que o levantamento feito para o quantitativo dos que congregam na comunidade em Manaus teve um prazo para ser coletado e, depois de realizado, foi apresentado em Brasília por Mamoun. Importa sinalizar, também, que, durante esses encontros, ouvi histórias de chegadas em Manaus, justamente através do município de Tabatinga (AM). Algo que também observei foi o mesmo sobrenome ser escrito por eles de formas diferentes em uma ou duas letras, como o caso do sobrenome Tarayra, escrito também Taraireh.

De posse da planilha com todas as genealogias, feita a partir das respectivas famílias e realizada sob a coordenação de Mamoun Imwas (2018¹⁸), optei por apresentar aqui somente a dos meus interlocutores diretos, responsáveis pelo início da comunidade. Por isso mesmo, enfatizo a organização que foi realizada, bem como os limites desta construção, que revelam dados primários registrados a partir da comunidade palestina residente em Manaus.

O levantamento de campo aponta o caráter histórico-social da imigração árabe palestina, na cidade de Manaus, iniciada na década de 1960, a partir de seis patriarcas – os cinco interlocutores desta pesquisa e o falecido que não

¹⁸ Representante da Comunidade Palestina em Manaus, à época.

cheguei a conhecer. Desses seis imigrantes, incluindo o que não conheci, quatro entraram no Brasil por São Paulo, indo para Brasília, onde dois se fixaram por conta do trabalho, e os outros dois escolheram viver em Manaus.

Entre as cidades pretendidas, Manaus foi a que se mostrou melhor quanto às perspectivas de ganhos, ensejando o convite aos que estavam em Brasília para uma possível mudança de localidade. Os outros dois pesquisados já saíram da Palestina com destino direto para Manaus, a convite do irmão Muhammad, na década de 1980.

Após esse grupo, foram contabilizados na planilha, em 2019, 43 nomes (patriarcas) que seguiram o grupo inicial, mas declararam ter entrado no Brasil vindo direto para cidade de Manaus (AM), e 2 que declararam ter entrado no Estado do Amazonas por meio de Letícia/Tabatinga. Junto aos nomes dos patriarcas, elencaram-se ao todo 36 esposas brasileiras e 29 esposas palestinas.

Cabe assinalar que os dados foram atualizados em 13.02.2021, de modo que, além de Issa Yacub, que havia entrado na contagem dos falecidos em 2019, agora também constam como falecidos: Ali Yacub, Muhammad Tarayra, Amado Ali Hajoj (75 anos) e a esposa Zahieh Abdel Karim Hassan Hajoj (65 anos). Esses dados foram atualizados novamente em 24.01.2022, para contabilizar o falecimento de Fayez Taraireh, e no dia 02.02.2022 para quantificar o falecimento de Munzer Ata Manasra (72 anos) no dia 31.01.2022.

A história do casal Amado e Zahieh Hajoj, que também eram de Bani Na'im, na Palestina, consternou a cidade e o país¹⁹. Eles estavam casados há 46 anos. De acordo com a entrevista concedida por sua filha Muna, seu pai foi preso e torturado na guerra com Israel. Os primos e parentes, no Brasil, o ajudaram a vir para Manaus na década de 1970, quando ele resolveu fugir. Ao chegar na cidade, ele também trabalhou de mascate e, quando pôde, mandou buscar Zahieh, de quem estava noivo.

Eles se casaram e tiveram três filhos, sendo Muna a filha mais velha, nascida em 1979, que atualmente exerce a profissão de empresária, à frente da confecção da família. Seus pais se encontravam internados no Hospital

¹⁹ Cf. MIDDLEJ, 2015.

Universitário Getúlio Vargas (HUGV), em tratamento da covid-19, e foram a óbito no dia 14 de janeiro de forma trágica, no fatídico dia do colapso da falta de oxigênio em toda rede hospitalar na cidade de Manaus²⁰.

Com isso, ressalto que os dados organizados para a genealogia levaram em conta os falecidos e os cônjuges brasileiros, mas para efeito do censo solicitado pela Embaixada Palestina no Brasil, considerou-se a exclusão dos já falecidos, reservando na contagem, também, a total exclusão dos cônjuges brasileiros (**ver Tabela 1**).

Tabela 1 – Palestinos em Manaus: comunidade em números

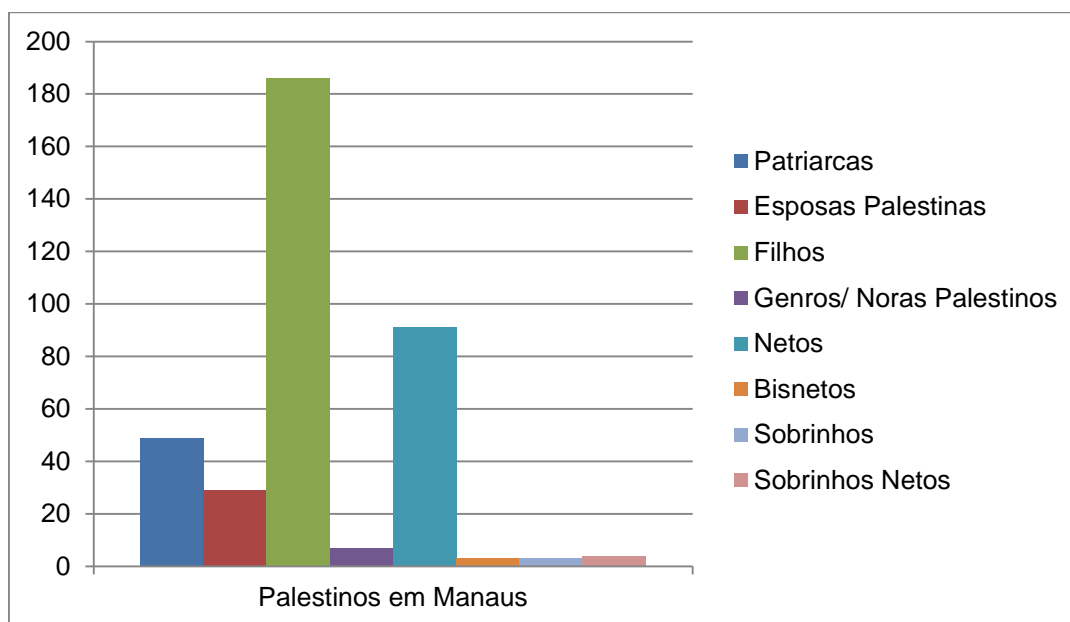
<i>Tabela 1: Palestinos em Manaus: comunidade em números</i>			
<i>Ano</i>	<i>2022</i>	<i>2021</i>	<i>2019</i>
Patriarcas (casados e solteiros)	44	46	49
Esposas Palestinas	28	28	29
Filhos	186	186	186
Genros/Noras Palestinos	7	7	7
Netos	91	91	91
Bisnetos	3	3	3
Sobrinhos	3	3	3
Sobrinhos-netos	4	4	4
TOTAL	366	368	372
Falecidos	20	18	14
TOTAL COM FALECIDOS	386	386	386

Fonte: Organizado pela autora (2 fev. 2022)

Com o período pandêmico e as perdas significativas que a comunidade palestina sofreu, é possível perceber que, nesse momento, suas lideranças buscam uma reorganização, promovendo debates via espaço virtual.

²⁰ Cf. GÓES, 2021.

Gráfico 1 – Palestinos em Manaus: comunidade em números



Fonte: Elaborado pela autora (2 fev. 2022)

Por fim, sendo resultado do esforço conjunto entre a comunidade e a pesquisadora, num contexto de mobilização interna, os dados revelam a busca contínua do registro das memórias, numa tentativa de cristalização do tempo como aprendizado para as futuras gerações, ainda que parte deles tenha sido feita em meio ao enfrentamento dos desafios ensejados pela pandemia da covid-19.

Com isso, espera-se que esta pesquisa contribua para ampliar a compreensão da presença árabe-palestina no Amazonas, num diálogo intercultural que aprofunde o aprendizado quanto ao respeito à diversidade, já que a cultura árabe contribui para a composição da sociedade brasileira desde meados do século XIX. Antes de seguir, porém, exponho o perfil de cada entrevistado.

2.1.1 Imigrantes palestinos e suas trajetórias

2.1.1.1 Ali Atieh Muhd Yacub

Ali Yacub chegou ao Brasil, por São Paulo, com 19 dólares e trabalhou alguns poucos anos por lá, indo depois para Brasília. Após um período, mudou-

se para Manaus com o intuito de trabalhar com a venda de confecções, dando início à sua primeira loja na sala de um sobrado situado na rua Marechal Deodoro. A sua prosperidade no comércio da Zona Franca melhorou a situação de todos e a partir disso puderam abrir diversas lojas.

Iniciou sua atividade econômica mascateando na cidade de Manaus, depois abriu uma loja no Centro e pôde trazer os irmãos e parentes para lutar pelo trabalho. Foi quando decidiu comprar uma firma falida chamada Sovel da Amazônia²¹ e a melhorou com equipamento/maquinário vindo da Alemanha e da Itália, sendo essa empresa uma das primeiras indústrias de Manaus.

Ali contou que se casou no início da vida, aos 27 anos de idade, com dona Maria Salam Yacub, com quem teve três filhos. Todos atualmente trabalham por conta própria, mas é o filho Eyad Ali Yacub que toma conta da empresa, sendo ele o sócio-administrador da Sovel da Amazônia Ltda. Faleceu aos 83 anos, por complicações ocasionadas pela covid-19 em 13 de janeiro de 2020.

Imagem 6 – Ali Yacub com Mamoun e Muna



Fonte: Elaborada pela pesquisadora (25 ago. 2019)

²¹De acordo com o site da empresa (sovel.com.br), a Sovel da Amazônia Ltda. instalou sua primeira empresa no Polo Industrial de Manaus no ano de 1974. A fábrica é considerada uma das maiores do Norte, realizando reciclagem de papel, papelão, papel higiênico, em toda cadeia produtiva. Iniciou na venda de caixa para a indústria, depois passou a fabricar o papel para caixa e ampliou para a fabricação do papel higiênico Dush Chama.

Imagem 7 – Ali Yacub no dia da filmagem de campo



Fonte: Elaborada pela pesquisadora (25 ago. 2019)

2.1.1.2 *Issa Ata Mohamed Yacub*

Issa é irmão de Ali. Nasceu em 1944 e, segundo seu depoimento, quando finalizou seus estudos, o que chamamos de ensino médio, aqui no Brasil, aos 15 anos, foi trabalhar no comércio. Aos 18 anos de idade, migrou para o Kuwait e, aos 20, chegou ao Brasil, entre o final de 1964 e o início de 1965, falando apenas o árabe e o inglês básico. Veio porque já tinha o irmão aqui e outros descendentes que estavam em Bauru (São Paulo). Porém, a maioria dos parentes e conhecidos estava em Brasília, que se encontrava na fase de ampla edificação, na década de 1960, e o comércio estava em alta.

Relatou que é comum aos imigrantes o início pelo comércio como mascate, porque não têm *know-how*²² nem para agricultura, como possuem os japoneses, nem para a indústria, porque também não possuíam capital, restando apenas o estudo e a imigração; então, optavam pelo trabalho “mais leve, menos custoso”.

Viajou com aproximadamente 50 a 100 dólares, no máximo, em seu bolso, com o intuito de conseguir dormir uma ou duas noites, até se virar com uma mala de mercadorias e confecções, já como mascate, vendendo os produtos confiados pelo “fio do bigode” dos sírios e libaneses que já se encontravam aqui e já tinham certa prosperidade.

²² *Know-how* é um termo em inglês que significa “saber como” ou “saber fazer”.

Issa afirmou que sempre buscou pagar em dia seus compromissos, e que foi construindo seu patrimônio tijolo a tijolo, até passar também a ajudar a família, trazendo outros parentes e alimentando os que ficaram na Palestina. Foi o interlocutor inicial quem deu a autorização da pesquisa e a certeza de continuidade, mesmo após seu falecimento, aos 73 anos, deixando esposas, três filhas, quatro filhos e nove netos. Faleceu em decorrência do câncer no pâncreas em 7 de dezembro de 2016.

Imagem 8 – Diversos momentos de Issa Yacub



Fonte: Arquivo de Hamida Yacub (11 fev. 2021)

Imagem 9 – Hamida com o pai Issa Yacub



Fonte: Arquivo de Hamida Yacub (11 fev. 2021)

2.1.1.3 *Muhammad Qasem Isa Tarayra*

Muhammad nasceu na cidade-satélite de Hebron, Bani Na'im, em 1942. Saiu em 1962, aos 19 anos, com destino ao Brasil, sem falar o português,

somente o inglês e o árabe, com apenas 100 dólares no bolso. Relatou que veio de navio através do Consulado Brasileiro no Líbano, onde conseguiu o visto.

O tempo de duração da viagem foi de 26 dias, até o Porto de Santos, onde encontrou um primo que o acompanhou de ônibus para São Paulo. Quando chegaram lá, esse mesmo primo comprou uma mala e algumas confecções, entregou-lhes, e seguiram viagem para Brasília.

De acordo com Muhammad, o primo acompanhou e ensinou como era o trabalho de vendedor durante dois dias, demonstrando como deveria fazer, batendo nas portas dos apartamentos, e ensinou as palavras-chaves para oferecer o produto.

Assim, ao terceiro dia, ele já foi sozinho e enfrentou o desafio de oferecer seus produtos, tendo apenas as palavras básicas da língua portuguesa, orgulhando-se de lembrar que obteve sucesso. Contou que permaneceu na cidade por seis anos, depois esteve em Manaus, apenas de visita, em 1965, retornando a Brasília, onde permaneceu até o ano de 1968.

Decidiu em definitivo voltar para Manaus, quando recebeu o incentivo de Ali Yacub e Mohamed Zureiq Tarayra (o falecido que não cheguei a conhecer), por conta da Zona Franca, em busca de um melhor viver já no ano de 1969.

Em Manaus, Muhammad começou a trabalhar como ambulante, vendendo aos turistas, e depois conseguiu abrir uma loja na rua Marechal Deodoro. Na ocasião de nosso encontro, ponderou que seu estado civil era separado, mas que se casou no Brasil e aqui também teve seus seis filhos, quatro homens e duas mulheres, e que estão todos formados.

Escolheu como primeira esposa uma alagoana, e com ela teve um casal de filhos. Depois se casou novamente com uma amazonense e teve os outros filhos. Muhammad faleceu vítima de covid-19 em 7 de julho de 2020.

Imagem 10 – Muhammad Tarayra, em meio aos equipamentos de seu escritório na galeria no Centro de Manaus



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (13 jan. 2020)

Imagem 11 – Muhammad Tarayra no dia da filmagem de campo



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (13 jan. 2020)

2.1.1.4 *Fayez Cassem Issa Tarairah*

Fayez é irmão de Muhammad. Nasceu em 28 de março de 1946, em Bani Na'im, na Palestina. Chegou em 1989, a convite de seu irmão mais velho. Recordou que estava trabalhando na Jordânia quando, em 1988, o irmão Tarayra o convidou para vir conhecer Manaus, enviando a passagem de avião.

Segundo ele, quando chegou à cidade, gostou muito do jeito do povo brasileiro e se adaptou rapidamente ao povo manauense, de modo que, mesmo estando casado na Palestina, onde já tinha seis filhos, quatro meninas e dois meninos, optou por ficar e trabalhar aqui em Manaus. Recordou também que teve muitos problemas com o idioma e que só conseguiu aprendê-lo após oito meses de convívio com a população. Trabalhou junto ao irmão até conseguirem,

em sociedade, comprar uma loja na rua Marechal Deodoro. Depois de um tempo, decidiu seguir sozinho com seu trabalho.

Fayez também se casou em Manaus com uma brasileira, com quem teve uma filha. De acordo com ele, sua filha, na ocasião, tinha 25 anos e estava formada em odontologia. Faleceu no dia 19 de novembro de 2021, vítima de complicações de um acidente vascular cerebral (AVC).

Imagem 12 – Fayez Casser Tarairéh em seu escritório/loja no Centro de Manaus



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (25 ago. 2019)

Imagem 13 – Fayez Casser Tarairéh no dia da filmagem de campo



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (25 ago. 2019)

2.1.1.5 Abdel Kareem Kasem Taraireh

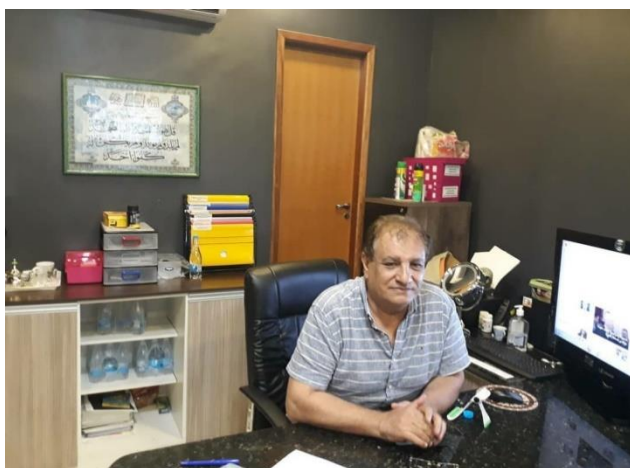
Abdel é irmão de Muhammad e de Fayez. Chegou ao Brasil no final de 1988. Veio direto para Manaus porque os irmãos já estavam aqui e o convidaram para trabalhar com eles.

Em Manaus, casou-se com Ana Cristina, filha de Ali Yacub, e com ela teve três filhos, o Shady, a Allia e o Firas. Abdel relatou que, após obter algum êxito trabalhando junto aos irmãos, procurou se separar dos negócios deles e passou a levar sozinho seu negócio com confecções.

Segundo ele, foi para o ramo de confecções para seguir a tradição da colônia e dos mais velhos, que o ajudaram bastante nesse início, mas principalmente do irmão mais velho, senhor Harbi Tarayra (falecido), que foi quem o trouxe.

Abdel não se considera da primeira geração, no entanto, Muna esclareceu que, aos olhos dos nascidos aqui (filhos/segunda geração), ele também se enquadra na primeira geração, porque veio após os irmãos e conseguiu construir algum patrimônio na rua Marechal Deodoro.

Imagem 14 – Abdel Kareem Taraireh em seu escritório/galeria no Centro de Manaus



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (25 ago. 2019)

Imagem 15 – Abdel Kareem Tarairah no dia da filmagem de campo



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (25 ago. 2019)

2.2 AS FAMÍLIAS FUNDADORAS

Parentesco é uma questão de organização social, e é um aspecto da cultura que reflete os vínculos e os diferentes *status* de relacionamento entre os indivíduos (HOEBEL; FROST, 2006).

Do ponto de vista dos pesquisados, e a partir da construção dos dados levantados pelas famílias, suas genealogias e suas redes familiares, é possível dizer que a comunidade palestina em Manaus é um sistema patrilinear, no qual a descendência é considerada de pai a filhos(as) e destes aos seus filhos(as).

Para tanto, estão inclusos na categoria de parentesco unilinear, no qual os membros recebem sua identidade através do vínculo de parentesco, considerado assimetricamente pelas linhas de indivíduos do sexo masculino ou do sexo feminino (HOEBEL; FROST, 2006).

O vínculo do parentesco produz uma rede de relações especiais entre os parentes, que constituem o grupo de relacionamento o qual se distingue como uma unidade dentro da sociedade maior. Logo, parentesco é a categoria essencial em bloco de construção enquanto fundamento de todas as sociedades existentes até agora. Muitas dessas sociedades estendem o parentesco somente até os chamados parentes por afinidades, outras estendem o parentesco até a linhagem e ao clã (HOEBEL; FROST, 2006).

Desse ponto de vista, parente é a pessoa relacionada pelo sangue, a substância material hereditária, elencada de modo inteiramente objetivo através do laço permanente. Também pode ser a pessoa que se relaciona através do casamento, laço que é feito a partir da lei, de modo subjetivo, mas que pode ser

terminado tal como apontado por Schneider (2016). Para além do que diz o autor, no caso dos interlocutores, parente também pode ser o patrício nascido e oriundo do mesmo lugar, Bani Na'im, na Palestina.

Quanto aos casamentos na comunidade, tem-se que os cinco interlocutores se casaram com brasileiras. Algo interessante é a diferença no tratamento das esposas: a oficial e, como me disse Issa, “a que os filhos chamam amante”. Todavia, na fala dos interlocutores, estas surgem também como esposas.

A explicação encontrada aos que possuem mais de uma mulher me foi dada segundo o preceito religioso, o qual afirma que o homem, ao procurar ter mulheres fora de casa, vive em pecado. No entanto, se ele constitui família, então já estará sob as bênçãos dadivosas divinas – algo que foi possível observar nos interlocutores, com a exceção do senhor Abdel Karim, que aparece somente com uma única esposa, que é uma das filhas de Ali Yacub.

Sobre isso, o senhor Issa discorreu:

Pode casar? Pode! Poder é uma coisa e querer é outra coisa, certo? É quando... Isso aí é, bom, que é da cultura, né? Bom, essa é cultura islâmica, né? Tá legal! Alcorão diz assim, Alcorão nossa bíblia. Poderá casar até quatro, se (aí a gente se esquece, tá me entendendo, os homens esquecem esse se). Se você conseguir partilhar tua vida entre as quatro, ou entre as três, ou entre as duas da mesma forma, mesma linha, mesma cor de cabelo, mesmo vestido, mesmo... Partilhar o coração no meio, isso não existe. Então, essa é se, quem que ama duas mulheres por igual. Então não pode casar. Tem! Há regras, por exemplo, se eu caso com você, você não tem filho, não pode ter, tem problemas de útero, de nascimento, tal... Eu poderei casar com a outra, desde que eu conserve você do meu lado. É o mesmo poder, que você vai dividir com ela. Tá? Porque nós exigimos que casassem com a segunda, ou com a terceira, aqui no Brasil, quem tem dinheiro, tem uma amante, duas, ou três amantes. E todas ilegal. Então casando, você legaliza teu, teu, teu... teu patrimônio, né? Matrimônio, tá me entendendo? E, além disso, você dá à sua mulher, tudo o que você pode dar para primeira, dá pra segunda, dá pra terceira. E, no entender de Deus, você tá legalizado. O casamento da segunda é a legalização real da segunda mulher, pra não ficar... Aí o quê que vão falar do filho dela? – Bastardo! Aqui não falam bastardo? Falam bastardo! Lá não, não fala. Jamais alguém pode falar isso. Então isso é muito importante, tá? Vamos entender isso, que, SE, né? Poderá casar com uma, duas, três, quatro, SE! Aí, esse assim: – Ah! EU já posso casar com duas? – Nenhuma! Nenhum pode. E não é só dinheiro é o corazón! É o corazón! Tem que dormir uma noite aqui, uma noite ali. Você fez amor, tu tem que fazer com a outra. Não tem igual, igual, igual, não tem. (ISSA YACUB, 21 out. 2015, informação verbal).

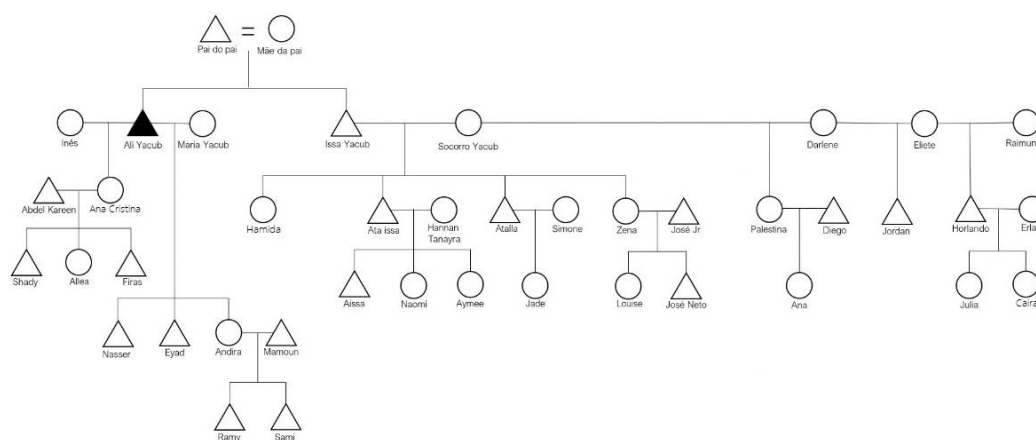
Cabe ressaltar as distinções quanto ao casamento no Oriente Médio. Ele é regulado pela endogamia, entendida aqui como casamento com primos

cruzados. No Brasil, essa endogamia é flexibilizada, pois os grupos concebem o casamento com brasileiras, filhas de árabes, e aqui essa identidade generalizante pode incluir sírios, libaneses etc. Nesses casos, são quase sempre, também, uma espécie de primos cruzados, talvez como meio de assegurar a solidariedade do grupo de parentesco essencial.

Na comunidade, além das brasileiras filhas de árabes, há também as brasileiras que se convertem e abraçam a cultura e a religião, além das mulheres palestinas, que vêm estritamente para casar-se. Contudo, também há as brasileiras que se envolveram e deram à luz, sem que houvesse o intuito de relacionamento. Esses filhos de palestinos permitem ao grupo uma espécie de “estoque” de primos.

A organização sugere o auxílio mútuo baseado nas redes familiares com o reconhecimento das figuras que iniciaram a comunidade, principalmente Ali Yacub (**ver imagem 16**).

Imagem 16 – Genealogia dos Yacub



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (11 fev. 2021)

Na genealogia dos Yacub, considerou-se como EGO o primeiro a chegar, Ali Yacub, porque todos que chegaram depois, inclusive o irmão Issa, tiveram seu apoio.

Ali casou-se com Maria, com quem teve 3 filhos, aproximadamente aos 27 anos, ao que ele atribuiu “no início da vida”. Ela tinha 14 anos e, a partir do

casamento, começaram a lutar juntos, em busca de “melhorar a situação do mascatear”.

Seu primeiro filho, Maria teve com 16 anos, e Ali escolheu o nome Nasser, nome do maior líder egípcio, Abdel Nasser. O outro filho chama-se Eyad, que é o nome de um dos líderes palestinos que foi assassinado pelos judeus, e Andira, a filha mulher, que recebeu o nome da filha de Gandhi.

Desse modo, para Mamoun, ele escolheu o nome dos filhos a partir de suas lembranças. Destes, um trabalha com imobiliária, o outro assumiu a fábrica, por conta da saúde do pai, e Andira se casou com Mamoun e com ele teve Ramy e Sami. A outra filha de Ali, Ana Cristina, casou-se com Abdel.

Abdel se casou com uma brasileira, filha de árabe, e teve com ela três filhos, o Sahdy, a Allia, que estava presente enquanto conversávamos, e o Firas.

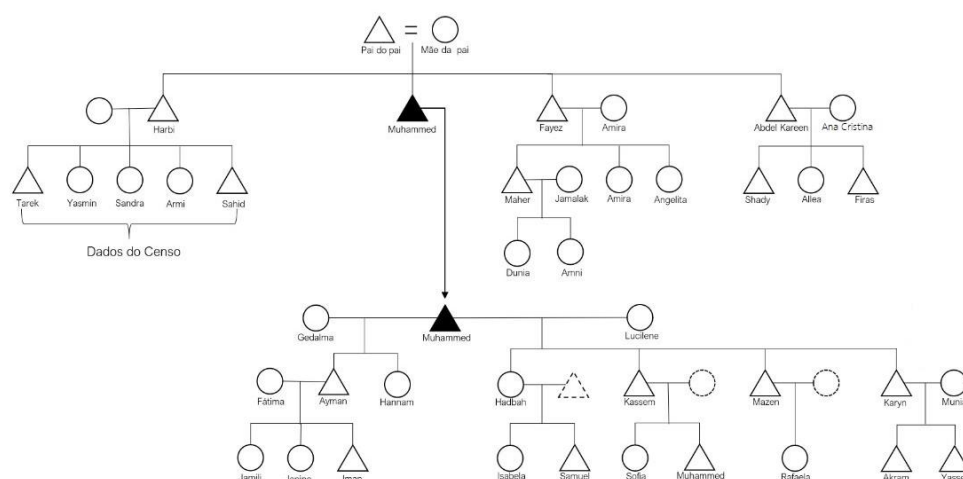
Muhammad se casou no Brasil, primeiro com uma alagoana, com quem teve um casal de filhos. Depois, com uma amazonense, com quem teve os outros filhos, que “estão todos formados”, ressaltou.

No momento de nossa conversa, afirmou estar separado, mas também ressaltou que a mulher tem um papel fundamental na criação da família, principalmente em relação aos costumes, porque é ela quem cuida dos filhos, da casa, e o homem cuida do trabalho – regra mais usada na Palestina. No Brasil, eles procuraram fazer o mesmo, por serem comerciantes, ficando a mulher com o encargo de cuidar da casa e dos filhos. Sorridente, ele me diz: “Ela é a diretora da casa, ela é a ministra do interior, certo? E os homens são os ministros do exterior”.

Na família Tarayra (**ver imagem 17**), considerou-se como EGO Muhammad, que veio após ter tido o incentivo dos que aqui já viviam, principalmente de Ali Yacub. Ele, junto ao outro irmão (falecido), auxiliou a vinda e permanência dos outros irmãos, que posteriormente chegaram a Manaus na década de 1980.

Abdel Kareem, irmão de Muhammad, se casou com a filha de Ali Yacub, Ana Cristina.

Imagem 17 – Genealogia dos Tarayra



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (11 fev. 2021)

Sobre a presença da mulher no ambiente de trabalho, Muhammad explicou que, na verdade, se trata de “uma coisa prática. De vez em quando ela vem, dá uma olhada em tudo, no comércio, e retorna para casa.

Também referendou que se os filhos apresentarem algum indício de quererem seguir a carreira do pai, eles passam a levá-los para o comércio, com o intuito de ensinar, mas isso, em hipótese alguma, significa que eles vão deixar de estudar. Revelou que fez isso, mas que colocou todo mundo para estudar, e por isso hoje todos estão formados.

Também revelou que um de seus filhos fez a opção de não seguir muçulmano, optando por ser católico. E está tudo bem para ele, Muhammad, já que fez o possível e o filho realmente não quer. Nesse caso, como disse, “a questão é individual, é de cada um”.

Fayeze, que estava casado ao chegar a Manaus, quando resolveu ficar, decidiu casar-se aqui, “porque um homem não pode ficar sem mulher”. A saída, ele me explicou, seria ficar pela rua ou casar-se, e ele escolheu o melhor, em sua opinião. Sob a permissão da religião que professa, ele se casou com uma brasileira, com quem teve uma filha, que naquele momento (2019) estava com 24 anos, já era formada em odontologia e seguia estudando, se especializando na profissão de dentista.

Assim, é possível apontar *regras* ou *padrões árabes* em relação ao discurso sobre o casamento. Na verdade, trata-se de arranjos usados para melhor realizá-los numa tentativa de corresponder a um “modelo”, negociando

“em família” a sua realização, o que muitas vezes não se completa (JARDIM, 2000). Para a autora, são realizações diversas de um sistema de normas plenamente efetivado pelos outros e que sempre está disponível com alguma justificativa, permitindo revelar um uso da “tradição” numa criação própria, baseada na constante referência a uma incompletude da tradição.

Em Manaus, também esse “modelo árabe” explica os arranjos familiares e demarca a tendência do que ocorreu na primeira geração, demonstrando, em alguns momentos durante o campo da pesquisa, os dilemas que surgem a partir disso na produção das famílias como algo distinto, por se tratar de uma família étnica, principalmente em relação à aceitação dos filhos entre si.

Portanto, o arranjo matrimonial assinalado por meu interlocutor não segue exatamente uma prescrição ou preferência dos que chegaram posteriormente, da chamada segunda geração, tanto dos casados com brasileiras como dos nascidos no Brasil, conforme a própria fala dos atuais representantes da Sociedade Palestina no Amazonas. Isso sinaliza que a sociabilidade que sustentava esse tipo de padrão anteriormente é um arranjo que agora pode se concretizar em separações e divórcios, ocasionados também de modo pontual, como no caso do referido interlocutor.

2.3 O LABOR E OS DESAFIOS DO COTIDIANO

Os árabes palestinos de Manaus têm no comércio sua principal atividade laboral e seus estabelecimentos se encontram em alguns *shoppings*, mas principalmente localizados na área central da cidade, chamada de Centro Histórico.

Ocupado no final do século XIX como área residencial pelos ingleses e famílias abastadas, é onde se localizam os equipamentos urbanos que refletem em sua arquitetura o estilo da época, principalmente nas ruas Barroso, Saldanha Marinho, Epaminondas, Luiz Antony, Marechal Deodoro, Lobo D’Almada, Joaquim Sarmiento, Miranda Leão e Quintino Bocaiúva. Atualmente, segue sendo uma área prioritariamente de comércio e serviços, por ser um espaço de grande circulação de pessoas e mercadorias.

Em geral, eles são donos de lojas, de prédios, onde se encontram galerias de lojas, e há os que possuem redes de lojas em todos os *shoppings* da cidade.

As lojas do Centro são de pequeno, médio e grande porte. Oferecem a venda de artigos variados, desde roupas, calçados, cama, mesa e banho, artigos esportivos, bijuterias, ferramentas, produtos náuticos e até confecções em geral. Algumas preservam o estilo arquitetônico colonial da fachada, com uma decoração interna mais simples, atendendo um público mais popular, enquanto outras se transformaram, ao longo do tempo, em galerias com muitas salas alugadas a pequenos comerciantes e, mais recentemente, aos chineses.

O comércio próspero, ao longo das décadas, vem resultando na formação de uma elite econômica e de uma classe média de descendentes no meio urbano com fortes vínculos ao seu universo de origem.

Algumas lojas adotam um estilo mais despojado nas fachadas devido a reformas e, a princípio, não há nenhum elemento que possa identificá-las como lojas “de árabe”. Somente um olhar mais atento consegue distinguir algum objeto na bancada ou na parede, localizado no interior do recinto, no escritório ou na área reservada ao pagamento.

Quanto à categoria de comerciantes, é preciso esclarecer que não ocorreu uma escolha em lidar somente com esta em detrimento de outras, mas acredito que se deu por serem os interlocutores do grupo mais significativo da comunidade. Por isso mesmo, houve um interesse específico, por parte dos líderes da comunidade, em indicá-los por terem sido, na visão deles, os “desbravadores” desse viver amazônico. E, claro, também porque são exemplos a serem seguidos, uma vez que a obtenção do sucesso foi o que tornou possível, bem como fortaleceu, a presença na comunidade local, sendo, inclusive, respeitada por sua dinâmica sociocultural preponderante.

Somente ao final das transcrições, observei o que, aos olhos de meus interlocutores, soava como óbvio, ou seja, a comunidade palestina residente em Manaus nasceu de duas famílias. Todos foram unânimes em considerar que os primeiros a chegar foram Ali e Zureic. Esse último já era falecido quando iniciei a pesquisa, portanto, não cheguei a conhecê-lo.

Cada um deles, na ocasião, buscou trazer alguém próximo, e foi assim que Muhammad mudou-se de Brasília para Manaus, tão logo ocorreu o fechamento do Congresso Nacional, pelo então presidente Castello Branco. Isso porque, durante o governo do regime militar, o comércio por lá entrou em declínio e a Amazônia inaugurava, a partir de 1964, uma projeção política com base na

reestruturação de órgãos destinados a estratégias voltadas para o desenvolvimento regional amazônico²³.

Segundo Muhammad, em Brasília, apenas quem trabalhava como servidor público permaneceu sem maiores modificações no cotidiano. Ao mesmo tempo em que isso ocorria na capital federal, os que já estavam em Manaus perceberam o momento oportuno com o movimento de implantação da Zona Franca.

Assinalou Issa que surgiu diante dos seus olhos “a oportunidade da vida: a Zona Franca de Manaus”. Entretanto, antes de adentrar nessa ponderação, vou retroceder ao momento em que Ali chega ao Brasil, por São Paulo, com 19 dólares no bolso e em busca de trabalho.

De acordo com Mamoun, Ali estava aproximadamente com 13 anos de idade. Como ele disse, ficou “poucos anos” em São Paulo, foi para Brasília, e de lá decidiu seguir para Manaus, com o intuito de trabalhar com confecções. Chegando a Manaus, transformou-se em mascate, o vendedor que batia nas portas oferecendo os produtos. Esse profissional também ficou conhecido na cidade pela expressão “prestamista”, por vender seus produtos à prestação. Ali revelou que a dureza e a dificuldade no viver, bem como o choque cultural, foi o que mais marcou a sua vida nessa época.

Todavia, em sua opinião, não houve uma escolha, foi o destino que o trouxe para Manaus, ao que ele explica ter sido devido ao fato de ele ter conseguido mascatear na cidade, mesmo com a economia caminhando a passos lentos. Por isso também que, o quanto antes, cuidou de abrir sua própria loja no Centro, situada na rua Marechal Deodoro, o que, na opinião de Mamoun, representa um marco para a comunidade, pelo que a loja permitiu:

Depois, graças a Deus, eu trouxe meus irmãos e parentes. Nessa época, começamos a lutar na vida, até chegarmos à indústria. Primeiro na cartonagem e depois subimos para a indústria de papel. (ALI YACUB, 25 ago. 2019, informação verbal).

Vale ressaltar que Manaus adentrava no que ficou conhecido como o segundo *boom* da borracha, ou seja, o momento efêmero que ocasionou, durante a Segunda Guerra Mundial, o bloqueio dos seringais asiáticos e uma

²³ Cf. MATTOS (1980).

breve superação da estagnação econômica na região amazônica, o que não foi suficiente para propagar em seu bojo o tão esperado progresso.

Ante à decadente situação econômica, é possível compreender como se deu a organização do grupo frente à sociedade que o abraçava, tendo como mola propulsora as mudanças políticas e econômicas na Amazônia. Isso ocorreu a partir do cenário nacional, com a implantação do que ficou conhecido como Operação Amazônia, a qual envolveu todos os grandes projetos voltados para a região Norte do Brasil.

Issa, que chegou ao Brasil no final do ano de 1964 e início de 1965, aos 20 anos de idade, relatou esse momento militarista no Brasil como “ame-o ou deixe-o”. Porém, em seu entender, foi um período histórico importante, denominado por ele como “era ouro”, por conta dos grandes projetos desenvolvimentistas que geravam crescimento econômico ao país, fazendo-o lembrar de ser “um tempo em que todo mundo trabalhava, e o imposto que se pagava em um ano é o que agora se paga por mês”.

Os irmãos Abdel Kareem e Fayez Cassem chegaram a Manaus para morar. O primeiro no ano de 1988 e o segundo em 1989. Abdel ressaltou que, ao chegar à capital do Amazonas, aqui já se encontravam cinco pessoas, elencando-as: Alexandre (Ali Yacub), Mohamed Zureiq, Muhammad Tarayra, Issa Yacub e Isaque Manastra, e depois dele (Abdel), Amado, o pai de Muna Hajoj, atual vice-presidente da Sociedade Palestina do Amazonas. Depois veio lahet, Ismael e outro e outro, e cada um que chegava chamava outro, para construir a comunidade:

O único que sai do nosso jeito de trabalho, de conversão, é Alexandre. Ele abriu uma fábrica e deu certo. Graças a Deus! O filho dele tá trabalhando bem, e ele tá bem, tá cuidando. Até ele tem um visor (faz o gesto de uma grande televisão) em casa, pra olhar a fábrica, pra ver como ela funciona. (ABDEL KARIM, 22 jun. 2019, informação verbal). É, ele fica observando o pessoal dele, só pra ver o que que acontece lá. (MUNA HAJOJ, 22 jun. 2019, informação verbal).

Para Abdel, sua chegada a Manaus esteve permeada por esse *frisson* do trabalho no Centro, porque Manaus estava indo bem, e pelo fato de eles terem começado junto com a Zona Franca. Esse conjunto de situações bem-sucedidas resulta no enorme respeito da comunidade aos mais velhos, que, por serem da mesma cidade, se consideram primos.

Sua melhor lembrança da Manaus de sua chegada é de fato a Zona Franca, porque o comércio estava repleto de pessoas, ávidas por comprar, e a cidade, ponderou, “era bem visitada, como um polo de comércio, com clientes que vinham especialmente fazer compras”. Ele recordou que isso, para todos, significou muito trabalho, mas também orgulho, prosperidade, sensação de sucesso e ascensão social:

De dever cumprido, né? (MUNA HAJAJ, 22 jun. 2019, informação verbal)

De dever cumprido, exatamente! Dificilmente agora, devido à situação do Brasil, né? A situação econômica, vamos dizer, que tá em queda. Infelizmente. Os imigrantes, eles vêm aqui pra procurar melhorar a vida deles. Então eles vinham desses países, vamos dizer de terceiro mundo, para procurar uma oportunidade de trabalhar. E quando o país não tem oportunidade, então fica mais difícil. Imigrante aqui, eu quero dizer do Oriente Médio ou da Ásia, mas também tem muito migrante aqui da Venezuela. Enfim! E aí já é outro assunto, outra realidade. (ABDEL KARIM, 22 jun. 2019, informação verbal)

Abdel, que está no Brasil há 33 anos, disse que viveu “mais aqui do que na Palestina”. Chegou a estudar medicina, na Iugoslávia, chegando ao terceiro ano do curso, mas foi preciso abandonar, porque houve “um aperto de Israel contra os estudantes, contra os ativos, né? Estudantes ativos politicamente”.

Então eles proibiram a sua saída para retomar os estudos e ele ficou três anos sem poder sair da Palestina para voltar ao curso na Iugoslávia, situação que o levou a tomar a decisão de pedir a permissão para vir ao Brasil, já que havia o convite do irmão. Todavia, de um modo saudoso, confia que seu sonho era ser médico, mas, sorridente, declara que, mesmo entrando com visto de turista, acabou casando-se aqui e começou a vida como comerciante, “ficando como comerciante”, destaca.

No ano seguinte, em 1989, chegou Fayez, irmão de Muhammad e de Abdel, que disse ter vindo de férias, a convite do irmão mais velho, apenas para visitar. Porém, uma vez em Manaus, Fayez resolveu ficar, porque gostou do jeito do povo brasileiro. Em sua opinião, tanto o trabalho quanto o povo eram bons, repetindo a frase e o gesto com a mão em agradecimento: “Oh! Dá pra viver com eles! Tá bom!”. Mesmo tendo uma loja de confecção em Hebron, Fayez resolveu ficar, explicou que a cidade lá é muito pequena e todos se conhecem, mas que havia trabalho, mesmo sendo pouco.

Prossigui dizendo que, na época, quem governava era o rei Hussein, da Jordânia, e, para trabalhar, ele ficava numa espécie de migração pendular, ia à Jordânia e retornava para a Palestina.

Entretanto, Fayez viveu na Palestina aproximadamente 40 anos e lá estava casado, com seis filhos, quatro meninas e dois meninos. Quando chegou e viu a oportunidade de trabalho, gostou da forma como foi tratado, optou por ficar, mesmo sem falar a língua, que ele afirmou ser um problema, atribuindo ao fato de estar com mais de 40 anos. Por isso mesmo “foi pegando devagar”.

E seguiu afirmando que gostou da decisão de ficar em Manaus, mesmo dizendo:

Lá eu tenho amigos, eu estudei lá, estudo e tudo, entendeu? E eu joguei esporte, eu estava jogando futebol e tudo. Aí depois eu vim aqui, mas eu não vou... Sim, a vida aqui no Brasil é melhor que a nossa vida na Palestina, mas não significa que vou esquecer a terra, entendeu? Porque tá no sangue já. Mas quando cheguei aqui, encontrei meu amigo Amado Hajoj, o pai de Muna, e fiquei junto dele, indo visitar sua residência na Cachoeirinha. Também chegou o Abner Manasser, e cada um chama o outro, cada um chama o outro. Aí teve isso com a gente, crescemos um pouco. (FAYEZ TARAYREH, 22 jun. 2019, informação verbal).

Conforme seu relato, o início do trabalho em Manaus foi em sociedade com o irmão, cada um com 50%, e foi assim que conseguiram comprar a loja na rua Marechal Deodoro. Depois, eles se separaram e cada um seguiu sozinho no seu próprio negócio.

Fayez acredita que eles cresceram em importância econômica, porque isso esteve atrelado ao crescimento do centro comercial de Manaus em si. Explicou que, naquela época, não havia lojas de departamento, como C&A, Renner, Riachuelo. Havia somente duas lojas que lembram o estilo dessas, a Pernambucanas e a loja Disco de Ouro, cujo dono, recordou, era chamado de Comendador. Diferentemente daquela época, agora há muitas opções de lojas grandes, como a sapataria Di Santinni, Shop do Pé, entre outras.

O irmão Abdel iniciou o trabalho com confecções, seguindo a tradição dos que aqui estavam, e segue até hoje no mesmo ramo. Confidenciou que agradece a Deus por ter dado certo, atribuindo aos mais velhos o fato de ainda estar aqui, e disse ser muito grato a todos, sobretudo ao irmão mais velho que o trouxe, e ao outro irmão, Harbi Tarayra (*in memoriam*), pela forma como foi acolhido por eles, por ter recebido todo tipo de ajuda necessária.

O fato de ter recebido o apoio e o suporte dos que aqui já se encontravam, no momento de sua chegada, fez Abdel se considerar como segunda geração. Entretanto, Muna explicou que ela e as demais lideranças jovens o consideraram como primeira geração, porque ele conseguiu com o esforço do trabalho conquistar sua loja na rua Marechal Deodoro, quando ela ainda era criança.

De volta ao período em que Ali instalou sua loja num sobrado na rua Marechal Deodoro, o comércio funcionava das 8h às 12h, quando todos os comerciantes fechavam as lojas, baixavam as portas e só as reabriam às 14h, porque era praxe ir para casa almoçar. Ao observar o comportamento dos outros, Ali decidiu ficar com a porta da loja aberta, deixando a venda com o tempo ininterrupto, fazendo rodízio de atendimento entre seus funcionários no horário do almoço, mas com a loja aberta.

Na opinião de Mamoun, essa decisão o fez decolar no domínio do comércio no Centro, forçando, inclusive, a mudança na forma de trabalho dos outros comerciantes. Ali cresceu tanto, que foi imprescindível trazer os parentes para ajudar, tanto os irmãos quanto os sobrinhos.

Mamoun explicou que, em termos de movimento de pessoas, a rua Marechal Deodoro (**ver imagens 18 e 19**) era considerada a quarta rua do comércio em nível nacional, e o que antes era dominado pelos portugueses, judeus, sírios e libaneses, no período de aviamento da borracha, naquele momento foi tomado por eles, os árabes palestinos. Isso, em sua opinião, representou uma revolução.

Imagem 18 – Marechal Deodoro nos anos 1970



Fonte: Rocha (2013)

Imagem 19 – Marechal Deodoro nos anos 1980



Fonte: Paneiro... (2012)

Após a loja estar em pleno sucesso, Ali comprou a fábrica falida Sovel da Amazônia²⁴, que atualmente, na opinião de Mamoun, é uma potência no Polo Industrial de Manaus (PIM), devido à tecnologia utilizada nos maquinários importados da Alemanha e da Itália, com o intuito de modernizar sua linha de produção (**ver imagens 20 e 21**).

Imagem 20 – Vista aérea da Sovel Amazônia



Fonte: Sovel (c2021)

²⁴ Localizada na rua Dr. João de Paulo, 600 – Colônia Antônio Aleixo. Manaus (AM), CEP: 69.008-230.

Imagem 21 – Vista da linha de montagem



Fonte: Registro a partir do vídeo institucional do Grupo Sovel (2020). Acesso em: 10 fev. 2021

Mamoun também enfatizou que, na ocasião, Ali ainda ia à fábrica, mesmo com o peso da idade, fazendo uso de cadeira de rodas. Ia com o motorista e a enfermeira, buscando sempre estar presente. Relatou que, perante a comunidade, Ali é o exemplo de sucesso a ser seguido por todos. Afinal, é graças a ele que a maioria da comunidade está instalada em Manaus, tendo inclusive um palestino que chegou a ser governador do Amazonas e atualmente é um dos representantes do Estado no Senado da República, Omar Aziz.

Mamoun segue elencando que há um palestino que é gestor de hospital e outro que é diretor de faculdade, mas todos tiveram, a seu ver, o exemplo de Ali. Atualmente, revela que onde eram as lojas antigas no Centro, é possível encontrar as galerias. Também há grandes lojas e boxes de vendas naquele mercado que pertencem a alguém da comunidade e, se não estão mais lá, é porque alugaram o prédio aos chineses, completa.

A fábrica do Distrito Industrial, a seu ver, é algo que percebe importante, porque continua sendo um símbolo a todos eles (palestinos), de que possuem a capacidade de vencer. Também afirmou que os palestinos contam com redes de lojas em todos os *shoppings* centrais da cidade, além do Shopping Manaus Via Norte.

Para Mamoun, o trabalho é exemplo de vida e a recompensa da luta é o dinheiro. Por isso, em sua opinião, o amazonense olha para eles como “aqueles que conseguiram conquistar por meio do suor, pelo trabalho e não pela ‘mandragem’”, finalizou.

Contudo, cabe relativizar a fala idealizada do enriquecimento através do trabalho árduo, pois nem todos os migrantes têm sucesso em sua trajetória econômica dentro da reprodução do capital, exatamente porque não há como

todos terem as mesmas chances, e nem sempre as relações de trabalho são justas.

No caso específico, é preciso considerar a conjuntura regional/nacional em que os interlocutores se inseriram e o contexto de suas relações econômicas, na ocasião das respectivas inserções no mercado de trabalho, tanto local/regional quanto nacional/internacional, já que a Zona Franca de Manaus sempre visou importação e exportação de produtos, o que lhes permitiu destaque em prosperidade e sucesso.

Nesse sentido, enfatizo que a categoria trabalho foi trazida pelos interlocutores na ocasião do campo, mas que é preciso relativizar suas falas idealizadas de enriquecimento através do trabalho. Atualmente, é possível encontrar no senso comum a visão do migrante como aquele que vem “roubar” o trabalho dos brasileiros, como uma forma de responsabilizá-lo pela crise socioeconômica nacional e local.

2.4 AS INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS E SOCIOCULTURAIS

A Mesquita surge no Centro da cidade como uma referência para a comunidade muçulmana, incluindo os árabes palestinos. Ela tem o papel de instituição aglutinadora tanto dos praticantes quanto dos simpatizantes, pois, além de seu significado religioso, social e político para a cidade, é lá que o grupo realiza também suas principais cerimônias e festividades.

Para Mamoun, o fato de manterem a cultura árabe nas reuniões, no preparo e sabor das comidas, nas festas religiosas, que acontecem duas vezes por ano, ajudou no esforço de construção do Centro Islâmico²⁵, único na região Norte. Reitera a ótima localização, que permite a todos os que trabalham nas lojas do Centro e redondezas se deslocarem rapidamente.

Segundo Mamoun, foi Ali quem injetou grande parte do capital para que o Centro Islâmico fosse construído, obedecendo à arquitetura árabe islâmica, contando, também, com o auxílio de todos (**ver imagens 22 e 23**).

²⁵A Mesquita está localizada na Avenida Ramos Ferreira, 789 – Centro de Manaus (AM), CEP: 69.010-120. Há uma programação para receber a comunidade local que tem curiosidade em conhecer e saber um pouco mais sobre a religião. A Mesquita está aberta à visitação e seu acesso é gratuito, funcionando de segunda a sexta, das 9h às 17h30 nos dias úteis, e das 9h às 11h30 aos sábados e feriados.

Imagem 22 – Centro Islâmico de Manaus – A Mesquita



Fonte: Acrítica.com (2012)

Imagem 23 – Vista parcial da entrada da Mesquita



Fonte: Acrítica.com (2012)

Issa relatou que decidiram priorizar a arquitetura islâmica e que foram cerca de cinco anos para ser finalizada a construção, na Praça do Congresso, perto da rua Eduardo Ribeiro. Para ele, o templo religioso é importante, porque aproxima a comunidade, pois, quando chegou a Manaus, parava para observar o movimento:

Dia de domingo, trabalhava mascate, comprava a mercadoria na mala e saía na rua batendo de porta em porta. Dia de domingo, todas as mulheres, filhas e filhos, maridos ao lado, vai pra Igreja. Todas elas com uma manta branca, de cabeça coberta, roupa até aqui [faz o gesto de quem tem toda extensão dos braços cobertos até o pulso]. As mulheres não usavam calça comprida, nem o comércio tinha, era só o vestido e anágua. Naquela época, a saia passava do joelho ou ia até os tornozelos, igual ao que chamamos hoje em dia “de crente”. Só nos anos 1970 que passou a ter aquela *minijoop*²⁶. E não é que a Igreja se

²⁶ *Joop*, em francês, significa saia.

afastou, nós que afastamos da Igreja! [longa parada reflexiva]. Não é que era rígido e agora brando... Não! Rígido tem que ser rígido. Não tem outra opção para *religion*. Então não é que a religião abriu espaço pra ele se vestir assim... E fica andando como quiser... Não! Nós é que se afastamos da religião. O ser humano está se afastando. Esse negócio de *gay* no mundo, aqui no Brasil aplaudem... Não tem nenhuma religião aceita isso, nem a cristã, nem o muçulmano, nem o judaísmo não aceita. A Globo já tirou todo mundo do guarda-roupa como falam, né? Mas então isso é um ponto, nós é que nos afastamos da religião. (Issa Yacub, 21 out. 2015 e 01 jul. 2016 - informação verbal).

A cerimônia de inauguração do Centro Islâmico do Amazonas ocorreu no dia 14 de setembro de 2012, e contou com a presença do então governador Omar Aziz, sheik Saber Abdelrahman, sheik Dr. Abdelhamid Mitwally, e do presidente do Centro Islâmico, Ali Yacub, que, na ocasião, descerrou a placa de inauguração (**ver imagens 24 e 25**) para a comunidade e seus convidados.

Imagem 24 – Inauguração do Centro Islâmico de Manaus – a Mesquita, com a presença do governador Omar Aziz e Ali Yacub descerrando a placa



Fonte: Centro Islâmico de Manaus – Mesquita, (2012).

Imagem 25 – Cerimônia de inauguração da Mesquita com a presença de toda a comunidade palestina, incluindo autoridades



Fonte: Centro... (2012).

Todos ponderaram que a Mesquita tem por finalidade difundir a cultura islâmica e esclarecer que o Islam é paz e não terrorismo, pois lá eles se reúnem para a prática do islamismo e realizam estudos religiosos.

Abdel enfatizou que a Mesquita representa o centro da religião, construída pelo esforço de todos, sinalizando que tem orgulho do desempenho da comunidade e de ter participado disso, porque eles não recebem doações. Ressaltou, ainda, que, como qualquer Igreja, a Mesquita está aberta para qualquer pessoa entrar e rezar. Todos que chegam são bem-vindos.

Para Issa, que aparece com o irmão Ali num dos registros da inauguração da Mesquita (**ver imagem 26**), a religião é um ponto importante no que diz respeito aos costumes de seu povo.

Mamoun enfatiza que a Mesquita é um marco, já que, antes dela, eles faziam as rezas dentro das suas lojas, numa área reservada ou numa sala. Recorda que todos pagavam mensalmente e, dessa forma, foi possível comprar o terreno. Agora eles se deslocam até a Mesquita para fazer a oração da sexta-feira (**ver imagem 27**).

Imagem 26 – Ali e Issa juntos na cerimônia de inauguração da Mesquita em 14 de setembro de 2012



Fonte: Centro... (2012)

Imagem 27 – *Salat* (oração): a primeira das adorações instituídas por Deus no Islam²⁷



Fonte: Centro... (2013)

De acordo com Muhammad, a Mesquita é para os muçulmanos como uma Igreja para os católicos. Nesse sentido, ela é a Casa de Deus, e o dia de sexta-feira é referente ao feriado muçulmano, o mesmo que representa o dia de domingo para a Igreja Católica. Todos que querem comparecem à Mesquita para rezar. Opinou que a Mesquita faz parte da cultura e é a lembrança constante de Deus, o que é importante, ele segue dizendo, “porque, normalmente, as pessoas só se lembram de Deus quando estão mal, mas é preciso lembrar-se de Deus em qualquer momento”, sinalizou.

A Mesquita, na visão de nosso interlocutor, tem esse papel de reunir as pessoas para praticar a religião, porque “a verdade é que a religião muçulmana tem cinco rezas obrigatórias por dia”, revela Muhammad. Após essa fala, fez uma pausa reflexiva e quase como quem diz um segredo, emenda: “mas ninguém cumpre”. Sorri e arruma a frase: “pouca gente que cumpre, tem deles que cumprem”, como quem busca convencimento a si mesmo.

²⁷ Tamanha é sua importância que foi a única que não foi transmitida ao profeta Muhammad (que a Paz e a Bênção de Deus estejam sobre ele), através do Arcanjo Gabriel aqui na terra. A sua transmissão se deu no céu, feita diretamente por Deus ao Seu Mensageiro, nos eventos conhecidos como Allsrá (a viagem noturna) e Al Miráj (A ascensão). A oração é citada no Alcorão mais de 117 vezes, a sua finalidade está expressa neste versículo. Sou Deus. Não há divindade além de Mim! Adora-Me, pois, e observa a oração, para celebrar o Meu nome (Alcorão Sagrado, 20:14). A obrigatoriedade da oração veio expressa tanto no Alcorão como na Sunnah. A oração é uma obrigação prescrita aos crentes, para ser cumprida em seu devido tempo (Alcorão Sagrado, 4:103). A oração é a base fundamental da religião. Disse o profeta Muhammad (que a paz e a bênção de Deus estejam sobre ele): Para o muçulmano cair na heresia e no ateísmo, basta somente que ele deixe de cumprir as orações (MENSAGEM..., 2020).

Para Fayez, a Mesquita é a Casa de Deus, está lá para que todos possam rezar. Todos os muçulmanos, sejam eles indianos, paquistaneses, caxemirenses, árabes, africanos, brasileiros, todos na Mesquita são bem-vindos. Lembrou-se de que, no dia de sexta-feira, o local costuma estar com bastante gente, porque todas as sextas para eles são santas. Então, é bom ver a casa cheia, com todos rezando, depois cada um retorna ao seu trabalho, ao que ele dá graças a Deus.

Além dos momentos de orações, Fayez enfatizou os estudos que também ocorrem com as crianças, a respeito da língua árabe. Segundo ele, todos os sábados as crianças estão na Mesquita para estudar.

Mamoun lembrou que realmente estava ensinando a língua árabe dentro da Mesquita, por isso, pensam em fazer uma escola bilíngue, que passe a ensinar o árabe nos próximos anos: “se Deus quiser, vai ter uma escola e depois uma faculdade voltada aos estudos árabes”, para ensinar e fazer tudo, que, ao ver da comunidade, é importante.

Segue dizendo que a Mesquita também representa o momento de união, porque lá se realizam casamentos, velórios, e é comum, após as cerimônias rituais, eles visitarem a casa de quem precisa de apoio, costume que é feito em geral por toda a comunidade. Situação essa que Mamoun exemplificou, discorrendo que, em circunstâncias normais, sem a pandemia, quando morre alguém na comunidade, às vezes, é comum ficarem junto à família por três ou quatro dias, prestando condolências e aliviando a dor, resolvendo o que é importante para a família, confortando todos os familiares.

Issa e Muhammad também apontaram que um dos papéis da Mesquita é não deixar os muçulmanos esquecerem as suas práticas religiosas e culturais. Ambos se lembraram de falar a respeito das colunas do Islã²⁸:

- 1º: Deus é único e Mohamed ou Maomé é seu profeta, o mensageiro de Deus;

²⁸ Islã significa submissão e devoção ao Único Deus, cujo nome é Allah. É a religião do monoteísmo, em que o muçulmano acredita que Deus é único e incomparável. Ele não tem parceiros ou filhos. Ele não gerou, nem foi gerado. Ele criou todo o universo e todos os seres. Ninguém compartilha com Ele sua divindade, ninguém tem o direito de ser adorado além d’Ele. (MAZLOUM, 2014, p. 74).

- 2º: é preciso rezar cinco vezes por dia – 5h, 12h (meio-dia), 16h, 18h30 e 21h30;
- 3º: o jejum do Ramadã²⁹, e ambos lembraram, que todo muçulmano necessita realizar, por tratar-se do jejum de purificação e sacrifício. Assim, por um mês, no chamado mês do Ramadã, é possível comer até as 5h, depois não podem nem comer e nem beber até o pôr do sol, que é para sentirem a mesma fome e a mesma sede por que passam os necessitados, pois somente passando por isso lembrarão de estender a mão aos mais pobres. Somente após o sol se pôr, em geral às 18h, é possível comer e beber novamente;
- 4º: é o dízimo de 2,5% de toda sua fortuna, ou seja, tudo o que a pessoa dispõe que pode ser o seu lucro, para doar aos necessitados. “Não é para a Mesquita e nem para outra Igreja”, diz Muhammad: “Não! É para os pobres, direto”;
- 5º: o muçulmano que tem saúde e condição financeira precisa visitar Meca, para fazer parte da peregrinação (*Hajj*³⁰), ao menos uma vez na vida (**ver imagens 29 e 30**).

Todavia, advertiu Issa: “Deus não obriga ninguém a fazer, e todas as situações dependem da saúde da pessoa e de suas condições financeiras”. Ele explica através do seu caso, pois, como estava com a saúde debilitada e precisando ingerir 21 medicamentos, ele teria que necessariamente beber água. No entanto, isso não o impossibilitou de fazer outro sacrifício pelo Ramadã, o de

²⁹ O Alcorão determina que os fiéis iniciem o jejum do Ramadã somente quando avistarem a lua nova, que marca o primeiro dia desse mês.

³⁰ O modo de fazer a peregrinação consta nos ritos abraâmicos: é preciso circular a Ka'aba, o edifício cúbico construído e estabelecido por Abraão como a Casa de Deus. Dão-se sete voltas no sentido anti-horário, como ato de submissão a Deus, um movimento que resulta também em harmonia com o movimento dos planetas, inclusive com o dos elétrons. (MAZLOUM, 2014, p. 90).

dar 30 cestas básicas para as famílias pobres próximas da casa, uma por dia, o mês inteiro.

O jejum do Ramadã, tal como relata Ferreira (2007), corresponde a um dos pilares da religião que deve ser praticado por todos, desde o momento em que conhecem o seu significado. A autora descreve como um período de purificação, uma vez que no jejum se observa a experiência religiosa mais forte, o que resulta num desafio para o não muçulmano que tenta conviver com o muçulmano nesse período. O jejum é descrito por Ferreira (2007) como um momento de liminaridade, por ser proibido também manter relações sexuais, tornando uma experiência de treinamento dos sentidos, que escapa à ordem, está fora da estrutura e é imprescindível para fortalecer a religião.

Para visualizar o entendimento do Ramadã, Ferreira (2007) descreveu em minúcias o calendário islâmico, pela forma como ele pontua o cotidiano e regula os modos de ser ou não muçulmano. Usa o Ramadã como exemplo, pois o Alcorão³¹ determina que os fiéis iniciem o jejum do Ramadã, somente quando avistarem a olho nu a lua nova, que marca o seu primeiro dia.

A contagem do calendário islâmico é feita a partir do ano em que o Profeta migrou de Meca para Medina, considerado o 1^o ano da Hégira (nome dado à migração do Profeta).

A tabela que segue é o calendário islâmico, tal como organizado no trabalho de Ferreira (2007):

Tabela 2 – Calendário Islâmico

Mês	Dias	Significado do Nome
(1) Muhharram	30	Mês Sagrado
(2) <i>Safar</i>	29	Mês da partida para a guerra
(3) <i>Rabiá – al – áual</i>	30	1 ^o mês da Primavera
(4) <i>Rabiá – a – áual</i>	29	2 ^o mês da Primavera
(5) <i>Jumáda Al – Ula</i>	30	1 ^o mês da Seca
(6) <i>Jumáda a – Thânia</i>	29	2 ^o mês da Seca
(7) Rajáb	30	Mês do respeito e da abstinência
(8) <i>Xaabán</i>	29	Mês da germinação

³¹ O Alcorão ou a palavra ‘*qur’na*’ significa ‘a recitação’ ou ‘a leitura’ e as primeiras palavras reveladas ao Profeta Muhammad foram: “Lê’ (ou recite), em nome do seu Senhor!” (WAMY AMÉRICA LATINA, 2016?).

(9) <i>Ramadan</i>	30	Mês do grande calor
(10) <i>Xauál</i>	29	Mês do acasalamento dos animais
(11) <i>Dhu Al Qaáda</i>	30	Mês do descanso
(12) <i>Dhu Al-Hijja</i>	29	Mês da peregrinação

Fonte: Ferreira (2007)

O ciclo lunar é a base do calendário islâmico e tem 354 dias, variando anualmente, em dez ou onze dias em relação ao calendário solar cristão. Alguns nomes dos meses são referências às estações e pertencem ao calendário pré-islâmico, no qual um mês era acrescido de três em três anos para manter o calendário lunar em harmonia com o ano solar. O Profeta e seus seguidores, quando se deslocavam pelo deserto, marcavam a passagem do tempo através do quarto crescente e do quarto minguante da lua, e o novo dia iniciava não à meia-noite, mas ao final do dia, com o aparecimento da lua (AHMED, 2003 *apud* FERREIRA, 2007).

Quanto à tradição culinária, em geral todos os interlocutores apontaram ser este o vínculo mais duradouro que o indivíduo tem com seu lugar de origem, uma vez que roupas, músicas e o próprio idioma “materno”, por mais que sejam preservados por anos, são elementos que, em algum momento, terminam sendo deixados em segundo plano ou ressignificados em outro. No entanto, a comida se mantém fortemente presente, o que faz com que o indivíduo ou seu grupo passe a utilizar as tradições culinárias como um diferencial entre eles e os outros (REINHARDT, 2007 *apud* HADJAB, 2014).

A tese de Hadjab (2014) retrata a alimentação enquanto memória e identidade árabe, enfatizando que a adoção dos hábitos culinários provindos de imigrantes expressa, na verdade, um repertório de experiências e de memórias que vão se transformando, em função do contato entre a sociedade receptora e as pessoas oriundas de outras culturas estrangeiras.

Isso pode ser claramente notado nas festividades, nas cerimônias religiosas na Mesquita, ou até mesmo no cotidiano, tornando-se uma especificidade, pois desde meu primeiro contato, em 2014, sempre fui convidada a experimentar um sabor, um tempero, um chá, um doce, uma comida da “terra”. E mesmo quando estive dentro da experiência religiosa, notei que a celebração com as comidas predomina como parte das cenas na vida comunitária.

Ao final do Ramadã, ocorre uma celebração na Mesquita na qual as famílias levam pratos de comida e doces. Alguns trocam presentes e lembranças, também findam juntando algo para mandar a uma parcela da população palestina cercada pelo governo israelense.

Esses fatores são as bases do Islamismo, os pilares da religião, falados espontaneamente por Issa e Muhammad.

Imagem 28 – Vista aérea de Meca, Arábia Saudita, e da Sagrada Mesquita (*Al Masjid Al Haram*)



Fonte: Eskander (2014)

Imagem 29 – A Mesquita Sagrada (*Al Masjid Al Haram*), e a edificação no centro é a *Kaabah*³²



Fonte: Eskander (2014)

³² Os muçulmanos acreditam que o Profeta Abraão construiu os alicerces da Kaaba seguindo as ordens de Deus. Quando rezam de qualquer parte do mundo, se dirigem para a Kaaba. Fotos de Suzan Eskander, dadas em cortesia para a publicação *Muhammad, o Profeta do Islã*, da Academia de Investigação e Ciências Islâmicas (MAZLOUM, 2014, p. 48-51).

Assim, é possível dizer que, na Mesquita, além dos ritos citados por Mamoun, também ocorrem o encontro de quebra do jejum do Ramadã e o Natal da Caridade, o chamado *Eid*, citado por Abdel, que completa sua fala salientando que, na verdade, não há muitas festas a se comemorar, porque não possuem nem o Dia da Independência, como o Brasil, que tem o dia 7 de setembro. Eles não possuem isso, ressaltando que o país vive subjugado, ao que ele, Abdel, atribui a responsabilidade a eles mesmos.

Para festividades além da Mesquita, a comunidade possui o que chamam de Sítio da Sociedade Palestina do Amazonas, no bairro do Tarumã, destinado aos encontros de lazer e diversão. É lá, segundo Fayez, que jogam baralho, pingue-pongue e, ao se divertirem juntos, relaxam de toda a raiva que têm no trabalho.

3 QUESTÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Esta pesquisa, feita entre os anos de 2014 (primeiros contatos com os interlocutores) até 2020, ainda que não tenha sido feita de modo contínuo, possibilitou o registro presencial em fotografias, gravações de áudio, anotações em cadernos de campo e a participação virtual em comunidades específicas na rede social Facebook, principalmente no período de isolamento social, devido à pandemia da covid-19. Esses instrumentos de coleta de dados, juntamente com a realização de entrevistas livres, não dirigidas, fez com que houvesse um enriquecimento do campo, retomado desde junho de 2018 até janeiro de 2020, de forma presencial, em caráter contínuo e, posteriormente, um acompanhamento semanal através das *lives* no Facebook (período da pandemia do coronavírus).

Busquei uma narrativa a respeito do viver humano na cidade, de modo que validasse os ensinamentos do Direito à Cidade, de Henri Lefebvre (2001), retornando à dialética marxista, contudo, como aponta Souza (2009), sem os dogmatismos e as opressões de tantas interpretações. Portanto, foi possível e necessário retomar os estudos do espaço urbano na Amazônia, para vislumbrar o pórtico que busca o migrante quando decide partir com destino à cidade de Manaus.

A técnica de coleta dos dados iniciou-se com a utilização da entrevista não dirigida, quando ocorreu a permissão para realizar o projeto com aquele que me apontaram como o mais velho do clã, Issa Yacub, já falecido. Com ele, estabeleci o modo, como de fato ocorreu, elaborei em conjunto com as lideranças (Mamoun e Muna) as linhas gerais do formulário para abordagem dos interlocutores. Assim, contemplei o que a eles pareceu importante e assertivo, em relação à escolha da cidade de Manaus, e que os faz seguir fortalecidos enquanto comunidade. Igualmente, consegui obter o encaminhamento ao seu sobrinho Mamoun.

No decorrer do trabalho, houve a necessidade de usar argumentos de ordem ética e política. E a entrevista permitiu explorar em profundidade a vida dos sujeitos em seus cotidianos, a partir das vivências que naquele momento se estreitaram. Foi preciso formular aos interlocutores questões semiestruturadas e

uma questão aberta quanto ao significado da cidade como moradia, como forma inicial de indagá-los sobre a escolha por Manaus.

Foi a partir de suas respostas que invoquei os agentes formadores da produção e reprodução do espaço urbano na contemporaneidade, como apoio ao construto teórico, no intuito de unir, a partir de diversas cognições, mundos distintos no processo interpretativo. Isso garantiu as linhas gerais de especificidade da comunidade palestina em Manaus, ao se mostrarem únicos perante a exigência de padronização que envolve a transnacionalidade cosmopolita.

Nesse sentido, importante me parece considerar a própria experiência com o grupo na Mesquita. Isso porque optei por chegar ao universo da pesquisa junto à comunidade palestina em Manaus, fazendo uma “etnografia da experiência”, tal como Ferreira (2008), o que demandou um esforço em escrever, antes que as situações vividas se tornassem “naturalizadas” em mim e a meus olhos.

A abordagem metodológica descreve os momentos de encontros entre alteridades a partir da vivência do campo, situando-a inicialmente nos panoramas das migrações internacionais, partindo de uma contextualização histórica, nas quais as identidades culturais são postas em discussão em face das relações permeadas a partir do contato com o outro.

Nessa etapa, elencamos um conjunto de instrumentos que foram adotados para levantamento de dados, tais como:

- a) análise de documentos e fotografias;
- b) entrevistas individuais na modalidade “mediada” (via *e-mail*) ou conversas em tempo real através de ferramentas virtuais que permitissem esse tipo de interação;
- c) entrevistas semiestruturadas³³ individuais na modalidade “face a face”;
- d) observação participante em instituições culturais, religiosas, de trabalho e ou lazer, relacionadas (direta ou indiretamente) ao mundo árabe, como a Mesquita, os clubes, a Igreja dos Remédios, as lojas, as residências;

³³ Cf. **Anexo A** – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

- e) observação participante em comunidade virtual para possibilitar maior contato e observação com a interlocução ao longo da pesquisa.

É importante ressaltar que essa última etapa se apoia no trabalho desenvolvido por Hadjab (2014), no âmbito da etnografia digital, que, embora não consensual, é denominada pelo termo de Netnografia. Segundo a autora, a palavra foi originalmente cunhada por Robert Kozinets (2002 *apud* HADJAB, 2014, p. 28) no final dos anos 1990 e significa que “o pesquisador, quando vestido de netnógrafo, transforma-se num experimentador do campo, engajado na utilização do objeto pesquisado enquanto o pesquisa”. Foi bem-vindo e utilizado ao máximo na pesquisa, no momento de crise pandêmica da covid-19, mesmo tendo oficialmente finalizado o campo antes do período de isolamento imposto pela pandemia.

Todavia, imprescindível foi investigá-los com a observação presencial, a partir da inserção na Mesquita, de modo que a etnografia reuniu técnicas que permitiram um maior contato intrassubjetivo com a história inicial da comunidade estudada (AMARAL *et al.*, 2008 *apud* HADJAB, 2014). No entanto,

Ao fazer uso da metodologia etnográfica para o estudo de práticas culturais mediadas por computador, estamos partindo da premissa de que é possível também, observar e interpretar a cultura de grupos sociais, buscando *insights* culturais genuínos por meio de coleta e análise qualificada das interações sociais nas mídias sociais e dos conteúdos compartilhados *online*. (HADJAB, 2014, p. 28).

Por fim, permaneceu o ensejo de um estudo exploratório do cotidiano, a partir de uma abordagem de médio alcance, na qual minha apresentação ao grupo enquanto pesquisadora ocorreu a partir da Mesquita.

3.1 A NEGOCIAÇÃO DA PESQUISA: O USO DO VÉU

Para ir à Mesquita, é imprescindível usar o véu. Nesse sentido, considero importante para o trabalho de campo minha própria experiência com o grupo no Centro Islâmico. Como parte da negociação da pesquisa, tive que me vestir adequadamente para participar, situação que evoca um modo de comunicar e

interagir, permeado de valores partilhados pelo grupo de forma automática³⁴, um diacrítico, tal como a língua.

E esse vestir, que implica o véu na mulher muçulmana, relaciona-se com as mudanças repentinas das formas do viver compreendidas na migração; também representa uma atitude frente ao mundo do qual não se quer sair. Logo, é uma opção ideológica, que faz com que o véu adquira o poder simbólico de um Islã político, representado na esfera pública pela imagem da mulher coberta. Imagem essa que está para além de uma simples forma do vestir, mas que se associa principalmente ao posicionamento individual em um dos mundos possíveis: o Ocidental ou o Islã.

Muito embora a Mesquita seja o *locus* de adoração e regulação da vida cotidiana, ela também representa o lugar de tomada de decisão. Foi fundada no princípio universalista do Islã³⁵, enquanto um espaço étnico, mesmo tendo um equilíbrio com o brasileiro ou outra nacionalidade.

Também em Manaus, é um espaço que não se consolida como islâmico religioso *per se*, independente do árabe, já que, perante a visão da sociedade hospedeira, todos são árabes. Para a comunidade muçulmana, sobretudo, no que concerne à religião, há um esforço de unidade na diversidade, por meio de tudo que é trazido como “raiz”, mas também porque o Islã atua como o elemento

³⁴Aqui a ideia é de *pedaço*, na qual os frequentadores não necessariamente se conhecem por intermédio de vínculos construídos no cotidiano, mas se reconhecem enquanto portadores dos mesmos símbolos que remetem a gostos, orientações, valores, hábitos de consumo e modos de vida semelhantes, pois se está entre iguais. Assim, o território é delimitado por marcas exclusivas, não comportando ambiguidades, porque está impregnado pelo aspecto simbólico, que lhe empresta a forma de apropriação característica (MAGNANI, 1996).

³⁵ Tem-se que no Islã tradicionalmente não há distinção entre a religião (ética) e a política, tampouco entre a fé e a moral. O Estado Islâmico se caracteriza como um Estado teocrático e não há a distinção, como nos países ocidentais, entre Estado e religião; nos países islâmicos, eles se misturam. A lei que rege os fiéis quanto às suas obrigações religiosas, morais e sociais é a *xariá*, que quer dizer “caminho para o oásis”, ou seja, o correto caminho da conduta humana. A lei se expressa, sobretudo no Corão, que é muito mais que um livro religioso, sendo também um livro de leis, que versa sobre os mais variados assuntos, tais como o governo social, a economia, o casamento, o moral, o *status* da mulher, dentre outros. Quando não se conseguem encontrar as instruções no Corão, os crentes recorrem às sunas, que são o estudo dos exemplos dados por Maomé e seus califas. As coletâneas *hadith* descrevem a vida e a pregação de Maomé. Porém o Corão e os *hadith* se referem a uma sociedade que já não existe mais, e por isso tem-se a necessidade de interpretar e adaptar os escritos à nossa época – tarefa considerada extremamente exaustiva. Para isso, eles utilizam os princípios da similaridade para analisar um problema novo, tentam encontrar um exemplo semelhante no Corão, e estudam a base para uma decisão. E o princípio do consenso: Maomé afirmou que os fiéis não poderiam concordar com algo que estivesse errado. Seguindo essa lógica, uma decisão que os fiéis tomam em comum pode ser vista como lei pelos seus representantes (MARQUES, 2015, p. 100).

que congrega a todos enquanto grupo coeso, unidade essa que é construída em torno dos costumes. Isso contribui na exodificação da categoria genérica árabe, demonstrando que as particularidades internas de ser libanês, sírio, palestino ou qualquer outro são algo de domínio privado (ESPÍNOLA, 2005).

Em sendo a religião um sistema de símbolos, a roupa auxilia no sentido de pertencimento e identidade, enquanto experiência, pois mesmo distante da terra sagrada, os árabes muçulmanos, palestinos ou não, buscam realizar a prática dos cinco pilares de sua crença³⁶:

Algo que inicialmente pensei demarcar como importante foi a categoria de gênero, apontada como aquela que não se constrói sobre a diferença dos sexos, mas serve para “dar sentido” a essa diferença (JOAN SCOTT *apud* GROSSI, 2000). No entanto, findei sendo tratada como “pesquisadora”, o que me proporcionou estar dentro da Mesquita, tanto na parte reservada às mulheres quanto na reservada aos homens. E nos dois ambientes pude me inserir e observar.

Também na Mesquita obtive depoimentos espontâneos de outros grupos, como uma família de indianos, cujas informações e entrevistas com os interlocutores foram realizadas a partir de seus respectivos ambientes familiares e de trabalho.

Acredito que meu comportamento ao estar na Mesquita não deixou dúvidas quanto aos limites dados pela comunidade, o que me fez redobrar o cuidado em relação à postura de respeito, ao princípio básico do uso da roupa adequada para adentrar na Mesquita, incluindo o uso do véu³⁷. Lá tive a permissão de estar no espaço masculino, mesmo durante a reza de sexta-feira. Contudo, posteriormente, escolhi ficar no ambiente feminino nas outras vezes em que lá estive, respeitando, também, a separação entre os espaços dentro da Mesquita.

O que demonstrou pistas do nível de interferência com a dinâmica cultural local foi a negociação ocorrida com o intuito de minimizar os estranhamentos

36 A *shahada* ou profissão de fé do muçulmano: “Não há Deus, se não Deus, e o profeta Muhammad é seu mensageiro”; fazer cinco orações diárias; pagar o Zakat, que é a contribuição anual que equivale a 2,5% da renda e que pode ser convertido em doação para manter a comunidade islâmica ou para manter alguma família humilde com que se tenha convivência; fazer o jejum no mês do Ramadã e fazer o Hajj, se tiver condições físicas e financeiras.

37 Tal como apontou Espínola (2005) em seu trabalho, raiz do verbo *hayaba*, quer dizer esconder.

culturais. Isso me deu margem para saber que algumas situações seriam negociáveis e outras não, como o uso do véu (*hijab*), que nas mulheres muçulmanas demarca uma identidade tridimensional, ou seja, a dimensão visual, por ser usado para subtrair o olhar; a dimensão espacial, por demarcar uma fronteira e estabelecer um limite; e a dimensão ética, por tratar-se do domínio do proibido, de caráter abstrato, denotando um espaço que é oculto pelo véu, um espaço proibido (MERNISSI, 1985 *apud* ESPÍNOLA, 2005).

Para Geertz (2008), tanto na crença quanto na prática religiosa, o *ethos* de um grupo se torna intelectualmente razoável, quando representa um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas da visão atual de mundo, que vai se tornando cada vez mais convincente emocionalmente, por se apresentar como a imagem de um estado verdadeiro de coisas, especialmente bem-arrumado para acomodar o respectivo tipo de vida.

Quando me apresentei como pesquisadora designada pelo senhor Issa Yacub, levei a carta do Programa, oficializando assim minha inserção no grupo pela Mesquita. Busquei obedecer ao princípio básico da separação entre os espaços internos; num primeiro momento, puseram-me na parte designada aos homens. No entanto, posteriormente, preferi me situar no mezanino, lugar direcionado às mulheres, vestida com a roupa solicitada dentro da Mesquita, e dispondo do uso do véu.

A vestimenta, enquanto símbolo religioso, formula uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, na maioria das vezes), que sustenta uma autoridade emprestada do outro. Com efeito, ocorre um confronto mútuo, que busca preferências morais e estéticas, retratadas como condições de vida impostas, implícitas num mundo com uma estrutura particular do senso comum, dada a forma inalterável da realidade. Por outro lado, também perpassam crenças recebidas do mundo sobre o corpo, que invoca sentimentos morais e estéticos, sentidos profundamente como provas experimentais da sua verdade (GEERTZ, 2008).

Esse contexto trata do *habitus* de Bourdieu (1992), que está no corpo e se incorpora à práxis, pois diz respeito à sua reprodução, explicando as regularidades inerentes à prática social. Logo, o uso do véu é considerado uma verdadeira prática do Islã no cotidiano. E é desse modo que, mesmo não congregando na religião, é preciso usar o véu quando se vai à Mesquita.

Portanto, tal como relata Prazeres (2016), a religião dentro da causa palestina alinha conterrâneos árabes e encontra um diferencial para destaque, o que os reafirma como povo através de sua cultura e de sua história a propagar a sua luta.

Desse modo, o véu para as mulheres muçulmanas é um símbolo do Islã e representa uma escolha religiosa. Por carregar diversos significados, é usado para separar espaços que combinam de forma articulada dois pressupostos que se justapõem: o étnico e o religioso. Mas também demarca a relação com a sociedade local, demonstrando a presença do grupo de imigrantes que partilham de uma etnia própria: a árabe, atuando então como uma demarcação de identidade (ESPÍNOLA, 2005).

Sobre o *hijab*, ainda, Espínola (2005) aponta que há estudos focais de Webster (1984) que relatam que o véu desceu do céu para cobrir as mulheres e separá-las dos homens nos espaços públicos, garantindo, assim, que não haja distorção desse espaço por conta de sua presença. Nesse caso, o véu é sinônimo de *status* social, de segurança e proteção de sua intimidade, enquanto símbolo de aderência à fé e à crença islâmica, tornando-o um conceito-chave do Islã. A autora também cita Kasriel (1989) ao discorrer que o véu pode ser um meio de expressão para as que possuem poucas oportunidades de comunicar-se, e esse conteúdo no vestir (significado) “fala” sobre uma imagem “tradicional”, enquanto uma forma no agir (significante), mas ambos se perdem sem o vestido comprido e o véu.

Para Schener (2011), essa é a beleza da “consciência performática”, na qual se ativa alternativa, em que “isto” e “aquilo” estão simultaneamente operativos. Compreender a intensidade da performance, perpassa a descoberta de como esta se constrói, acumula ou usa a monotonia, como ela atrai participantes ou intencionalmente os barra, como o espaço é projetado ou manipulado e, finalmente, como o cenário ou o roteiro é utilizado.

Ferreira (2013) justifica a aproximação do fiel muçulmano como um ator, no fato de este se construir como uma persona (personagem), a partir da repetição cotidiana da palavra sagrada. Tem-se aqui, ainda, a experiência de ser o outro, pois tal como um ator, o praticante do Islã assume um papel e transforma-se por acreditar que sua religião é fruto da última revelação enviada

por Deus e, por isso mesmo, é a promessa de mudança definitiva do homem, tornando-o diferente dos demais seres humanos.

Então, o véu é usado pelas mulheres principalmente para adentrar na Mesquita, e pode ser um indicativo de maior repercussão do grupo, de vital importância no processo de “arabização”, privilegiando a identidade étnica que associa o ser árabe ao ser muçulmano, ainda que haja esforços para essa dissociação. Assume, desse modo, que a junção do “étnico” (árabe) com o “religioso” (muçulmano), implica conceber o Islã como identidade axiomática, aceitando que se está diante de uma religião, definida, dentre outras situações, a partir da qualidade passada na raiz de nascimento, através do sangue (ESPÍNOLA, 2005).

Goffman (2011) aponta que a ordenação da vida social é feita pela proteção restritiva que o indivíduo se impõe em ficar longe de lugares, tópicos e momentos que não deseja, pelos riscos de ser depreciado, cooperando para salvar sua “fachada”, descobrindo o ganho que possui em não se arriscar. E, nesse caso, a pessoa protege, defende e investe seus sentimentos numa ideia de si, já que esta não é vulnerável a fatos e coisas, mas às comunicações.

Na atualidade, o véu também é visto como um acessório integrante do visual e compõe o que chamam de “cultura de consumo”. É resultado, também, da articulação com o Ocidente, onde o véu de seda, rico em detalhes, bem-elaborado, tecidos delicados com bordados, alude aos modelos que o Ocidente costumou fantasiar como pertencente às “mil e uma noites”, em que as mulheres se imaginam envoltas em véus esvoaçantes e brilhos diversos pelo corpo, no encantamento das odaliscas no harém.

Mas o véu também pode ser lido como uma fronteira que valoriza o respeito. É isso que divide o espaço muçulmano daquilo que é público e do que é privado, ou do profano e do sagrado; não separa um homem e uma mulher, mas separa o que há entre dois homens, o pudor e o recato da mulher daquilo que é visto como sagrado e profano. Isso porque, na tradição islâmica, a mulher pode ser ativa sexualmente no casamento, ao contrário da tradição cristã, que propõe o ideal de mulher menos ativa que o homem³⁸.

³⁸ Espínola (2005), ao discorrer a respeito da frase atribuída a Aliibn Taleb, marido de Fátima, filha de Maomé, e fundador da vertente xiita do Islã, retrata bem o que isso quer dizer: “Deus

No filme com título em português “Alguém que me ama de verdade”, a personagem muçulmana, ao ser indagada por um ocidental a respeito do uso do véu, responde que este não se trata de uma imposição, mas de uma decisão pessoal como uma escolha, uma expressão de suas crenças, e pelo que está escrito no Alcorão sobre a família, revela modéstia e humildade.

Demant (2008) aponta que, no mundo muçulmano, quanto menos uma mulher enfatizar seu caráter sexual, mais ela facilita seu acesso ao espaço público: o lenço mascarando seus cabelos, o “vestido-sobretudo” cinzento ou marrom do mundo sunita ou o xador preto xiita constituem um “uniforme” que, ao mesmo tempo, desencoraja flertes, outorga uma proteção e enfatiza sua dignidade e inviolabilidade, marcando sua devoção e obediência à lei de Deus, ao mesmo tempo em que sinaliza sua rejeição ao Ocidente.

Essa “neutralização” pública do feminino, para além de um valor expressivo, permite que a mulher muçulmana articule uma nítida escolha ideológica. Ao estar ostensivamente “desfeminilizada”, se torna uma arma política vital aos movimentos islamitas, ao passo que, encoberta, essa mulher parece estar mais protegida que seus irmãos da brutalidade das forças de repressão na luta contra regimes autoritários, em prol da alternativa islamita³⁹ (DEMANT, 2008).

3.2 A COLETA DE DADOS

Para ter acesso à Mesquita, fui acompanhada de Tereza Alakra ao encontro de Hassam em sua loja. Ao ouvir do que se tratava, lamentou não ter me recebido um mês antes, quando eles davam início ao Ramadã, período em que estavam em pura concentração de fé e contemplação durante o dia e, à

todo Poderoso, criou o desejo em dez partes, então deu nove partes às mulheres e uma aos homens”, propondo que essa noção de lascívia inerente à mulher é controlada pela alcova, ou seja, seus artifícios e atributos devem estar em sintonia com aquele que a desposar, encorajando os jogos sexuais (proibindo apenas fazer sexo em pé ou com a cabeça voltada para Meca), cabendo aos homens satisfazer plenamente suas mulheres na terra, sendo o casamento algo a ser desfrutado pelo casal, homem e mulher.

³⁹ No Irã de 1978 e 1979, a participação maciça das mulheres de preto nas manifestações contra o xá foi um dos fatores cruciais da vitória da Revolução Islâmica. Nos anos 1980, as mulheres do Hezbollah libanês estavam entre as primeiras militantes a testar o terrorismo suicida contra Israel. Desde os anos 1990, alunas do Hamas palestino têm seguido o exemplo com êxito (DEMANT, 2008).

noite, a ida à Mesquita para os estudos do Alcorão⁴⁰ e a quebra do jejum coletivo. Para participar desse momento, cada família colabora com um prato de alimento, em geral comidas árabes.

O dia escolhido para minha ida à Mesquita foi a sexta-feira da semana seguinte⁴¹. Na manhã de minha visita ao local, fui inicialmente até a Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), que, na data, situava-se à rua Ferreira Pena, s/n, no Centro da cidade; portanto, a uma esquina da Mesquita. Com um vestido longo até os pés e de mangas compridas, já no caminho de onde estacionei o carro até a entrada do PPGAS, pude experimentar o estranhamento dos outros através dos olhares, que fitavam sem pudor, com curiosidade e até espanto em minha direção, talvez por conta do horário, e do calor das 11h30, pois escolhi chegar cerca de meia hora antes (**ver imagem 30**).

Imagem 30 – Vestimenta *Abaya* com *Hijab* para adentrar na Mesquita



Fonte: Jucélya Silva (21 jul. 2016)

No percurso do PPGAS até a Mesquita, feito a pé, eu já estava vestida da forma como pediram, com uma roupa que cobria pernas e braços, e levava a

⁴⁰ O Alcorão ou a palavra '*qur'na*' significa '*a recitação*' ou '*a leitura*' (WAMY AMÉRICA LATINA, 2016).

⁴¹ No dia 15 de julho de 2016, fui recepcionada por Walid, que me diz receber, 15 minutos antes de iniciar a oração, todas as sextas-feiras, curiosos, interessados e a comunidade amazonense em geral.

vestimenta feminina chamada *Abaya* com *Hijab*, emprestada por Haya⁴², para quando fosse entrar na Mesquita.

Durante todo o caminho, senti os olhares seguindo cada passo que eu dava, vindos de todas as partes – do carro parado, do ônibus, no sinal, do transeunte da calçada –, o que me fez sentir até um incômodo, devido à insistência, de modo que, quando entrei nos portões da Mesquita, de imediato me veio o alívio por finalmente chegar num ambiente que me acolheria por minhas vestimentas.

A sensação me ocasionou imenso desconforto. Ao mesmo tempo, fez-me refletir sobre o texto de Berreman (1975), ao discorrer a respeito das impressões que teve no cenário que o aguardava ao chegar numa aldeia camponesa do Baixo Himalaia, sobre o que o autor chamou de “esqueletos no armário” os segredos que não têm como se desvendar senão frequentando e tendo acesso à complexidade da realidade ali vivenciada.

Lembrei-me então de que a participação na comunidade pedia imersão, e não poderia esquecer que eu era o diferente no meio deles e momentaneamente também o estava sendo do lado de fora.

Quando cheguei aos portões da Mesquita, fui recebida por Bahaa, com quem posteriormente retornei para verificar os dados do OBMigra. Este pediu que aguardasse, pois estava conversando com duas mulheres que aparentavam ter meia idade, vestidas de branco. Uma delas, a que parecia ser mais velha, mostrava o celular e pedia para que ele traduzisse o que o seu então paquera virtual mandava pela rede social, tanto em inglês como em árabe, e ele gentilmente falava do que se tratava.

A outra me lançou um olhar curioso, chegou perto e me disse que não tinha como negar minha “arabidade” por causa de meu nariz, e seguiu dizendo que havia arrumado um namorado árabe na internet, mas torcia para ele não vir jogar bomba por aqui. Incrédula, esclareço que estou ali para uma reunião de pesquisa, e ela se queixou que não sabia da reunião, dando a entender que está sempre por ali.

⁴² Conheci Haya no tempo em que estive lojista na Galeria Rio Negro de Tereza Alakra. Haya é palestina com fluência na língua portuguesa e por isso ministrava aulas de árabe. Foi também uma das pessoas indicadas por Issa Yacub para me recepcionar na Mesquita.

Diante do silêncio de todos, Bahaa termina o atendimento das senhoras, e as duas se vão, sem despedidas. Quando vem falar comigo, chega um rapaz que também aguarda por Walid, que não demorou a vir falar conosco.

Quando nos perguntou o que nos levou até lá, ouviu do rapaz ao meu lado sobre sua vontade de ser muçulmano. Então Walid pergunta se ele conhece a religião, ao que ele responde que não. E rapidamente ele nos fala sobre o Islã, a construção da Mesquita e o acolhimento, que eles fazem questão de dar aos manauaras, os quais sempre estão por lá, seja por curiosidade, por gostarem do som dos cânticos a Allah, ou porque vão à busca de um alívio rápido para alguma aflição: “Todos são recebidos! – ele nos afirma.

Em seguida, ele recebe minha carta de apresentação do Programa e me ouve falar sobre a pesquisa e todos os interlocutores com quem já havia tido contato, e que me encaminharam até ali. Walid ouviu atentamente, levou-me até o salão principal, explicou que ficaria lá devido à oração de meio-dia da sexta-feira ser obrigatória para os homens e opcional para mulheres, justificando a ausência delas por terem trabalhado muito fazendo as comidas para a festa de despedida do Ramadã, ocorrida na quarta-feira.

Foi então que vesti por cima do meu vestido (que já cobria meus braços e pernas), a *Abaya* com *Hijab*, a qual peguei emprestada de Haya, que me aconselhou dizendo que a vestimenta é importante para adentrar a Mesquita, e que esta deve ser sempre de cor sóbria; não que seja uma exigência, mas a ideia é misturar-se e não chamar atenção para si. O tecido da roupa que Haya me emprestou era um crepe leve e bem fresco, na cor azul-marinho.

Contudo, para entrar na Mesquita, é preciso estar sem sapatos! Observei que muitos os deixam do lado de fora da porta – o meu par de sapatos deixei na estante da entrada, acompanhando o gesto de meu interlocutor.

A roupa ajuda no sentido de pertencimento, identidade e enquanto experiência. Aos homens, cabe a entrada principal da Mesquita, muito bem ornamentada, com objetos que remetem aos arabescos próprios da cultura árabe, fotografias ampliadas da Mesquita Sagrada (*Al Masjid Al Haram*), e da *Kaabah*, a edificação de seu centro, com dizeres escritos em letras cúficas, possivelmente passagens do Alcorão.

Ao fundo, ainda na parte de baixo, ao lado direito de quem entra e de frente aos que se ajoelham ou se sentam, nos tapetes dispostos no chão,

enfileirados em diagonal, havia um pequeno púlpito branco, simples, separado, disposto também em diagonal – disposição que, na verdade, se trata da localização de Meca, para onde todos se voltam. O púlpito é o lugar onde o Sheik proferiu e profere seus ensinamentos, de frente para os homens.

Do lado oposto, havia prateleiras com livros e *folders* sobre o Islã. À disposição, havia também, numa estante, sacolas para doação aos visitantes, organizadas com um exemplar de cada publicação a respeito do Islã e da fé muçulmana, incluindo uma versão em português do Alcorão.

Walid foi até a estante e pegou duas sacolas da prateleira de livros próximas ao púlpito (**ver imagem 31**), entregou uma para mim e outra ao rapaz, acompanhou-nos até as cadeiras que foram colocadas na parede oposta ao púlpito, próximo à entrada, para que participássemos com eles, e se despediu, indo fazer suas orações iniciais. Então, percebi que a maioria dos homens já estava na Mesquita, ainda que alguns estivessem entrando devagar.

Tão logo ele se distanciou, indo sentar-se na primeira fileira do tapete, o rapaz que entrou comigo se despediu, alegando que tinha horário para chegar ao trabalho, mas que viria outro dia com mais calma.

Imagem 31 – Visão interna da Mesquita: área do púlpito e estantes de livros para doação e estudo



Fonte: Arquivo de Aboubakr Saleh

Imagem 32 – Momento da fala do Sheik na Mesquita



Fonte: Arquivo de Ahmad Al Amin Al Majaid

Não demorou muito, Hassam iniciou o chamamento feito de viva-voz. Este é acompanhado dos movimentos e inclinações feitos em número variável, de acordo com a oração. À minha exceção, que estava na cadeira, todos ficaram sentados no chão escutando atentamente (**ver imagem 32**).

Para ir à Mesquita, é preciso estar com roupas adequadas. Os homens devem usar calças e camisas, e as mulheres, saias e/ou vestidos longos, discretos, de mangas compridas, usando o véu⁴³. Lá dentro, homens e mulheres descalços ficam em lugares separados. Ao entrar, se dividem, e cada um vai para seu respectivo ambiente.

Diante da cena e da festa dos sentidos, tive a sensação de extrema empatia com meus interlocutores⁴⁴. O Sheik fez o discurso e todas as orações em árabe, de acordo com Walid. Às vezes, dependendo da orientação do Sheik, é traduzido simultaneamente para o português, o que não ocorreu naquele dia.

Desse modo, tive o privilégio de permanecer 70% da cerimônia com os homens no lugar reservado apenas para eles. Isso porque não havia nenhuma mulher no mezanino, que é o lugar reservado para elas, ao qual se chega por um acesso lateral, através de uma escadaria que vai direto à porta de entrada

⁴³ Participando de um grupo de estudos de Arruda (2017), no site de relacionamento Facebook, houve uma tarde sobre “*The Hijab: reflections by muslim women – O uso do véu: reflexões da mulher muçulmana*”, no qual o material utilizado relata que a palavra “*Hijab*” vem do árabe “*hajabe*” e significa “esconder da vista, ocultar”. Este, entre as mulheres no islamismo, é um manifesto de liberdade: um ato de obediência ao Criador; um ato de honra e dignidade; um ato de fé e crença; um ato de modéstia; um ato de pureza; um ato de justiça; um escudo de proteção.

⁴⁴ Quando estive na Mesquita, escolhi não fotografar, principalmente o momento dos ritos.

das mulheres. Após um tempo observando, recolhi-me em minhas próprias preces, aproveitando o cântico. De repente, ergo a vista e vejo seis senhoras gesticulando e me chamando para o mezanino, apontando para que eu saísse da Mesquita e fosse pelo corredor lateral. Assim, levanto-me e faço o que me pedem. Percebo que vem, ao meu encontro, uma menina aparentando ter 10 anos de idade, que me leva ao encontro de uma senhora chamada Socorro, brasileira, casada com árabe. Ela está na companhia da esposa do Sheik e mais quatro senhoras com filhos na área do Mezanino (**ver imagem 33**).

Quando chego perto delas, dona Socorro me chamou atenção por estar em lugar proibido, ao que esclareço, informando que não sou muçulmana, e sim a pessoa indicada por Issa a Walid. Falo sobre a pesquisa, de modo que elas me convidam a estar no mezanino sempre que precisar; percebi, inclusive, um alívio generalizado quando souberam que, mesmo parecendo, por causa da roupa, como elas ressaltaram, eu não era da religião.

A área do mezanino conta com um tapete igual ao setor dos homens na Mesquita, com retas transversais voltadas à direção da Kaaba/Meca, e um quadro na parede ao qual elas se voltam para os movimentos durante as orações. Também ali havia uma estante ao lado do sofá, onde fiquei com minha interlocutora, localizado no mesmo lado da porta de entrada no mezanino; lá elas guardam saias e véus. Na outra, do lado direito de quem entra, ficam exemplares dos mesmos livros que explicam a religião e um incensário no formato da lâmpada mágica de Aladim, que estava no parapeito, de onde é possível visualizar a parte de baixo da Mesquita.

Imagem 33 – Área do mezanino na Mesquita reservada às mulheres e às crianças



Fonte: Tasnim Ziyadin (14 jun. 2018)

Em Manaus, nem todas as mulheres usam o véu no cotidiano, e isso é explicado pela interpretação do Alcorão, segundo o qual o seu uso é uma atitude de respeito e submissão voluntária aos mandamentos de Alá, e não uma imposição de pais e maridos. Porém, de todos os significados que possa ter, ouvi o mais disseminado deles, que é o desejo de preservar o próprio corpo.

Quando comparei os momentos, buscando a forma como me senti nos dois ambientes, tanto a sala destinada aos homens quanto a das mulheres, percebi que é possível constatar o espírito meditativo e de contemplação nos dois ambientes, ainda que este seja mais intensamente percebido na sala dos homens, onde o silêncio é completo.

Na sala destinada às mulheres, isso nem sempre acontece, devido à presença das crianças, que seguem brincando livremente, o que percebo que não incomoda as mulheres, pois estas seguiram atentas ao sermão do Sheik. Naquele dia, ao final da cerimônia, elas me convidaram para confraternizar com a união de duas famílias que estavam com arestas⁴⁵, mas que foram resolvidas naquela ocasião, a partir das palavras do Sheik e da união da comunidade,

⁴⁵ Muna, Hamida e Mamoun esclareceram que, antes da Justiça dos Tribunais, buscam manter a tradição entre eles, o que denominam “Tribunal dos Costumes” ou “Tribunal dos Homens”, que é feito dentro da comunidade, com o convite de alguns para ouvir os lados que estão com dificuldades de diálogo, e essas pessoas decidem como vão apoiar as famílias para que selem a paz e findem o conflito.

esclareceram. Tomei o cálice de suco de amora, sobre o qual Socorro ressaltou: “Esse é legítimo, veio da terra”. Observei que, mesmo saindo um fluxo considerável de pessoas ao final, alguns permanecem na Mesquita conversando. Finalizei o suco, agradei e me retirei da área do templo, descobrindo a cabeça no portão em retorno à Secretaria do Programa.

A segunda vez em que entrei na Mesquita foi no rito de passagem fúnebre, na despedida de Issa Yacub, no dia 5 de dezembro de 2016. O velório contou com a presença maciça da comunidade, conferindo-lhe um *status* de grandeza e liderança. Na noite em que soube de seu falecimento, não consegui falar com a família, mas soube, no dia seguinte, quando cheguei na Mesquita, que a noite havia sido reservada aos mais íntimos e aos familiares. Permaneci durante toda a manhã, e acompanhei quando, por volta das onze horas, o caixão foi fechado.

Nesse momento, somente os homens se aproximaram e ficaram perto do caixão entoando alguns cânticos. Em seguida, carregaram o caixão e o puseram no chão, próximo ao púlpito, fazendo um círculo em volta, orando e cantando, juntamente com o Sheik, que também prestou suas homenagens.

Todo o rito foi feito na língua árabe. Em seguida, todos começaram a sair, sendo encaminhados aos carros e a dois ônibus que aguardavam para levar o cortejo para o sepultamento no Cemitério Parque Tarumã, na área destinada apenas aos muçulmanos.

Quando passaram a deslocar o caixão, eu permaneci no final da escadaria ao lado de sua filha, Hamida Yacub, e o vi passar por mim; fitei o caixão e agradei por sua generosidade a meu caminhar acadêmico. Deixei a Mesquita após ver o carro funeral iniciar seu movimento de saída, despedi-me de sua filha, dos que estavam próximos, ainda se organizando para entrar nos seus carros, e fui embora, recordando passagens do que ele me disse quando conversamos.

Uma semana após seu falecimento, recebi o convite da missa de sétimo dia pela rede social WhatsApp. Com o título “Celebração da Esperança” (**ver imagem 34**), o convite foi elaborado na fotografia de um lenço quadriculado que remete ao universo árabe palestino, um elemento cultural que demonstra o diálogo com as tradições locais, pois, mesmo tendo sido muçulmano, recebeu por parte de sua família brasileira a homenagem católica.

Imagem 34 – Convite para a missa de 7º Dia de Falecimento



Fonte: Arquivo de Hamida Yacub (9 dez. 2016)

Na data de 14 de junho de 2018, encontrei Haya durante a noite na Mesquita para a celebração final do Ramadã. Quando cheguei, fui encaminhada à área da cozinha onde estavam as mulheres, aguardando o início do rito. Já havia ocorrido a refeição das 18h e Haya me apresentou às outras mulheres.

Em seguida, fomos ao mezanino, onde fui apresentada a um núcleo de mãe e duas filhas indianas e também à senhora responsável pelas comidas durante todo o Ramadã. Ela ainda não falava português, e, muito simpática, ofereceu-me bolinhos e o café preparado com folhas de hortelã (*Menthaspicata*) e sementes de cardamomo (*Elettaria cardamomum*), que conferem um sabor picante à bebida. Perguntei se era limão, e Haya explicou-me que era o cardamomo com hortelã, forte o suficiente para fazê-los aguentar as horas de jejum durante o dia.

Um pouco antes de iniciar a cerimônia, Haya esclareceu-me que não faria as orações com as outras mulheres e ficaria na parte reservada, pois estava no período de resguardo da menstruação e, como eu também estava, ficamos as duas no sofá, ouvindo a celebração do Sheik e observando os movimentos das outras mulheres durante cada oração.

Ao final, elas me ofereceram, e trocaram entre si, doces feitos com pêssego e damasco, como oferta de comunhão. Conversaram comigo a respeito do trabalho, e o núcleo indiano indagou-me por que somente os palestinos seriam objeto da pesquisa. Então, expliquei que, no momento de organização e proposta do projeto, foi somente com os palestinos que tive contato.

Na manhã seguinte, retornei à Mesquita para participar da festa *Eid Al Fitr* (Dia do Desjejum), um momento que toda comunidade celebrou com oração, mesa farta de comidas, doces e presentes, lembranças que trocaram entre si como sinal de união, sociabilidade e renascimento na fé (**Imagens 35 e 36**).

Imagem 35 – Celebração *Eid Al Fitr* (Festa do Desjejum)



Fonte: Arquivo de Haya Omar (15 jun. 2018)

Imagem 36 – Momento da partilha do Alimento



Fonte: Arquivo de Haya Omar (15 jun. 2018)

Permaneci com elas durante toda a manhã, e fui indagada pelos registros de Issa Yacub. Mostraram-se felizes por eu ter conseguido fazê-los, destacando que havia muito interesse em saber o que foi dito. Uma das senhoras me perguntou se havia em mim o desejo de conversão ao Islã – momento delicado – ao qual respondi que, a princípio, o interesse era a pesquisa e, sobre a vida,

Deus é quem saberia dizer; ao que ela respondeu: “*Maktub*⁴⁶”, e se deu por satisfeita, pois, para o Islã, a possibilidade de conversão pode ocorrer a todo e qualquer momento, sendo sempre posta como uma possibilidade e não como uma exigência.

Ao final da manhã, auxiliei na ordem da cozinha, estive próxima e fui acolhida com muito zelo e gentileza. Depois, quando tudo já estava organizado, ao se despedirem, umas disseram que tinham de ir às lojas, e outras, que iam retomar afazeres particulares. Foi então que Haya me disse que, a partir das 15h, eles fariam o festejo infantil e que haveria, dentro da área da Mesquita, brinquedos infláveis contratados para a diversão das crianças.

Assim, é possível afirmar que, atualmente, a Mesquita é a instituição mais importante na trajetória do grupo em Manaus, haja vista que representa o espaço religioso expressivo de sua etnicidade. Lá também participam as famílias árabes, os imigrantes e filhos de imigrantes, e todos ditos “muçulmanos de nascimento”. Também lá estão os demais imigrantes muçulmanos provenientes da Índia, da África ou da América Latina, bem como os brasileiros convertidos.

Cabe também destacar as diferenças existentes internamente, mas que perante a sociedade amazonense findam sublimadas com o grupo se autodenominando “comunidade árabe”.

Nesse caso, cabe um aporte nos apontamentos de Peters (2007) com as famílias palestinas, em Porto Alegre, segundo o qual pensava ser um grupo de fronteiras explícitas, coeso, integrado, dentro de uma perspectiva processualista⁴⁷ do estudo da etnicidade, configurando, de certa forma, um chamado “nós”, que se autodenominava palestino.

Contudo, ao entrar no universo das famílias, Peters (2007) verificou uma realidade mais complexa, na medida em que a construção identitária não se dava somente entre os migrantes e os locais, mas entre eles, representados e organizados em grandes famílias⁴⁸. Nesse caso foi preciso atribuir relevância ao

⁴⁶ Palavra em árabe que significa “já estava escrito” ou “tinha que acontecer”. É considerada como sinônimo de destino por expressar algo que estava predestinado. Nesse caso, apesar do livre-arbítrio, as coisas simplesmente acontecem porque já estavam destinadas a acontecer.

⁴⁷ Cf. Barth (1969).

⁴⁸ O autor destaca Norbert Elias (2000), ao demonstrar o quanto uma população de um bairro operário aparentemente homogêneo, por possuir um mesmo nível econômico, pode apresentar mecanismos de diferenciação que atribuem aos moradores poder e *status* distintos, de modo que a imagem do “nós” se forma no âmbito de uma troca de ideias contínuas, dentro da

peso que o núcleo familiar representa para os palestinos, sempre embasado nos preceitos islâmicos, cuja ideologia aparece como inspiradora da legislação na maior parte dos países muçulmanos.

Peters (2007) também discorre sobre o direito islâmico, que tem como princípio universal a igualdade da família perante a lei, ou seja, o sujeito essencial do direito muçulmano não é o indivíduo, mas a família. Isso faz com que o indivíduo somente tenha uma identidade social através da sua família, e esta é quem define sua posição social. Trata-se de uma organização hierárquica quanto ao gênero, já que a mulher é englobada pelo homem numa relação de complementaridade, na qual ele domina o espaço público e ela o espaço privado⁴⁹.

A identidade familiar precede o próprio reconhecimento do sujeito como árabe e palestino, na medida em que o situa numa estrutura de relações. A lealdade primordial é com aqueles que reconhecem parentesco e não com o grupo de mesma origem como um todo. Muito embora, não seja incongruente no plano das ações, fazer articulações comuns, de acordo com a situação e os interesses coletivos. A denominação *família árabe* só faz sentido dentro de um circuito de famílias que recriam coletivamente o que é a tradição que as legitima. Dessa forma, a referência a uma nacionalidade singular, estabelece laços de solidariedade entre grupos de famílias identificados como multilocais, isto é, que vivem em outras cidades, estados ou até mesmo nações. (PETERS, 2007, p. 167, grifo do autor).

Nesse sentido, verifica-se que a religião é parte importante da cultura e termina por garantir em parte a continuidade do grupo, forjando uma fronteira simbólica com a sociedade que os cerca. Por isso mesmo, o fenômeno dessa imigração internacional torna-se mais evidente na cidade por conta da Mesquita, que inclusive participa do movimento da sociedade, em múltiplas dimensões. Um exemplo disso foi quando, durante o Ramadã de 2018, num gesto de solidariedade, o Sheik (líder religioso) e uma comitiva de muçulmanos doaram uma quantia em dinheiro para repor à comunidade católica da Igreja de São Sebastião os objetos de ritos usados na missa que haviam sido roubados da Igreja. O ato de solidariedade foi apresentado a Dom Sérgio Castriani, arcebispo da cidade de Manaus à época⁵⁰.

comunidade. Assim, as famílias mais respeitadas configuram-se como as guardiãs da imagem comunitária.

⁴⁹ Para reafirmar o que sustenta, o autor relaciona à obra de Pinto (1997).

⁵⁰ Cf. Marques (2018).

Quanto ao restante do campo, seja nas lojas, seja nas residências, seja nos encontros com a comunidade, foi pautado na palavra partilhada, reformulada inclusive com o que havia sido organizado anteriormente, por entender que o diálogo com todos os interlocutores engendra o quebra-cabeça. Este, organizado, imbricou no entendimento do modo como as condições sociais criadas anteriormente influenciam a atualidade da sociedade local a partir de lideranças políticas.

Portanto, ao traduzir a realidade por meio da construção de trajetórias de vida, busquei validar, inclusive, em termos de expectativa, o que é cunhado por tradicional dentro da comunidade. Logo, me apoiei em tudo o que a linguagem pôde esclarecer ou obscurecer, isto é, os elementos e seus respectivos significados, que constroem esse mundo do entendimento com o outro.

Assim, imprescindível foi indagar-me sobre como organizaria as falas dos interlocutores. Como construiria o mosaico de interações, intersecções que permitissem o mapeamento necessário que possibilitasse traçar suas vivências? E, principalmente, como conduziram a organização da comunidade? Por fim, percebi que, para organizar o corpo teórico, não bastava ler outros autores, mas era importante retomar documentos oficiais de situações que demarcaram a condição do se estabelecer na cidade de Manaus na década de 1960.

Por isso, importou estabelecer, na medida do possível, a interação com a comunidade para além dos interlocutores. Ao final do tempo das transcrições, percebi, nas respostas dos outros, um retorno ao que me disse o primeiro interlocutor, e foram essas intersecções as geradoras dos *insights* da produção deste trabalho.

Importa ressaltar que, embora essa produção se constitua em parte da comunidade e esteja sendo aguardada enquanto realização por seus membros, ela não ocorre sob condições totalmente pretendidas ou compreendidas por eles, mas auxiliam no entendimento mais geral da ordem social. Além disso, envolve relações de mudança entre a produção e a *reprodução* da vida social pelos que as constituem, pois todo e qualquer que seja o ato, este contribui para a reprodução de qualquer forma “ordenada” da vida social, visto que já abriga a semente da mudança (GIDDENS, 1996).

Finalmente, tentei reunir, ainda que parcialmente, elementos que desdobram o viver Ocidente-Oriente na Amazônia, aguçando o olhar sensível

para alcançar um fortalecimento do que seja capaz de conferir valor a tudo o que foi pesquisado, estudado, analisado, incluído em adição aos relatos.

3.3 A DIÁSPORA PALESTINA FRENTE AOS DESAFIOS TEÓRICOS

Atualmente há três gerações de palestinos em Manaus. Isso contribui para a construção de processos identitários, sejam eles árabes, palestinos, sejam brasileiros, manauaras, e remete a questões fundamentais traçadas por Barth (2000). O autor fala sobre as formas de persistências e continuidades de um grupo étnico no tempo e no espaço, e aponta que a unidade resultante das diferenças e mudanças culturais é que vai definir as chamadas fronteiras.

A experiência contemporânea do processo migratório a partir das fronteiras reflete a reorganização dos destinos e possivelmente as escolhas de novos deslocamentos. Assim, os grupos desenvolvem uma diversidade de percursos a serem adotados, enquanto suporte das redes de imigração, tal como observou Jardim (2007), a partir das famílias palestinas residentes no extremo Sul do Brasil.

Também em Manaus, a geração de imigrante que entrevistei se referiu à entrada no Brasil em virtude da Palestina ocupada com a criação do Estado de Israel, que eles nomeiam *Nakba* – a catástrofe de 1948 – juntamente com a experiência da diáspora palestina. Esse contexto significou para os jovens, naquele momento e nas décadas seguintes, possibilidades de trabalho em novas trajetórias de circulação, sejam nos países do Oriente Médio, sejam em outras localidades.

Todavia, o uso recorrente do termo *diáspora*, na pesquisa acadêmica contemporânea, aponta a necessidade do estudo e da descoberta de uma “diáspora da diáspora”, que consiste em ir além de seus próprios limites, tornando-se um idioma, uma postura, uma reivindicação (BRUBAKER, 2005 *apud* BRAGA, 2014). Para tanto, considero o alerta feito por Stéphane Dufoix (2008, p. 54), que salienta o caráter instável do termo, ao observar suas semânticas. Aponto também o uso de Durham Peters, Avtar Brah e Stuart Hall, que denominam o termo como disperso (PETERS, 1999, p. 18), escorregadio (BRAH, 1996, p. 179), heterogêneo e diverso (HALL, 1997, p. 312), e, por isso mesmo, deve haver critérios no seu uso.

Na apresentação do livro “Diásporas e deslocamentos: travessias críticas”, Oliveira e Carreira (2014) chamam atenção para as inquietações em forma de polifonia crítica, que cercam o termo *diáspora* a partir dos deslocamentos. Isso, segundo eles, se revela na própria disposição dos trabalhos, que findam dialogando entre si, revelando afinidades no pensar, embora mantenham especificidades nas investigações críticas individuais.

Essa situação revela a profunda disseminação do termo e aponta um caráter aglutinador das diversas facetas da diáspora e dos deslocamentos, numa condição paradoxal e ambígua do sujeito deslocado, que se destina a ser ponte e simultaneamente travessia, sendo a *diáspora* retratada por Bezerra Júnior como fenômeno polissêmico e multissignificativo, uma experiência personalizada e intransferível (OLIVEIRA; CARREIRA, 2014).

Logo, a *diáspora* é retratada por Said⁵¹ (2003, p. 46) como uma dor insuperável, a partir de uma cisão física, ocasionada pela ruptura do lar (*heimat*), bem como da tradição de um povo preso a uma terra ou nacionalidade específica, comparando a dor do expatriado a um irrecuperável mal, destacando a nostalgia, a melancolia, e não o deslocamento geográfico *per si*. Todavia, também pode tratar-se das transformações internas atravessadas pelo sujeito, em circunstâncias aterrorizantes e extremadas, e, por isso mesmo, tem caráter subjetivo, conforme afirma Bezerra Júnior (2014).

Thomas Bonnici⁵² (2005, p. 23) aponta o aspecto coletivo da diáspora, abordando expatriados, fugitivos, perseguidos etc., apresentando como

⁵¹ O exílio nos compele estranhamente a pensar sobre ele, mas é terrível de experienciar. Ele é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada (SAID, 2003, p. 46).

⁵² Para Bonnici (2005, p. 23), o termo *diáspora* vem do grego *diasporein*, e significa semear, bem como também quer dizer dispersão de pessoas: “[...] A *diáspora* constitui um trauma coletivo de um povo que voluntária ou involuntariamente foi banido de sua terra, e se sente desenraizado de sua cultura e de seu lar, porque vive num lugar estranho”. Spivak (1996) distingue a *diáspora pré-transnacional* e a *diáspora transnacional*. A primeira ocorreu quando aproximadamente 11 milhões de escravos, entre os séculos XV e XIX, foram deslocados de suas terras e desembarcados nas Américas para trabalhar nas fazendas do Novo Mundo. A diáspora transnacional inclui trabalhadores de *adventure labour* no século XIX, e deslocamentos contemporâneos por conta da fome, da guerra civil, do desemprego, da prostituição, da sedução do mundo industrializado. Essa diáspora pode ter a direção sul-norte envolvendo principalmente caribenhos, africanos e asiáticos que imigram às antigas metrópoles para trabalhar. Também pode ter uma direção intracontinental, especialmente causada pela fome (retirantes nordestinos brasileiros para o sul em busca de emprego; os africanos do Sahel) e pelas guerras civis (africanos da Libéria, da Etiópia, da Ruanda e de outros países, fugindo da morte em guerras intertribais).

sentimento diaspórico o apego à tradição cultivada em terras estrangeiras. Logo, para o autor, a diáspora pode ocorrer de modo transnacional, destacando a nostalgia da tradição perpetuada pelos grupos expatriados em novos territórios.

A *diáspora*, no período posterior à Segunda Grande Guerra, é contextualizada por Stuart Hall⁵³ (1998) a partir da associação com a migração maciça de ex-colonos anglófonos à queda do imperialismo britânico. Hall apresenta o termo a partir do viés “migração não planejada”, abordando o fenômeno da globalização e a atração de povos diversos para espaços cosmopolitas nos Estados Unidos, no Canadá e na Inglaterra, isso devido a problemas socioeconômicos e total escassez financeira em seus países de origem (BEZERRA JÚNIOR, 2014).

Quando Stuart Hall⁵⁴ (2003) se volta em particular para os caribenhos, retrata a migração a partir da marginalização e da contribuição deles para o desenvolvimento cultural de países do Primeiro Mundo, sobretudo para o Reino Unido, mostrando-se parcialmente resistente à visão de Said (2003) sobre a *diáspora*. Isso porque, ao valorizar a interação do sujeito com novas culturas, insinua que a abordagem elegíaca se coaduna com uma noção fundamentalista, prendendo-se e restringindo-se a uma concepção fechada, limitada.

Assim, para Bezerra Júnior (2014), não é o cenário caótico descrito por Said (2003) que está em xeque, mas, sim, as implicações interpretativas subjacentes à impossibilidade de um convívio mais ameno com o trauma da ruptura com o passar do tempo. Hall (2003) difere de Said quando critica de modo sutil os mitos de autossuperioridade cultural que são criados por certas sociedades, fechando-se em seu próprio entorno. Dessa forma, ao abandonar o

⁵³ Após a Segunda Guerra Mundial, as potências europeias descolonizadoras pensaram que podiam simplesmente sair de suas esferas coloniais de influência, deixando as consequências do imperialismo atrás dela, mas a interdependência global agora atua em ambos os sentidos. Impulsionadas pela pobreza, pela seca, pela fome, pelo subdesenvolvimento econômico e por colheitas fracassadas, pela guerra civil e pelos distúrbios políticos, pelo conflito regional e pelas mudanças arbitrárias de regimes políticos, pela dívida externa acumulada de seus governos para com os blocos ocidentais, as pessoas mais pobres do globo, em grande número, acabam por acreditar na “mensagem” do consumismo global e se mudam para os locais de onde vêm os “bens” e onde as chances de sobrevivência são maiores (HALL, 1998).

⁵⁴ A abordagem coaduna com uma noção fundamentalista, prendendo-se e restringindo-se a uma concepção fechada de “tribo”, diáspora e pátria. Possuir uma identidade cultural, nesse sentido, é estar em contato primordial com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta. Esse cordão umbilical é o que chamamos de tradição, cujo teste é de sua fidelidade às origens, sua presença onisciente diante de si mesma, sua “autenticidade” (HALL, 2003).

microcosmo original, o tradicionalista sofre com essa ruptura de paradigma, que tende a desestabilizá-lo, forçando-o a enfrentar os problemas de ordem emocional. Portanto, essa situação, afirma Hall (2003), faz com que o mito de retorno à terra natal “cure toda ruptura, repare cada fenda” fique tão forte em alguns expatriados, os quais preferem viver na condição identitária descrita por Said (2003), entregando-se à amargura e ao lamento perene.

Homi Bhabha (2010), em conformidade com Hall (2003), entende que a noção de cultura natal seja fruto de um constructo mítico, capaz de ocasionar consequências drásticas àquele demasiadamente arraigado a uma antiga tradição. Dessa forma, a resistência a culturas externas finda impedindo o sujeito de se abrir a novos horizontes com que venha a se deparar. Portanto, na visão de Bhabha, enclausurar-se psicologicamente num lugar inatingível, conforme apontado por Said⁵⁵ (2003), não parece ser uma postura estratégica, já que o viajante reduz sua existência a incessantes lamentações e não transcende a condição de errante, deprimido, cabisbaixo, debilitado, como alguém que sonha com o espaço uterino, sem poder retornar (BEZERRA JÚNIOR, 2014).

Ao discutir a resistência cultural, Bhabha⁵⁶ (2010) descreve o “purista” como aquele que se prende a uma tradição axial e que vê como ultraje, blasfêmia, heresia, o diálogo transcultural, almejando se reinscrever num contexto irresgatável, sob uma constante autopenitência no viver. Todavia, tanto Bhabha (2010) quanto Hall (2003) não veem o presente diaspórico como um espaço harmônico. Sobretudo, mostram-se avessos à insolubilidade identitária do sujeito, que não interage com outras civilizações, nem organiza seu processo de tradução cultural, apegado que está a autorreclusão.

Os autores acima citados, ao discorrerem a respeito da cultura migrante do “entre-lugar”, enfatizam que a posição minoritária dramatiza a atividade da intraduzibilidade da cultura, deslocando a questão da apropriação da cultura para além do sonho do assimilacionista, ou do pesadelo do racista, de uma “transmissão total do conteúdo” em direção a um encontro com o processo

⁵⁵ Os exilados estão separados das raízes, da terra natal, do passado. Estão submersos num mar de dissabores e traumas que paulatinamente comprovam sua incapacidade de conviver o interagir culturalmente com o outro (SAID, 2003).

⁵⁶ Nenhuma cultura é jamais unitária em si mesma, nem simplesmente dualista na relação do Eu com o Outro, e é essa mesma política excludente defendida pelo homem diaspórico que o mantém culturalmente excluído das sociedades às quais resiste (BHABHA, 2010).

ambivalente de cisão e hibridização, que identifica a diferença cultural. Em todo caso, apontam que Bhabha (2010), mesmo retratando questões complexas e polêmicas sobre imigrantes indianos ou muçulmanos, não apresenta o trauma como principal experiência do sujeito diaspórico, mas como algo que em algum momento irá interagir no processo de traduzibilidade cultural (BEZERRA JÚNIOR, 2014).

Portanto, Bezerra Júnior (2014) conclui que, por mais nobre que seja a decisão de honrar e perpetuar os princípios de um povo, geração após geração, o sujeito pode escolher sobrepor-se à tradição, ainda que tenha por primeiro entender que nem mesmo Said (2003, p. 201) concorda com a ideia de que a cultura específica de um povo seja necessariamente pura ou intacta, pois “nenhum país é composto por nativos homogêneos, cada um tem seus imigrantes, seus ‘outros’ internos, e todas as sociedades, tal como o mundo que vivemos, são híbridos”. Para tanto, analisa a trajetória de migrantes a partir de romances que retratam povos diaspóricos distintos.

Ao partir da análise do conto *A Family Supper* (Uma ceia em família), escrito pelo anglo-japonês Kazuo Ishiguro, Bezerra Júnior (2014, p. 22) revela que a noção de lar tratada por Said se torna algo passível de total desconstrução. O protagonista da história se sente completamente sem referência, tanto no espaço diaspórico quanto em sua cidade de origem, provando que a terra natal nem sempre se constitui um espaço edênico.

Ao abordar a tensão entre duas gerações, o enredo enfoca o remorso sentido por um ex-combatente para com o filho, que foge para a Califórnia sem o consentimento dos pais. O pai é descendente dos tradicionais samurais e sobrevivente de combate da Segunda Guerra Mundial; resente-se porque observa as novas gerações se identificarem com a cultura norte-americana e porque os jovens não demonstram interesse, nem se importam com os bombardeios sofridos por Hiroshima e Nagasaki (BEZERRA JÚNIOR, 2014).

Bezerra Júnior (2014) ainda descreve que Kazuo Ishiguro evita uma conclusão, deixando em aberto o destino do personagem. Assim, com seu futuro incerto, o autor persiste na decepção com o espaço da diáspora e o vazio ocasionado pela descoberta, no próprio lar. Em meio a lembranças nostálgicas da matriarca, entre as sombras e os vultos nos cômodos escuros da casa, finda reforçando o fantasma da culpa e do remorso pelo seu suicídio, por sentir-se

fracassada como esposa e mãe, fato que o protagonista só foi descobrir dois anos após ela morrer.

Ao concluir a respeito do conto e seus personagens, Bezerra Júnior (2014, p. 24) descreve a situação traumática como responsável pela dor vivenciada no exterior, revelando que maior que a decepção com o espaço da diáspora é o vazio ocasionado por uma descoberta explosiva no seio de seu lar, o que termina por intensificar a incerteza do futuro, seja ele no Japão, seja nos Estados Unidos, seja em qualquer outro lugar do mundo. Esse vazio acaba sendo o preenchedor das lacunas decorrentes do trauma, que legitima a ruptura com a tradição, propiciando uma experiência diaspórica voluntária, mas não recompensadora.

A segunda trajetória analisada por Bezerra Júnior (2014, p. 24) encontra-se no romance "*Wide sargasso sea*" (2001) – "Vasto Mar de Sargaços" –, da escritora dominicana Jean Rhys. Nessa história, a personagem louca caribenha do sótão, presente no romance anterior "Jane Eyre", se torna protagonista e passa a narrar todos os traumas sofridos em sua infância, perpassando pelo casamento frustrante que teve na Jamaica, mero ato comercial por parte do marido, que a rejeitava e a maltratava, a ponto de deixá-la sem sanidade mental em alguns momentos.

Até que, num determinado momento de lucidez em que recobrou a memória, a personagem reflete sobre si mesma e compreende que, para lutar contra o homem que a aprisiona, incorpora a identidade que o marido lhe atribui. A partir de então, passou a se chamar simbolicamente por Bertha, apelido que significa "tocha de fogo", deixando de ser Antoinette, mesmo sabendo que essa assimilação da política do *passing* não traz sua felicidade (BEZERRA JÚNIOR, 2014).

Contudo, é desse modo que a personagem sofre um trauma diaspórico, despertando para uma "segunda identidade", para outra pessoa, que deixa de ser estranha e passa a habitar o seu consciente. Ser Bertha a faz entender questões que se relacionam à sua experiência diaspórica, como o fato de sentir-se colonizada desde o início, em sua própria terra, que a fez nutrir um sentimento de não pertencimento.

Após sua subserviência consciente, a personagem finda em reclusão na Inglaterra, ao passo que seu fluxo de consciência segue dando à personagem a sensação de ser uma negra com uma liberdade transgressora. Essa situação

ocasiona seu planejamento para sair da gaiola através de sua própria morte, levando ao chão o império do marido inglês, transpondo seu trauma por meio de uma experiência extremada. Esta, mesmo tendo lhe custado a vida, a faz se reinventar, se redimensionar, de modo a transmutar-se identitariamente, transformando sua dor diaspórica em sensação de vitória (BEZERRA JÚNIOR, 2014).

A terceira análise é sobre o romance “Jasmine” (1989), da autora indiana Bharati Mukherjee, que retrata as muitas identidades que o corpo feminino pode assumir. A autora apresenta Jyoti como uma menina indiana do interior, que aos 15 anos abre mão de cursar medicina para viver com Prakash, um homem moderno que pretende transformá-la em Jasmine, o epíteto da mulher urbana, uma vez que ele, por influência de um ex-professor em Nova York, tem a oportunidade de um emprego no Instituto de Tecnologia da Flórida (BEZERRA JÚNIOR, 2014).

Entretanto, antes de deixar a Índia, o casal é atingido por um bombardeio terrorista do qual só Jasmine escapa. Para evitar a antiga vida de ter que viver com a mãe de Hasnapur, ela parte para a América com documentos falsos, aos 17 anos, levando as roupas de Prakash para queimar na Flórida, cumprindo o ritual fúnebre indiano (*sutee*). No entanto, a moça sofre um estupro por parte do transportador dos imigrantes ilegais, a quem ela mata em legítima defesa, assumindo, a caminho de Nova York, a identidade de Jazzie, aprendendo a se vestir e se portar como uma norte-americana. Admirando-se: “Contemplei-me no espelho e me senti estupefata com a transformação. Jazzie de camiseta, calças apertadas, calçando tênis” (MUKHERJEE, 1989 *apud* BEZERRA JÚNIOR, 2014).

A personagem torna-se americana, adquirindo, inclusive, hábitos consumistas, situação que permite à protagonista refletir sobre suas múltiplas identidades e sua capacidade de adaptação às novas culturas. Começou a frequentar o cinema e a aproveitar o presente, iniciando um relacionamento com um norte-americano. Contudo, Jazzie passa a ser perseguida pelo assassino de Prakash, em Nova York, e vai viver em Balden, Iowa, sob a identidade de Jane, com o intuito de resguardar Taylor e Duff (filho de Taylor). Com o tempo, a jovem passa a ter uma relação com o banqueiro Bud Ripplemeyer, com quem vai morar por alguns anos.

Por fim, o romance mostra que, embora a personagem com identidades mutáveis sofra traumas no decorrer de sua trajetória, tais como o assassinato de Prakash, o estupro sofrido, a perseguição terrorista em Nova York, absolutamente nada a torna saudosa da terra natal, ao contrário, tudo o que ela deseja ter ou ser se encontra nos Estados Unidos (EUA). Nenhum trauma a deteve no propósito de ser uma mulher americanizada, aberta a traduções culturais, com força de reinventar-se a ponto de construir uma família heterodoxa e culturalmente híbrida. E é assim que Bezerra Júnior (2014, p. 28) discorre, afirmando que Jasmine se desvia do propósito de Said, demonstrando que a dor do trauma ocasionado pela diáspora pode, por vezes, ser efêmera e ceder espaço a outras experiências multi ou transculturais.

Ao encaminhar a análise para conclusão, Bezerra Júnior (2014, p. 28) indica que o tom de lamento que constitui a diáspora não pode ser uma constante, pois, apesar das lacunas existenciais pelas quais as pessoas passam ao longo de suas trajetórias de vida, elas podem ocasionalmente seguir em frente, vislumbrando os traumas como desafios a superar. Isso resulta também no enfrentamento do trauma diaspórico, que deixa de ser um tormento infundável.

Assim, cabe sinalizar a superação do trauma diaspórico como meta, já que há muitas abordagens do tema e, ainda assim, não há como elaborar uma ordem cronológica precisa com os acontecimentos que cercam o conceito. Por isso não é bom também afirmar que esse trauma somente é superado devido tratar-se de uma ficção, isso porque não é necessário negar a fragmentação do sujeito na pós-modernidade (BEZERRA JÚNIOR, 2014, p. 28).

O sujeito diaspórico prossegue sua existência através de seu processo adaptativo e metamórfico, embora não chegue a uma plenitude subjetiva e/ou identitária. Deduz-se que é possível metabolizar de forma menos intensa os traumas existenciais de modo menos drástico apresentado por Said, afastando-se de paradigmas preexistentes, modificando-se a si mesmo, rearticulando culturalmente o espaço em que se está inserido e convivendo com suas incertezas e frustrações, sem apagá-las de fato (BEZERRA JÚNIOR, 2014, p. 28).

Retoma-se então Brubaker (2005, p. 1) a respeito da recorrência do tema diáspora na pesquisa acadêmica contemporânea, que pede urgência na “diáspora da diáspora”, por conta da disseminação do vocábulo em si. É o que

Braga (2014, p. 32) reafirma ao falar sobre a expansão do conceito, sem necessariamente eliminar a necessidade de definições e recortes teóricos precisos, como ordenadores da discussão, que não devem ser encarados como barreiras para o desenvolvimento e a aplicação teórica, ou que limitem a análise e a crítica diaspórica⁵⁷.

Para definir diáspora em comunidades expatriadas, se faz necessário algumas características, tais como: dispersão de um centro para duas ou mais regiões periféricas ou estrangeiras; manutenção de uma memória coletiva, perspectiva comum e mito sobre a terra natal; crença de que a aceitação plena na sociedade hospedeira ou estrangeiras; manutenção de uma memória coletiva, perspectiva comum e mito sobre a terra natal; crença de que a aceitação plena na sociedade hospedeira não é possível; respeito pela terra natal ancestral como o lar verdadeiro ou ideal e destino de um eventual retorno; compromisso com a manutenção ou restauração da terra natal, sua segurança e prosperidade; e relação pessoal ou indireta que continua a existir com a terra natal por meio de uma consciência étnico-comunitária. (SAFRA, 1991 *apud* BRAGA, 2014, p. 32).

Por isso mesmo, Bezerra Júnior (2014) também destaca que as experiências anteriores estão presentes, mas é a forma como o sujeito lida com elas que vai variar; e esse indivíduo se mostra determinado a enfrentar os impasses gerados nos novos lugares, aberto às negociações culturais. O autor não propõe uma resposta definitiva para o trauma diaspórico, mas destaca a necessidade de renovar os pensamentos teóricos a respeito do conceito de diáspora, observando o valor polissêmico que paulatinamente recebe na atualidade. Por isso, faz-se importante arejar as ideias sem constantes reflexões e reformulações teórico-conceituais, capazes de acompanhar as inúmeras possibilidades que se apresentam a respeito da diáspora, cujas mudanças se processam de forma acelerada e assistemática.

Além da dispersão geográfica, Braga (2014, p. 32) aponta a ênfase na ideia de uma memória coletiva sobre a terra natal e num passado, ainda que mítico, os quais Safran (1991)⁵⁸ ilustra com as diásporas dos magrebinos, dos turcos, dos palestinos, dos cubanos e dos gregos. Cita, inclusive, os três

⁵⁷ Para dar ênfase, o autor cita James Clifford (1994) a respeito do perigo da subteorização da diáspora, uma vez que é preciso haver critérios no uso do termo.

⁵⁸ Braga (2014, p. 32), indica que esse trabalho de William Safran (1991), está reproduzido na coletânea **Migration, diásporas and transnationalism**, organizada por Robin Cohen e Steven Vertovec (1999). Publicado originalmente como "Diasporas in modern societies: myths of homelands and return".

aspectos – a seu ver novos – apontados na lista feita por Robin Cohen (1996), no ensaio *Diasporas and the Nation-State: from victims to challengers*, que implica o uso do termo diáspora quando o item 2 envolve uma expansão para além de uma terra natal na busca por trabalho, comércio ou futuras ambições coloniais. O item 8 apresenta um senso de empatia e solidariedade com membros de mesma etnia em outros países de assentamento e o item 9 traz a possibilidade de uma vida peculiar, até enriquecedora e criativa, nos países anfitriões, com uma tolerância ao pluralismo.

Para Braga (2014), esses atributos, somados aos mencionados por Safran (1991), constituem o fundamento para a definição do termo diáspora, além de representar os fundamentos sólidos de identificação do fenômeno social em si e abrir os caminhos da investigação na ocorrência da *diáspora* na literatura contemporânea. Ao citar Khachig Tölölyan (1991; 2007) e James Clifford (1994; 1997), o autor assegura que as características elencadas por ambos aproximam os articulistas da *diáspora* num consenso, ainda que nem todos os teóricos elenquem as características diaspóricas simultaneamente.

Steven Vertovec, em seu trabalho *Three meanings of Diaspora, exemplified among South Asian religions* (1997), discute três significados contemporâneos para *diáspora*, nos quais o termo pode se referir a uma “forma social”, um “tipo de conscientização”, também a um “modo de produção cultural”, visto que é a partir de todo fluxo de pessoas que ocorre uma produção transnacional, híbrida, sincrética e em permanente transformação (BRAGA, 2014).

Por isso mesmo, o autor diz ser instigante não utilizar o termo *diáspora* como método, com todas as suas implicações epistemológicas na pesquisa da atualidade, podendo adquirir uma conotação de capacidade de adaptação, contribuição, obstinação, tenacidade, sagacidade e transformação. Nesse contexto é que se espera a evolução do termo, abrangendo todo e qualquer povo, saídos de um centro ou terra natal, que se disperse por terras estrangeiras e deixe de se referir apenas às diásporas dos judeus, dos gregos e dos armênios, definidas como diásporas clássicas por Tölölyan (1991 *apud* BRAGA, 2014, p. 34).

Assim, Braga (2014), a partir de uma história oral versada pelos antepassados do povo ibo, de Chimamanda Ngozi Adichie, mesmo estando em

língua inglesa, passa a analisar as condições econômicas precárias que resultaram na falta de oportunidade de trabalho. Talvez seja a maior responsável pela diáspora nigeriana da contemporaneidade, juntamente com a instabilidade social no país, que induz à violência, às tensões religiosas entre os grupos étnicos, principalmente os iorubas e os haussás.

A fala, por fim, abarca o perigo em se contar uma única história, pois aquele que detém o poder de narrar histórias de outros, em geral o faz por meio de uma versão unilateral e limitada, podendo, inclusive, entrelaçar questões de gênero à condição diaspórica, ao tratar de sujeitos femininos diaspóricos (Nkem, Akunna e Chinaza), como “as superdominadas e as superexploradas, não da mesma forma”, nos termos de Gayatri C. Spivak (1996 *apud* BRAGA, 2014).

Ao iniciar suas análises, o autor afirma que, uma vez na diáspora, é possível remontar à origem a partir das lembranças das experiências vividas na terra natal. A princípio, a memória parece fixar-se na falta de perspectiva pessoal, seja ela profissional, seja acadêmica. Assim, para as mulheres que vivem em sociedades sexistas de economia precária, tem-se a impressão de que estar na diáspora constitui um privilégio (BRAGA, 2014, p. 38).

No entanto, no imaginário diaspórico das personagens, a Nigéria se constrói de modo ambíguo, por tratar-se de um lugar de sofrimento e dificuldades, ao mesmo tempo em que é um espaço familiar, conhecido, que faz com que saibam lidar com as adversidades, ao contrário do que ocorre quando se está na diáspora. Por isso, em geral, há ocorrência de hesitação com sentimentos contraditórios, que integram, amenizam e oportunizam as experiências vividas no passado a partir da família, com as oportunidades que há no presente, trabalhando simultaneamente o desejo e o não desejo de retorno à terra natal⁵⁹ (BRAGA, 2014).

⁵⁹ A maioria dos sujeitos diaspóricos mantém o laço com a terra natal por meio da ajuda à família, chamada iniciativa de melhoria das condições da terra natal (SAFRAN, 1991; COHEN, 1997 *apud* BRAGA, 2014). Todavia, Braga (2014) também expõe que a missão de “salvar” a todos que ficaram na terra natal também pode fracassar, caso as expectativas exageradas de prosperidade imediata não se tornem realidade de um bom capital, proveniente de negócio próprio ou de um salário bom, tornando o viver uma agonia de sobrevivência na sociedade hospedeira, indicando, desse modo, que a estabilidade em relação à terra de origem pode também ser uma ameaça na condição diaspórica, resultando em dificuldades específicas ao nível pessoal.

Também a questão da língua se torna central nos estudos diaspóricos de Jacob M. Landau⁶⁰ (1986 *apud* BRAGA, 2014), que destaca a relevância e as funções da língua nas comunidades diaspóricas, tanto a língua trazida da terra de origem quanto a que é falada no país hospedeiro, pois, para muitas nações, a língua nativa, para além de um meio de comunicação, é o cerne de sua nacionalidade. Por isso, preservá-la é uma questão de defesa e de sobrevivência, uma vez que, na sociedade hospedeira, a comunidade diaspórica enfrenta a expectativa de que os “recém-chegados” devem aceitar e se adaptar à língua local.

Braga (2014) também aponta que essa englobante brusca alteração dos hábitos alimentares em busca de uma aceitação na sociedade envolvente faz com que alguns executem uma lista de regras e mudanças de modo inconsciente, utilizando mecanismos de assimilação autoritária de países hospedeiros⁶¹, no intuito de uma rápida interação. Atualmente, esse tipo de comportamento pode ocasionar decepções quanto ao sonho diaspórico de enriquecimento instantâneo e prosperidade duradoura na sociedade hospedeira, passando-a de terra de oportunidades para terra de ilusões.

Por fim, para encerrar a análise do conto de Akunna (ADICHIE, 2009 *apud* BRAGA, 2014), surge a possibilidade da personagem criar um laço afetivo na sociedade em que se encontra, por intermédio de uma afinidade em meio a tantas divergências. Trata-se de um homem branco com olhos dourado-esverdeados, da cor do azeite de oliva extravirgem, a única coisa que ela amava de verdade nos Estados Unidos, ainda que o relacionamento não fosse um conto de fadas, prosseguindo em meio ao entrelace de encontros e desencontros, com ela considerando inúteis todos os presentes ganhos do namorado estadunidense. E ele, por sua vez, sem conseguir adaptação à comida nigeriana, há a aceitação de seus pais, ainda que apontem que as outras pessoas, de um

⁶⁰ O livro “*Diaspora and Language*”, edição de 1986.

⁶¹ O isolamento e a invisibilidade agravam a situação de angústia em relação aos parentes na terra natal, o que é frequente na condição diaspórica, no qual o país hospedeiro não reconhece a presença ou não deseja interagir com as minorias diaspóricas, ocorrendo tanto em sociedades não democráticas como nas democráticas, de forma deliberada ou não (SHEFFER, 2008 *apud* BRAGA, 2014).

modo geral, demonstrem um excesso de indignação ou de condescendência mediante a presença do casal inter-racial⁶². Assim,

A diáspora é o espaço de transição cultural e de reposicionamento. O hibridismo de todas as culturas, as fragmentações de todas as identidades e as heterogeneidades de todos os sujeitos se tornam evidentes na diáspora. (BRAGA, 2014, p. 49).

Trazendo a questão para a contemporaneidade, Tölölyan (1991 *apud* BRAGA, 2014) afirma que essas comunidades diaspóricas, tal como a nigeriana, são a representação típica do momento transnacional que se vive, por isso mesmo necessita de teorização, em contraste com as chamadas diásporas clássicas pesquisadas com profundidade, como a grega, a armênia e a judia.

Para Braga (2014), os contos surgem como contribuições relevantes para o estudo das narrativas diaspóricas. A análise das trajetórias de Nkem, Chinaza e Akunna abre o debate para demonstrar que a diáspora e o sujeito diaspórico não podem ser vistos como uma simples fusão de duas dimensões nacionais, sua terra de origem, a Nigéria, e seu país hospedeiro, os Estados Unidos⁶³.

Segundo o autor, residir fora de sua terra natal não garante entendimentos únicos e concretos, pois grande parte da percepção e da avaliação sobre o país para que se migra perpassa aquilo que se imagina que seja. Isto é, as conclusões ocorrem a partir do que se imagina ser o contexto de entorno, privilegiando o tempo psicológico com seus impulsos emocionais de hesitação e instabilidade. A estratégia da segunda pessoa tem um efeito de colocar o leitor na condição de participante, como se fosse o próprio narrador da história, envolvendo-o num desabafo, num monólogo com jeito de diálogo, em que o leitor assume o papel de aliviar a angústia protagonista sem voz.

Por fim, a organização e a heterogeneidade do projeto literário permitem confrontar a tensão entre o lugar de origem e o país hospedeiro, numa típica dialética diaspórica, enfatizando a forma como o movimento diaspórico deixa de ser apenas geográfico e passa a existir no âmbito simbólico da ficção, com retornos de que ocorre também na imaginação, nos conflitos interiores de cada

⁶² O sucesso parcial do casal remete à impossibilidade de aceitação plena no país hospedeiro, por mais pluralista que seja, tal como pondera Safran (1991 *apud* BRAGA, 2014).

⁶³ Por isso mesmo a diáspora dos protagonistas de Adichie é feita de “redes de identificações transnacionais que englobam comunidades imaginadas e confrontadas” (BRAH, 1996 *apud* BRAGA, 2014).

um, estabelecendo uma ruptura realista das ilusões e das fantasias que se constrói, tanto sobre o país hospedeiro quanto sobre a terra natal.

Com efeito, faz-se indispensável sinalizar que o trabalho de análise da narrativa dos contos não visa aqui reduzir a realidade do viver, mas enfatizar o quanto a vida em diáspora pode ser ácida e difícil, tal como nas histórias contadas.

A categoria prática *diáspora* tratada por Handerson (2015) é *latina*. Utilizada para qualificar pessoas, objetos, dinheiro e ações, estabelece a relação entre *diáspora* e a expressão *peyiblan*, usada pelos sujeitos para denominar alguns países que são considerados desenvolvidos tanto de modo econômico quanto do ponto de vista tecnológico, tendo ocupado o topo hierárquico da geografia da mobilidade haitiana, como Estados Unidos, Canadá e França.

O autor evidencia as quatro dimensões de *diáspora*: *diáspora local*, *pequena diáspora*, *grande diáspora* e *diáspora internacional*. Sua crítica se estabelece em cima da abordagem analítica do termo *diáspora*, que estabelece critérios rígidos a um modelo centrado (SAFRAN, 1991; COHEN, 1997). É associado ao modelo clássico da diáspora judaica e propõe uma abordagem êmica a partir dos usos práticos e sentidos sociais do termo *diáspora*, articulado com o mundo da mobilidade.

Dentre o repertório de ações, a vida associativa e comunitária constitui a base das estruturas das redes de mobilidade, consolidadas através das estruturas associativas dos viajantes, na troca de informações, na circulação de ideias através das rádios associativas, de bens e na constituição da arquitetura da *diáspora*. Todavia, do ponto de vista etnográfico, ao examinar a relação das casas com a *diáspora*, revela que não há apenas objetos da *diáspora*; tornam-se e são chamados pelos haitianos por esta conotação, tanto os que ficam como os que partem, de *casas diáspora*: as construídas no Haiti que combinam objetos (eletrônicos e eletrodomésticos etc.), materiais de construção (cerâmicas, portas, janelas, luzes etc.) da *diáspora* com o Haiti⁶⁴ (HANDERSON, 2015).

O uso da expressão *kay dyaspóra* surgiu na década de 1990, quando se popularizou o termo *diáspora* no universo haitiano nos Estados Unidos e no Haiti,

⁶⁴ O autor explica que a casa, no contexto prático da *diáspora*, é percebida não apenas como lugar, estrutura física, mas também como um processo que se constrói no contexto da mobilidade (MILLER, 2001; PETRIDOU, 2001 *apud* HANDERSON, 2015).

referindo-se à pessoa que reside *aletranje*, volta temporariamente ao Haiti e retorna *aletranje*. Na mesma época, o termo passou a ser também associado às casas construídas pelas pessoas *diáspora* no Haiti. Segundo o autor, a casa qualifica as formas pelas quais a mobilidade e a *diáspora* se constituem como planos intrinsecamente ligados no mundo social haitiano (HANDERSON, 2015).

Ao analisar a trajetória dos seus interlocutores, ele se valeu também das referências minuciosas das casas na Guiana, no intuito de mostrar a forma como o grupo permanece interligado através das casas, trocando solidariedade, circulação de pessoas, objetos e dinheiro, por meio de suas *configurações* (HANDERSON, 2015).

Handerson (2015) relata que, em seu campo de 2013, em Fonds-des-Nègres⁶⁵ – uma comuna que, na ocasião, caracterizou-se como relativamente nova, separada de Miragoâne desde o ano de 2003 –, ele pôde observar, no mês de julho, o festival Mont Carmel, a festa da patrona Nossa Senhora do Monte Carmelo (ou dos Carmelitas), título consagrado à Virgem Maria. O autor sinalizou que, no mês de março, também há três dias de comemoração a Saint Joseph, mas é no mês de julho o período em que mais pessoas *diáspora* viajam a Fonds-des-Nègres, envolvendo uma mobilidade internacional, especialmente da Guiana Francesa, da França, dos Estados Unidos, do Canadá e do Brasil.

Segundo o mesmo autor, essa é a ocasião para exibir o sucesso da mobilidade, ou seja, apreciar a *casa diáspora* que construiu, visitar a família e aproveitar as praias de Aquin em caminhonetes de última geração alugadas ou enviadas por *container* antes de retornar a Fonds-des-Nègres. Para o autor, o que mais chamou sua atenção, na ocasião, foi saber que pessoas *diáspora* conhecidas no local estavam iniciando a construção de uma *casa diáspora*⁶⁶.

Por fim, Handerson (2015) declara que as narrativas refletem a opinião dos interlocutores e, para ampliar a compreensão da cultura material e do papel por ela desempenhado, na vida da *diáspora* haitiana, é preciso lidar com a

⁶⁵ A comuna é marcada pela pequena agricultura e pela criação de animais (p. 282), situação que faz o mercado rural possuir papel predominante na vida do Haiti, uma vez que nele se revela o inventário de pequenas produções locais, e, sobretudo, o mecanismo de trocas e transações. Esse contexto foi anteriormente apontado por Mintz (2001 [1961], p. 3), no qual há a utilização da palavra central *pratik*, que na linguagem das relações econômicas pessoais haitianas é o vocabulário utilizado no comércio para enfatizar as relações mútuas entre vendedoras, compradoras e os camponeses (*peyizan*) (p. 283).

⁶⁶ O que caracteriza a *diáspora* da casa é tudo aquilo que dá sentido à mobilidade das pessoas que nela estão, como as malas.

questão das casas e de seu conteúdo. Tanto as atitudes da população haitiana em relação aos seus lares quanto as práticas cotidianas nesse espaço também necessitam ser compreendidas no contexto das redes transnacionais. De acordo com as entrevistas do autor, além das suas próprias observações, no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa, as casas estão no coração da dinâmica das mobilidades dos sujeitos da pesquisa, de modo que demandam a reconstrução do seu contexto sociocultural e socioeconômico, demonstrando as suas implicações sociais no mundo social haitiano, mundo da/em mobilidade.

Essa diáspora dita política, marcada e discutida pela comunidade palestina, é reforçada pelo conceito da *Nakba* e pelo conceito de diáspora, aos quais este trabalho está vinculado. Para Jardim (2019), a *Nakba*, marcada pela data de 15 de maio de 1948, constitui-se um episódio exemplar a respeito da constituição de deserdados de um aparato estatal, evidenciada enquanto catástrofe por contemplar as violações de um Estado agressor a civis. Este entrelaça arranjos e invenções jurídicas que, ora “incluem” e protegem, ora estabilizam desterritorializações e impulsionam autóctones a serem notados por essa desterritorialização, fazendo uso dessas legitimações jurídicas para concretizar tal desterro através de formas jurídico-administrativas impostas, inclusive, por configurações humanitárias.

No contexto desta pesquisa, constatamos que os palestinos, em Manaus, se unem ao movimento mundial que busca organizar o povo em diáspora e simpatizantes da causa palestina, o que significa envolvê-los em novos movimentos sociais e em arenas políticas virtuais, transnacionais, emergentes, fazendo com que esse transnacionalismo de números crescentes promova novas construções políticas.

Logo, é importante assegurar que os interessados permaneçam conectados e compromissados com projetos comuns, ideológicos e/ou financeiros. Isso requer daquele que é considerado líder político visitar os seus na diáspora para descrever suas iniciativas e envolver os transmigrantes nos processos de construção de seu Estado-Nação, tal como faz o embaixador da Palestina no Brasil, a exemplo das Índias Ocidentais, apontado por Schiller, Basch e Blanc (2019), sobre a habilidade dos transmigrantes em lidar com a influência política internacional para garantir sua incorporação nos cenários políticos em que estão envolvidos.

Para Schiller, Basch e Blanc (2019), o paradoxo da era do transnacionalismo é que se necessita estar no centro do entendimento das identidades e dos dilemas dos imigrantes na atualidade. Segundo elas, intensifica-se o sentimento nacionalista numa economia globalizada, na qual a migração transnacional contribui para as ações, os sentimentos e as motivações dentro dos debates e dos processos políticos, tanto nos Estados em que historicamente há dispersão quanto nos que recebem os fluxos populacionais (SCHILLER; BASCH; BLANC, 2019). Simultaneamente a isso, tem-se o tempo de contínuo e intenso processo de tentativas de construção do Estado-Nação da Palestina por parte de sua população.

Para os palestinos, a noção da diáspora incorpora-se enquanto uma estratégia política, para forçar o reconhecimento da Palestina como Estado-Nação. Por isso mesmo, ela assume esse viés político-estratégico, fazendo-os considerar toda a comunidade palestina como diaspórica.

Com isso, também se faz importante apontar os conceitos de fluxos, fronteiras, mobilidade e híbridos, que se tornaram palavras-chave para a Antropologia Transnacional. Além disso, é importante falar acerca da reflexão sobre a cultura nos últimos tempos, promovendo um debate infindo sobre a distância cultural que separa navio e terra firme, e as diversas formas de se buscar essa travessia. Isso porque, à medida que a globalização e a transnacionalidade fornecem cotidianamente contextos específicos, é comum se buscarem lugares onde as teorias possam sobremaneira emergir em testes, principalmente onde as comunidades são vistas como diásporas, e as fronteiras, na realidade, não imobilizam, mas, curiosamente, são atravessadas (HANNERZ, 1997).

Agrega-se ao disposto, o entendimento de que as migrações atuais são vistas como um “fato social total” (MAUSS, 2003), pois são multiescalares, interpretáveis em vários níveis inter-relacionados entre si: social, cultural, histórico, geográfico, econômico, entre outros, ocasionando os deslocamentos de pessoas não somente no espaço geográfico, mas também em outras dimensões espaciais, como o social, o político, o econômico e/ou o cultural (SAYAD, 1998).

Em vista disso, cabe assinalar que, dentre as considerações teóricas e as ações práticas que dinamizam a vida dos grupos, há estudos sobre imigração

que se apoiam no termo *etnicidade*⁶⁷, porque se estabelecem os conflitos em face da definição identitária de pertença. E dessa fricção derivam ações sociais e direitos coletivos, resultantes da perspectiva étnica que se quer estabelecer/perpetuar. Todavia,

teorizar a *etnicidade* não significa fundar o pluralismo étnico como modelo de organização sociopolítica, mas examinar as modalidades segundo as quais uma visão de mundo 'étnica' é tornada pertinente aos atores. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 17).

Assim, lançamos mão do conceito de fronteira étnica estabelecido por Barth (1969), que contribui explicitando as particularidades, já que estas se fazem na oposição de um grupo ao outro. Isso importa, na medida em que Hall (2005) endossa que as identidades nacionais na contemporaneidade estão sendo deslocadas, vistas a partir do modo como as culturas nacionais contribuem para “costurar” as diferenças numa única identidade, fazendo com que a constituição de uma identidade social seja um ato de poder sempre em construção, pois se trata de um processo. Por isso, as particularidades são construídas a partir da relação com o outro e são elaboradas dentro e não fora do discurso, trabalhando também com a categoria de *identificação*, que justifica o uso do conceito de identidade.

Porém, no jogo identitário, os símbolos e as construções culturais se destacam, tal como uma tatuagem, e promovem uma espécie de “verdade” compartilhada pelo grupo étnico, como as crenças que perpassam o mundo material e imaterial e vice-versa⁶⁸. Nesse sentido, a identidade social e seus fenômenos de representação coletiva sublinham o caráter axiomático da abordagem sociológica/antropológica, segundo a qual o homem não pensa isoladamente, mas através de categorias engendradas pela vida social (OLIVEIRA, 1976).

Em vista disso, quando os interlocutores se posicionam pelo termo genérico árabe, entende-se que retomam suas características étnicas

⁶⁷ O termo surgiu na Inglaterra a partir da década de 1940 e designava “a pertença a um grupo outro que não anglo-americano”. A partir da década de 1970, passa a ser utilizado nas ciências sociais norte-americanas. Surge a revista *Ethnicity* (1974), dentre outras produções coletivas, que alicerçaram conceitos e estudos aplicados, ocorrendo na França em meados de 1981 (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

⁶⁸ Representação que se ampara numa *memória coletiva*, de acordo com Jean William Lapierre no prefácio da obra “Teorias da Etnicidade” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

específicas e definem suas fronteiras, principalmente com o uso da língua que os legitima, determinando-os como sujeitos perante o grupo em que buscam vinculação. Tal como um sinal diacrítico, é um símbolo de identidade. E no caso dos árabes muçulmanos, agrega-se também o elemento religioso a uma categoria de pertença, tanto no fator biológico como no processo sociocultural, que culmina com a religião enquanto fator estruturante dessa identidade, funcionando como apelo para a manutenção de parte de suas tradições culturais, tal como os ritos, as vestimentas, a culinária etc.

É assim que o sentido de pertencimento cultural é percebido, tal como apontado por Geertz (1973 *apud* ORTNER, 2011), derivando muito mais da lógica de organização e da ação de pessoas, operando a partir do seio de certas ordens institucionais, interpretando suas situações com vistas a agir de modo coerente nelas⁶⁹.

Também aqui é possível perceber, numa escala temporal, juntamente com as vestes sociais da cultura, o rompimento com a ideia de identidade fixa, uma vez que as sociedades reais não estão em equilíbrio. Para o seu bom funcionamento, bem como representação da estrutura social, é importante considerar as flutuações constantes a que se submetem através das mudanças políticas (LEACH, 1996).

A noção de identidade étnica proposta por Barth (2000), entendida de forma contrastiva⁷⁰, implica na afirmação do “nós diante dos outros”, e jamais se assegura isoladamente, de modo que um indivíduo ou grupo afirma sua etnia, contrastando-se com uma etnia de referência, tenha ela um caráter tribal ou nacional. Isso ocorre devido a um membro de um grupo étnico não invocar sua pertinência tribal, a não ser quando posto em confronto com membros de outra etnia, ou em relação à sociedade dominante, já que, em isolamento, o grupo

⁶⁹ Nesse caso, cabe a crítica durkheimiana às categorias como formas de entendimento *a priori*, até porque “elas [as categorias – escrevia Durkheim] seriam construídas, feitas de peças e de fragmentos, cabendo ao indivíduo ser o obreiro desta construção” [...] A peculiaridade das categorias é a de serem “representações essencialmente coletivas”, traduzindo acima de tudo “estados da coletividade”, na medida em que “dependem da maneira pela qual ela [a sociedade] está constituída e organizada [...]” Finalmente, as representações coletivas seriam o produto de uma “imensa cooperação” coletiva, resultante de uma “multidão de espíritos diversos” que durante gerações acumularam experiência e saber (DURKHEIM, 1968 *apud* OLIVEIRA, 1976).

⁷⁰ Relação pela qual as identidades se constroem através da oposição, quando uma pessoa ou grupo se afirma por meio da diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defronta.

tribal não tem necessidade de qualquer designação específica (OLIVEIRA, 1976).

É o que Oliveira (2006), posteriormente, vai chamar de *condições de possibilidades de etnização* das identidades nacionais de imigrantes residentes em sociedades anfitriãs, ressaltando que esse conceito de etnização é um modo de socorrer-nos do conceito de etnicidade, amplamente utilizado na literatura das ciências sociais modernas. Também é definido como algo que abrange relações de coletividades no interior de sociedades envolventes, dominantes, culturalmente hegemônicas, nas quais tais coletividades vivem a situação de minorias étnicas inseridas no espaço⁷¹ de determinado Estado-Nação.

Todavia, a estrutura das relações interétnicas inerentes às sociedades hospedeiras, às vezes, é fortemente institucionalizada. E tais relações estão reguladas tanto *in mores* como *in jûris*, o que lhes confere grande peso na configuração das relações entre imigrantes de diferentes nacionalidades e/ou etnias junto à população nativa (OLIVEIRA, 2006). Logo, quando utilizamos os argumentos propostos por Barth (2000), percebemos o quão importante é romper com os chamados “determinantes sociais e geográficos” para enxergar que

[...] as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etnias. O principal ponto de partida teórico é composto por várias partes interconectadas [...]. Importa assumir na análise um ponto de vista gerativo: explorando os diferentes processos que parecem estar envolvidos na geração e manutenção dos grupos étnicos [...] deslocando o foco da investigação da constituição interna e da história de cada grupo para as fronteiras étnicas e a sua manutenção. (BARTH, 2000, p. 26-27).

Vale notar, contudo, que, para Barth (2000), os grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social, já que a cultura é dinâmica e se modifica ao longo do tempo.

Para Oliveira (2006, p. 101), o cenário de investigação da relação dialética entre identidade étnica e identidade nacional é um dos mais desafiantes, pois explora o poder determinante dos contextos em que se inserem identidades totais. Alerta a quem se habituou ao significado de “fronteira cultural” ou

⁷¹ Espaço esse que, além da dimensão do concebido, adquire a dimensão do vivido, no qual as referências cotidianas são percebidas enquanto símbolos, o que no mundo contemporâneo significa primeiro tê-lo enquanto domínio do uso (LEFEBVRE, 2001).

“*boundaries*”, bastante difundido, que prefere a expressão “limite cultural”, para dar conta do sentido do termo que lhe atribui Fredrik Barth, reservando a palavra fronteira para expressar o tradicional conceito de “fronteira política”. Isso porque não se trata de realizar pesquisas a respeito *de* fronteiras, mas apenas *na* fronteira. A despeito das investigações sobre identidade étnica ou nacional, sublinha que a fronteira se impõe como um cenário privilegiado.

No entanto, ao discorrer especificamente sobre as tensões que envolvem o termo identidade no contexto da modernidade, Hall (1999) descreve que, independentemente de raça, essa tensão pode ser também, e inclusive, de gênero e orientação sexual.

Hall (1999) defende que a política identitária aponta para um contexto complexo, no qual as lutas incorporadas pelas políticas culturais se travam em muitas frentes e em todos os níveis da cultura, inclusive na vida cotidiana, na cultura popular e na cultura de massa, sendo o meio mercantilizado e estereotipado desta última, constituído de representações e figuras de um grande drama mítico, com o qual as audiências se identificam, sendo mais uma experiência de fantasia do que de autorreconhecimento.

Nessa perspectiva, as identidades culturais e étnicas são processos dinâmicos que estão sempre se modificando, para os quais as identidades não são coisas com que nascemos, mas que se formam no interior da representação, a partir do que se constitui uma cultura nacional, uma comunidade “imaginada”, como as memórias do passado, o desejo por viver em conjunto e a perpetuação da herança. Dessa forma, é possível verificar três tipos de concepções de identidade: (i) a do sujeito iluminista (individualista); (ii) a do sujeito sociológico (interacionista); (iii) e a do sujeito pós-moderno. Estas resultam nas identidades abertas, contraditórias, inacabadas, fragmentadas (HALL, 2005).

Tais percepções auxiliam no fazer antropológico a partir do que Barth (2000) apontou em relação ao contraste cultural, que anteriormente era feito com base em um observador externo ao grupo, mas que agora surge a partir dos sinais diacríticos. Isto é, das diferenças que distinguem a dicotomia “do eles e os outros”, e que em geral surgem dos próprios interlocutores, enquanto grupo étnico, identificando e organizando as interações entre as pessoas, categorias essenciais e significativas para a análise durante a caminhada metodológica.

4 MIGRAÇÃO E A QUESTÃO PALESTINA: O PROCESSO MIGRATÓRIO PARA O AMAZONAS

O fenômeno da imigração tem merecido atenção nas últimas décadas, pelas mudanças em seus modelos de análise, metodologia e até no uso de fontes. Isso revela que, longe de se constituírem como fatos isolados, são entendidos como parte do processo de construção das sociedades receptoras e, em muitos casos, também das emissoras (SARMIENTO, 2014). Contudo, já não é mais possível analisar o fenômeno da migração internacional a partir do binômio emigração/imigração proposto por Sayad (1998), uma vez que imigrantes circulam por diferentes nações, criam campos sociais de interação, através de redes familiares e sociais, e constituem o que Schiller, Basch e Blanc (2019) denominam de condição “transnacional” dos imigrantes.

O processo migratório de parte dos informantes deste trabalho, segundo eles, vem no contexto de uma migração forçada ao saírem da Palestina para o Brasil por conta do estímulo de saída ao receberem documentação jordaniana. Esse contexto lhes possibilitou, posteriormente, optar pela nacionalidade brasileira, custeando a vinda de parte das suas respectivas famílias ao Brasil, com o intuito da ajuda mútua por meio do trabalho.

Essa situação revela a singular experiência palestina, em razão da ausência do Estado-Nação palestino, capaz de expedir documentos relativos ao pertencimento. Esta conjuntura os impede de transitar pelo mundo árabe em busca de postos de trabalho e faz com que os campos de refugiados sejam tidos por eles como lugares de precariedade, de ausência de assistência e/ou de possibilidade de escolarização. Isso demanda a necessidade de criar alternativas gestadas no seio familiar e nas relações imediatas de origem comunitária capazes de traçar uma experiência comum, que demonstre a constante conexão com o Oriente Médio, entendida por eles como a diáspora⁷², a partir da *Nakba* (JARDIM, 2007), conforme já mencionado.

⁷² A diáspora surge como uma definição nativa, e é a forma como se referem às suas próprias práticas. O enquadramento é feito pelos filhos dos migrantes nascidos no Brasil e familiarizados com a questão da Palestina. Tem sido uma categoria difundida por organizações de defesa da causa palestina e se confunde com a reivindicação de um Estado Palestino. É uma expressão que comporta um uso genérico como uma experiência comum de todos os palestinos que se evadiram de um território originário. Todavia, o trânsito internacional dos palestinos permite

Portanto, a estrutura e a dinâmica da imigração palestina ocorrem marcadas por diferentes capacidades de poder e de interesses, articulados por forças e processos históricos, que organizam e criam cenários com estruturação de redes. Todavia, isso implica transformação por meio de encontros entre *insiders* e *outsiders*, localizados em posições de poder diferentes, com iniciativas de desenvolvimento ancoradas e atravessadas por abundantes situações desiguais de poder (RIBEIRO, 2008).

Para Karam (2009), isso está diretamente relacionado com a intenção, e esta perpassa a multi e a transculturação, abrigando múltiplas formas de identificação, por conta dos rótulos a que os árabes – palestinos ou não, e seus respectivos descendentes – estão acostumados. Por exemplo, o termo turco, ou o termo “árabe brasileiro”, sem o hífen, designação que une o termo étnico (o árabe) ao rótulo nacional (o brasileiro), forma uma referência identitária coesa (a árabe brasileira⁷³), mas que dialoga com o contexto global, nacional, regional, hierárquico do diálogo diaspórico e hemisférico a que as pesquisas, tanto a do autor quanto esta, se inserem.

Concordo que uma abordagem na construção da arabicidade além do Oriente Médio visa chamar a atenção de outro arabesco no mundo de hoje, demonstrando que eles atuam numa dita “periferia político-econômica” do Brasil (KARAM, 2009). Assim como na pesquisa do autor, em Manaus, o particular enfoque nos imigrantes de origem palestina possui a especificidade daqueles que obtiveram presença notável na sociedade hospedeira enquanto comerciantes, mas que iniciaram suas vidas na cidade como mascates/vendedores ambulantes.

Desse modo, falar sobre a presença de uma cultura estrangeira, seja ela qual for, é tratar da memória coletiva⁷⁴ de um ou de vários grupos. E quando

tratar de muitas faces da experiência da diáspora. Outra explicação para o uso da expressão se refere à família espalhada, que se visita constantemente, mas que não se reúne num único lugar, um lugar de todos, a menos que seja um ritual, um momento da vida social e familiar (JARDIM, 2000).

⁷³ O autor explica que a utilização do termo com hífen poderia dar a impressão de uma suposta desunião ou incoerência entre o étnico e o nacional (KARAM, 2009).

⁷⁴ Em 1925, o sociólogo francês Maurice Halbwachs, interessado em como os quadros sociais compõem a memória, elaborou uma espécie de “Sociologia da memória coletiva”, cuja obra é tida como referência. “[...] Halbwachs era ligado ao grupo que se constituiu em torno de Émile Durkheim, a chamada “Escola Sociológica Francesa” [...] e de acordo com seu pensamento, toda memória é “coletiva” [incluindo até mesmo aquela aparentemente mais particular, uma vez

esse grupo é formado por várias gerações de imigrantes, é imprescindível pensar em como as lembranças foram registradas, processadas, transmitidas e legitimadas, tanto pelo próprio grupo quanto pela sociedade receptora (HADJAB, 2014).

Para melhor entendimento, destaca-se a fala de Overing (1994), ao discorrer sobre o trabalho de Nelson Goodman na Amazônia a respeito do Xamã como construtor de mundos, o qual salientava que

[...] nosso conhecimento e percepções são constituídos por informações de diversas versões de mundo, que provêm de várias ciências, de obras de pintores, de escritores, da execução de sinfonias e assim por diante, e que muitas vezes podem ser dramaticamente contrastantes, mas não são redutíveis, pois participam do processo do conhecer, e cabe a cada um fazer e refazer os mundos descritos de modos diversos, e é esta multiplicidade que nos permite conhecer, perceber, compreender e, portanto, experimentar “o mundo”. (OVERING, 1994, p. 89).

Por isso mesmo que Ribeiro (2006) indica esse confronto constante pelo qual passa a humanidade, que parece sempre se deparar com uma disjunção extrema em binário, como se tivesse que decidir entre forças conflituosas ou compatíveis, homogeneidade ou heterogeneidade, competição ou cooperação, guerra ou paz. Tudo isso sendo perpassado por essa globalização exacerbada, que, com frequência, apresenta cenários concebidos a partir de discursos reveladores de choques de civilizações, ou que, ao contrário, celebram a diversidade cultural como o fundamento do diálogo intercultural.

Mas, é no contexto da interação que as pessoas constituem suas recordações, seja entre indivíduos que participam de momentos vividos (ou com que estiveram envolvidos), seja pelas ideias e pontos de vista com os quais se identificam. Isso auxilia na construção de suas percepções e, conseqüentemente, de suas lembranças. Logo, rememorar algo está em consonância com as memórias dos diferentes grupos com os quais o indivíduo se relaciona, ou seja, está impregnado por outras memórias. Mesmo que estas pareçam alheias à história de quem as lembra, estão diretamente relacionadas com o sentimento de pertença a um grupo, com as identidades, que, em última

que ela está atrelada a um ou mais grupos] e, em sua concepção, o indivíduo carrega em si a chamada lembrança, porém, nunca deixa de interagir com outros indivíduos – constituindo os grupos e as instituições (HADJAB, 2014).

análise, partem das inspirações individuais influenciadas pelos grupos, a tudo aquilo que merece ser lembrado e como deve ser lembrado (HADJAB, 2014).

No entanto, ainda que concorde com a ideia de que a memória é constituída dentro do grupo, Namer, em *Mémoire et société* (1987 *apud* HADJAB, 2014), propôs uma relativização desse pressuposto por considerá-lo demasiadamente durkheimiano. E, a partir de então, ressalta a dimensão da negociação, de um diálogo interiorizado com o social, constituído a partir de diferentes referências.

Hadjab (2014) afirma que, seja qual for a vertente que oriente os estudos a respeito do tema migração, há uma estreita, ainda que pouco explorada, interface entre essa questão e o tema da memória. Ressalta ainda que a noção de memória coletiva – inaugurada por Halbwachs e posteriormente recuperada, dentre outros autores, por Michael Pollak⁷⁵ – pode desempenhar importante papel nas discussões quanto às construções de identidades e ao sentimento de pertencimento dos imigrantes. Por isso mesmo que, independentemente do enfoque dado à temática migração, conceitos como memória individual, memória coletiva, esquecimento, anamnese, seleção, entre outros, fazem parte do vocabulário dos interessados no tema, remetendo para uma questão principal: a construção feita no presente, que parte das vivências e experiências ocorridas no tempo passado, ainda que próximo.

De algum modo, essas questões, somadas às que remetem às fronteiras étnicas e à etnicidade, que é sempre plural e difusa⁷⁶, tornam também escritores, poetas e leitores em imigrantes do imaginário, já que se alimentam da imaginação alheia, da terra dos outros, dos sonhos de outras pessoas, de suas paisagens culturais e suas línguas estrangeiras, escolhendo uma nova pátria cultural, sem, no entanto, desprezar a origem, tal como faz um imigrante (HATOUM, 2009).

Quanto ao palestino – termo dotado de reconhecimento étnico em seu interior –, partilho da ideia de Moreira (1972), quando discorre sobre a presença

⁷⁵ Memória é a operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se querem salvaguardar, e ela está integrada em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. (POLLAK, 1989 *apud* HADJAB, 2014).

⁷⁶ Tradução livre do espanhol.

do sírio-libanês e do judeu no Pará, revelando que esses imigrantes não participaram do processo colonizador da terra. Porém, ainda que não tenham sido colonos, a não ser como figuras anônimas nas levas estrangeiras que vieram com esse fim – já que dificilmente ocorreu entre eles uma figura representativa do chamado *settler*⁷⁷, mesmo que tenham se integrado facilmente nos quadros naturais e culturais da região –, tornaram-se importantes na vida econômica e social do Estado do Amazonas, mas não no que concerne à colonização, no sentido próprio do termo.

Vale notar que a região Norte recebeu a contribuição de muitos imigrantes, e o *boom* da borracha fez com que o contexto histórico-geográfico amazônida aparecesse no cenário nacional e internacional, influenciando a economia brasileira com a sua exportação.

Nesse sentido, Dezan (2007, p.10-11) salienta que

A pressão externa pelo fim da escravidão, em especial por parte da Inglaterra, fez o Brasil ceder gradativamente ao longo do século XIX, com a abolição do tráfico de escravos em 1850 – Lei Eusébio de Queirós, e a promulgação da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888, com a libertação dos escravos, mas não com a sua inclusão como trabalhadores livres em nossa sociedade. Com o objetivo de suprir as necessidades de mão de obra e colonizar as áreas ainda vazias, foram introduzidos no Brasil, ao longo do século XIX, grupos de imigrantes estrangeiros.

Em que pese como influência a falta de garantias e de condições de inclusão social aos agora libertos pela Lei Áurea, ocasionou-se uma necessidade de mão de obra para a chamada “colonização de povoamento” no país. E foi assim que a região Norte surgiu no cenário nacional como uma das áreas tidas como “vazio demográfico”, o que teve posteriormente forte influência na produção do espaço geográfico.

Para Osman (2009), a migração sempre foi tratada de forma generalizante ou fragmentária, necessitando de uma abordagem mais acurada por parte dos órgãos governamentais e dos pesquisadores de todas as ciências humanas. Quanto aos registros censitários, demográficos e documentais dos diferentes grupos migratórios, estes, de um modo geral, são tratados como se as migrações fossem um fato evidente, capaz de dispensar maiores atenções, pois

⁷⁷ O colono.

os estudos existentes sobre a imigração são fragmentários, unilaterais ou bastante generalizantes, em alguns casos até inexistentes, sobretudo pela falta de formas de registros adequados, centros de estudos que congreguem pesquisadores do tema, facilidades de acesso às fontes [...] Da mesma forma, a apresentação de dados é controversa, os estudos se limitam aos grandes centros urbanos ou aos locais de maior concentração de determinados grupos migratórios, desconsiderando-se deslocamentos, rearranjos, mobilidades, formação de territorialidades [...] fundamental na análise do fenômeno migratório, de modo geral, e para a análise do processo na realidade brasileira, de modo particular. (OSMAN, 2009, s. p.).

No caso do Brasil, o fenômeno da imigração é inerente à sua formação, posto que, desde o século XIX, recebeu e recebe uma grande variedade de grupos étnicos. Isso faz com que sejam de vital importância os estudos, já que se trata de um dos processos mais completos de construção cultural externos a uma sociedade (OSMAN, 2009).

Portanto, o marco inicial foi a concessão gratuita de terras feita pelo governo português para a fundação das colônias entre 1808 e 1850. Nesse período, ocorreram as primeiras experiências de criação de colônias de imigrantes, com o intento de direcionar os fluxos imigratórios para consecução de um projeto colonizador. Por isso, no ano de 1812, foram enviados os primeiros imigrantes açorianos para o Rio Grande do Sul e Santa Catarina, e entre os anos de 1818 e 1820, os colonos alemães e irlandeses chegaram à Bahia. Todavia, a mais bem-sucedida experiência desse período, em termos de associação entre política de colonização com a imigração, até por conta da pressão inglesa para extinção do tráfico negreiro, foi a dos colonos suíços em Nova Friburgo, no Rio de Janeiro entre 1819 e 1820 (ZANFORLIN, 2011).

Quanto aos outros estrangeiros estabelecidos no Brasil, estes chegaram após a abertura dos portos decretada por D. João VI, em 1808, e estavam relacionados às atividades comerciais. Porém, a imigração em massa só ocorreu com o advento da República, especialmente no período entre 1887 e 1914, apesar do empenho do Governo Imperial. Contudo, após a I Guerra Mundial, é possível observar, nos registros, que se deixou de utilizar a categoria de nacionalidade para usar algum termo ou expressão que fosse capaz de nortear a etnia de alguns grupos. Essa categorização étnica é identificada na estatística da primeira metade do século XX, especialmente aos sírio-libaneses e aos judeus (SEYFERTH, 2007).

Assim, Zanforlin (2011) discorre que, no Brasil, questões como assimilação foram sendo trabalhadas ao longo de todo o processo, sem estudos ou planejamento prévio. A mera chegada de contingente de imigrantes era vista como o passo inicial para uma reformulação social, que deveria ocorrer de modo espontâneo, mas que findou acirrando o atrito entre o governo e as comunidades de colonos, mostrando-se insustentável.

Sendo assim, a distribuição de imigrantes dirigida pelo governo tinha o objetivo de atender às demandas físicas de consecução e desdobramentos materiais de locomoção, abrigo e transferência dos migrantes para seus respectivos destinos, que, na ocasião, eram as fazendas de café ou as colônias agrícolas em terras devolutas. Mas também havia o desejo, por parte da elite nacional, de que esse imigrante (o europeu) se espalhasse pelo país e se misturasse à população nativa com o fim último de mestiçagem, para branquear e melhorar o componente étnico local (ZANFORLIN, 2011).

Moreira (1972) afirma que isso se dá, principalmente, após a grande crise da borracha, que também afetou profundamente os imigrantes da região, obrigando-os a uma concentração nas capitais, Belém e Manaus, em virtude do êxodo interiorano suscitado pela crise, sendo esta a consequência mais direta e imediata da desvalorização do “ouro negro”⁷⁸ e a maior diáspora econômica regional. Certamente, conforme assinala o autor, isso não aconteceu de pronto, houve gradações, como houve também aqueles que não acompanharam o êxodo.

E é em meio a um cenário incerto de dados oficiais em relação aos migrantes palestinos que elegi as variáveis conceituais quanto à migração, à cultura, à identidade e à memória, para dar corpo aos nossos pressupostos teóricos, conceitos indispensáveis para compreensão dos depoimentos dos senhores, coletados de modo intermitente, enquanto observava a dinâmica de suas interações ao longo do trabalho de campo.

Nesse íterim, não se pode traçar uma análise exaustiva de cada tema ou dos autores que buscaram trabalhá-los a fundo em suas pesquisas, mas os aponto enquanto ferramenta de análise para entendimento do campo, junto a

⁷⁸ Expressão que se refere ao petróleo, e em relação à Amazônia, relacionava-se à comercialização da borracha.

outros conceitos, que perfazem as trajetórias da comuna e os seus desdobramentos.

Logo, também se faz imprescindível perceber a condição apontada por Ribeiro (1997) a respeito das modificações sofridas pela concepção de cidadania por meio da transnacionalidade, bem como seus efeitos políticos e econômicos num mundo globalizado, em que os arranjos socioculturais e políticos orientam a forma como as pessoas representam pertencimento a unidades socioculturais, políticas e econômicas.

Esse dito viver global que hoje demarca e influencia a vida em todos os lugares. Surgiu como um programa mundial de reajustes econômicos do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial nas periferias mundiais, e, para além da padronização dos costumes, do consumo, das técnicas, da compressão do tempo, permitiu o encurtamento dos espaços e um avanço significativo desse transnacional nos Estados-Nações, que atualmente é sentido por todos através da experiência pandêmica da covid-19.

Não obstante o curto prazo com que fomos envoltos em (des)estruturas financeiras, econômicas, emocionais, e que pontuou a produção espacial a partir da dimensão do lugar em que se vive, me levou à reflexão de que seria possível a execução etnográfica através dos relatos, mas que a análise desta também está vinculada à lógica espacial, pois entendi que por meio desse parâmetro haveria uma melhor sistematização e consolidação dos dados da pesquisa.

Com isso, concordo com Seyferth (2007), ao apontar que, de todos os processos que suscitam discussões sobre a globalização e o mercado de trabalho, sobre as novas políticas de identidade, as políticas imigratórias e seus princípios de exclusão, sobre as redes legais e ilegais no trânsito internacional dos migrantes, são as políticas migratórias que tratam com refugiados as que mais chamam atenção e que, quase sempre, são objetos de discriminação, principalmente quando se trata de indivíduos ou grupos que podem ser classificados como “apátridas”, como é o caso dos palestinos.

Para as explicações dos interlocutores em campo, mesmo dos outros que efetivamente não estão arrolados na pesquisa, encontrei as mesmas apontadas por Jardim (2019). No que tange a uma grande variedade de trajetórias e situações envolvidas, ele explica a imigração forçada, que aponta para sentidos mais amplos de identificação intragrupo, já que os caminhos de autodenominação de

suas nacionalidades não coincidem com os documentos portados, mas a autodenominação de palestinos sempre prevalece.

Assim, o Brasil, desde o século XIX, é tido como um país da imigração, com um saldo significativo da diáspora⁷⁹ europeia, entre entradas e saídas, concentrando esses imigrantes nos três Estados meridionais. Todavia, é a partir da era da globalização, devido à facilidade nos deslocamentos, que ocorre um trânsito maior de migrantes, seja por conta de trabalho, seja por conta das redes, organizadas ou não. Essa movimentação opera em circuito internacional, trazendo à tona o transnacionalismo por parte dos cidadãos que emigram de diversos Estados-Nações. Isso faz com que emigração e imigração se tornem processos que se reproduzem de forma mais intensa na mesma geração, reposicionando de modo mais presente a categoria “estrangeiro” que a de imigrante (SEYFERTH, 2007).

Na atualidade, esse novo processo de migração transnacional ocorre porque os imigrantes forjam e sustentam relações sociais de múltiplas dimensões simultâneas, unindo a sociedade de origem e de adoção, enfatizando os modos correntes e contínuos pelos quais constroem e reconstituem sua incorporação simultânea em mais de uma sociedade, reformulando o conceito de imigrante como “transmigrante⁸⁰” (SCHILLER; BASCH; BLANC, 2019).

Essas redes que se formam a partir da produção espacial, muitas vezes, apoiam-se em recursos situados em longas distâncias. E ainda que seja para equilíbrio do sistema nos lugares envolvidos, também ocasionam o choque com

⁷⁹ Aqui o termo diáspora, na perspectiva de Stuart Hall (2003), dentro dos estudos culturais, dá conta especialmente dos fenômenos relativos às migrações humanas dos ex-países coloniais para as antigas metrópoles. Para o autor, “o conceito fechado de diáspora apoia-se sobre uma concepção binária de diferença e funda-se a partir da construção de uma fronteira de exclusão, e depende da construção de um ‘outro’ e de uma oposição rígida entre o de dentro e o de fora. Todavia, as configurações sincretizadas da identidade cultural requerem a noção derridiana de *différance*, uma diferença que não funciona somente através dos binarismos, das fronteiras veladas que separam, mas são também *places de passage* (lugares de passagem) e significados, que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim”.

⁸⁰ Os transmigrantes são os imigrantes cujas vidas diárias dependem de interconexões múltiplas e constantes por meio de fronteiras internacionais e cujas identidades públicas estão configuradas com mais de um Estado-Nação. Eles se estabelecem e vêm a se incorporar à economia e às instituições políticas, às localidades e aos padrões da vida diária do país em que residem, e, ao mesmo tempo, eles estão comprometidos com outros lugares no sentido de que mantêm conexões, constroem instituições, conduzem transações e influenciam eventos locais e nacionais nos países dos quais emigraram (SCHILLER *et al.*, 1992; BASCH *et al.*, 1994 *apud* SCHILLER; BASCH; BLANC, 2019).

as disfunções da dinâmica citadina e sua respectiva escala territorial local, regional, nacional e mundial (FRANCO, 2001).

Nesse sentido, as configurações dessas migrações internacionais revelam nexos transescalares (BAENINGER, 2017), numa extensa difusão de multiplicidade de escalas geográficas, que disseminam tanto essas migrações quanto fronteiras de detenção e de trânsito, em infinitas áreas de crise e de controle da mobilidade, junto a outros dispositivos e práticas governamentais (TAZZIOLI, 2012 *apud* MEZZADRA, 2015).

Isso se reflete numa aceleração do viver cotidiano que marca a contemporaneidade, num mundo cada vez mais “*confuso e confusamente* percebido”, o qual articula o local com o global, homogeneizando-se de modo aparente com o Estado, adequando os espaços aos interesses do poder hegemônico (SANTOS, 1999).

Para Augé (2010), essa aparente mundialização do viver disfarça as desigualdades nas mais diferentes escalas. Por isso, Seyferth (2007) aponta que a imigração não se trata apenas de um deslocamento de pessoas e grupos no espaço, atravessando fronteiras internacionais, mas tem sua própria temporalidade com seus paradoxos, produzindo mudanças sociais e culturais, bem como novas identidades e conflitos⁸¹.

Note-se então, que, para pensar a mobilidade no espaço, é preciso enxergar as contradições que advêm dessas relações, num intento de reduzir a segregação entre imigrados e não imigrados, ou ainda entre pais imigrados e filhos de imigrados, aprendendo a repensar o tempo (AUGÉ, 2010).

No entanto, sem entrar no mérito de um debate filosófico quanto aos conceitos de vontade e liberdade, raramente uma migração é completamente livre ou voluntária, conforme ressalta Mezzadra (2015). Logo, é imprescindível assumir as tensões e os conflitos que ocorrem nos movimentos, tanto dos

⁸¹ Situação que me faz retomar a fábula da globalização, que se mostra perversa, utilizando o forte apelo às técnicas, à ciência e à informação, para alargar contextos, encurtar distâncias, fragmentar ainda mais os espaços com o uso do dinheiro e da informação, e mascarar a realidade da maior parte da população. Esta carece de todo tipo de sorte, produzindo, no apelo das imagens e no imaginário coletivo, o conto de fadas mais nocivo à vida humana, a crença de que todos podem participar do império do “ter”. Ademais, produz uma “mais-valia universal”, mundializa produtos, dinheiro, créditos, dívida, consumo e informação, e aprofunda as crises da contemporaneidade (econômica, social, política e moral) apenas para que não haja uma crise financeira (SANTOS, 1999).

migrantes quanto de suas experiências migratórias, como espaços estratégicos para a produção de subjetividade.

Desse modo, surge o transnacional⁸², no bojo da globalização, e marca a reestruturação do capital global e da importância das fronteiras nacionais diminuídas, quanto à produção e à distribuição de objetos, ideias e pessoas, com o vínculo maior nas cidades ditas mundiais, também em relação ao acúmulo do capital, da comunicação e do controle flexível. Essa situação significou para a antropologia, a partir da década de 1960, o interesse nos fluxos de cultura e de população, bem como sua difusão através das fronteiras nacionais, reconfigurando o pensamento antropológico para refletir as transformações (SCHILLER; BASCH; BLANC, 2019).

A esse respeito, Appadurai (1991) argumentou sobre a necessidade em se reconceituar as “paisagens de identidade grupal”, em decorrência da conjuntura mundial, na qual os grupos não estão mais firmemente territorializados, espacialmente delimitados, historicamente inconscientes ou culturalmente homogêneos. Agora, a natureza da localidade é tida como experiência vivida num mundo globalizado e desterritorializado.

É nessa perspectiva que a migração contribui para a compreensão do paradoxo, no qual o crescimento e a intensificação da interconexão global de processos econômicos, pessoas e ideias acompanham o reaparecimento da política de diferenciação. Isso porque os processos transnacionais localizam-se dentro da experiência de vida dos indivíduos e de suas famílias, formando a trama de suas atividades e sentimentos diários (SCHILLER; BASCH; BLANC, 2019).

⁸² Ribeiro (1997) alerta para a necessária distinção entre o capitalismo transnacional do capitalismo internacional e multinacional. O primeiro envolve uma lógica diferente de estruturação de agentes econômicos e políticos, fazendo emergir uma nova hegemonia. O capitalismo internacional supõe a operação ampla da divisão internacional do trabalho e se revela no jogo entre diferentes Estados nacionais soberanos, que atuam como poderosos agentes políticos e econômicos. O capitalismo multinacional supõe a associação de capitais com diferentes origens nacionais no mesmo empreendimento, o que ainda permite identificar, em maior ou menor grau, a composição do capital e sua responsabilidade política em termos de nacionalidade. O capitalismo multinacional é o terreno sobre o qual se assenta o capitalismo transnacional (MIYOSHI, 1996). As corporações transnacionais (CTN) promovem a existência de redes globais, com novos sentidos de pertencimento e lealdade, misturando a lógica das relações entre os diferentes níveis de integração. A relação entre territorialidade e responsabilidade política, nesse caso, encontra-se passível de ser ocultada sem um plano pré-estabelecido ou sem necessariamente recorrer à violência. O capital está completamente desterritorializado em seu fluxo planetário e a fragmentação agora passa a ser global.

Portanto, há nos migrantes um oásis de vivências, uma vez que produzem e reproduzem seus costumes, adaptam sabores, organizam festividades e, onde quer que estejam, refazem suas historicidades. Por isso mesmo, talvez, sejam primordiais na associação tempo, espaço, mundo, por serem realidades históricas e desvelarem um diálogo plural, de muitas vozes, assegurando que a realidade territorial e as contingências do “meio associado” impossibilitem a desejada homogeneização e domínio do mundo pelas grandes organizações, com a tecnologia sendo cega e amplamente utilizada (SANTOS, 1996).

Para Mezzadra (2015), a migração é por si mesma perpassada e constituída por importantes fatores políticos, na medida em que mobiliza um conjunto de energias subjetivas e as leva a contrastar as relações de poder e as numerosas fronteiras, que estruturam os espaços percorridos pelos migrantes, e por isso é um movimento legítimo.

Essa situação e as redes são vistas como epistêmicas em relação aos processos reais e legais, operam em escalas espaciais diferentes e permitem a mobilidade. Ao possibilitarem a aceleração dos fluxos migratórios e a configuração dos espaços nacionais, decorrentes também das experiências migratórias, são aliadas dos migrantes, pois originam ecos e interferências políticas, econômicas, sociais e simbólicas. Contudo, isso não poupa o viver cotidiano do migrante, mas cria uma tensão entre a mobilidade e o Estado, em relação à política migratória, ocasionando novas práticas de controle, que abraçam todo o fenômeno das migrações (MEZZADRA, 2012).

Em vista disso, ocorre a iniciativa migrante em romper com as relações hierárquicas que dominam a sociedade de origem. Ainda Mezzadra (2012) nomeia isso como uma resistência refletida em demandas de cidadania, nascidas a partir de lutas históricas pela descolonização da maior parte do mundo. Isso deixa ver, de forma notável, a lei da oferta e da procura, com a qual se governam a divisão internacional do trabalho e as políticas estatais que regulam os movimentos migratórios.

Igualmente, Elhajji (2018) aponta que a questão migratória deve ser apreendida em seu nível coletivo, com o intuito de adquirir significância histórica e de ser capaz de restituir de forma coerente os seus mapas cognitivos, empreendendo um desenho maior e adotando uma perspectiva construtivista

capaz de integrar as partes e permitir emergir uma imagem inteligível da realidade.

Trata-se de uma nova modalidade de organização comunitária, diaspórica, transnacional, em rede, multiterritorial e integrante do fenômeno maior de mobilidade humana na contemporaneidade. Esta permanece em toda estrutura organizacional inerente aos fundamentos sociológicos/antropológicos, caracterizando as comunidades em suas práticas concretas, subentendendo abordagens teóricas que almejam apreender a temática em sua dinamicidade histórica (ELHAJJI, 2018).

Nesse caso, o termo diáspora, atribuído por Hall⁸³ (1999), surge para sinalizar não só as políticas culturais, mas também a “política da teoria” e os rumos do debate intelectual, no qual se defende que identidades são situações. Certamente há uma “regionalização global em rede”, e esta distingue “territórios-rede” de múltiplos agentes, como os que envolvem as grandes diásporas de imigrantes. Esses territórios funcionam integrados ao sistema-mundo, mas têm importantes especificidades que permitem uma leitura geográfica particular de suas atuações, o que possibilita imaginar uma “regionalização global” em “feixes” regionais de coesão/articulação reticular, que, dependendo dos sujeitos e das atividades sociais em jogo, compõem espaços descontínuos, porém substancialmente articulados entre si. Isso, obviamente, não apenas na escala global (HAESBAERT, 2010).

Assim, por serem extremamente dinâmicas, multifacetadas, é que as relações interpessoais e grupais se transformam, a partir da sociedade e dos indivíduos, num processo contínuo, no qual o confronto do “nós” com o “outro” é constante. Nesse sentido, surgem os estereótipos e os atributos que estigmatizam ou não os grupos, fazendo surgir a identidade do grupo com situações de confronto, ocasionando uma ação política momentânea, fundamental para criar reivindicações de um espaço sociopolítico-econômico maior. Isso articula os sujeitos políticos com identidade própria e os faz criar áreas de maior visibilidade social, detendo um poder ampliado, mesmo que de modo fragmentado e difuso (BUENO, 1997).

⁸³ O autor se define como diaspórico por conta de o discurso eurocêntrico ter destinado a ele um lugar de negro.

Zanforlin (2014) aponta que, dessa forma, a relação local *versus* a relação global passa também a coexistir de forma relacional, com múltiplos pertencimentos, em espaços cada vez mais diversos, onde seja possível o convívio, o reconhecimento e o apontamento da diferença. Aqui a alteridade significa um entrelace intercultural, já que o processo de desterritorialização vem acompanhando o da reterritorialização, recriando um espaço no processo de negociação de novos pertencimentos, no qual as etnopaisagens são pontos nodais desse movimento, como é o caso dos palestinos de Manaus.

Portanto, tal como a ausência, a presença também tem seus efeitos próprios, pois não se habita impunemente em outro país, não se vive no seio de outra sociedade, de outra economia, noutra mundo, sem que algo dessa presença permaneça, sem que se sofra de modo parcial ou intensa e profundamente, de acordo com as modalidades do contato, os domínios, as experiências e as sensibilidades individuais, ainda que não se dê conta delas, e outras vezes estando plenamente consciente dos seus efeitos (SAYAD, 2000).

O autor segue afirmando que o tempo age em todos os pares, quando se deixa a terra natal, o que não se prescinde impunemente do grupo e de sua ação cotidianamente presente, de sua pressão mais comum, bem como de seus mecanismos de inserção social, ao mesmo tempo prescritivos, normativos, largamente performativos, que visam compor a legítima definição da ordem social, tida como a única existente (SAYAD, 2000).

Nessa perspectiva, a experiência da migração palestina possui característica singular, visto que apresenta o fenômeno de inversão da origem da violência que ocasiona um desconforto no deslocamento por serem os indivíduos, de um modo geral e de acordo com suas falas, apontados pelo estigma⁸⁴ de terroristas.

Essa conjuntura dentro do enfoque transnacional enfatiza a emergência de um processo social que cruze fronteiras geográficas, culturais e políticas, enfrentando os rótulos de raça, nação e religião, e enseje no indivíduo, que poderia ser facilmente recebido na relação social cotidiana, o afastamento, destruindo a possibilidade de atenção a outros atributos, já que é percebido como diferente e, mais que isso, aquele que se encontra longe da expectativa

⁸⁴ Definido enquanto “a situação do indivíduo que está inabilitado para aceitação social plena” (GOFFMAN, 2004, p. 4).

do “normal” e do “padrão” aceito socialmente. E, assim, os estereótipos passam a definir, difundir e perpetuar a imagem e a aceitação de um grupo frente a outro, o que, na prática, demonstra qual terá maior poder ideológico e político dentro de um determinado território (BUENO, 1997).

É por isso que, na perspectiva transnacional, já não se sustenta a visão assimilacionista, que discorre a respeito do rompimento dos vínculos dos imigrantes com o país de origem e do apagar das memórias e conexões transnacionais nas gerações subsequentes. Na verdade, pesquisas da atualidade demonstram, na contemporaneidade, que populações dispersas, por diásporas ou não, mantêm suas redes de interconexão, ainda que se estabeleçam de modo permanente em seu novo país, seguem com seus laços no país que enxergam como sua pátria, o que foi identificado como um padrão emergente entre muitas populações de imigrantes (SCHILLER; BASCH, BLANC; 2019), tal como os palestinos em Manaus.

Para Haesbaert (2012), isso abre o jogo espacial de escalas dos processos de multi e transterritorialização, não se tratando de um simples “acúmulo” ou “passagem” de uma escala para outra, mas sua vivência concomitante em termos de uma efetiva diferenciação qualitativa de espacialidade (diferença de natureza) a partir do novo amálgama construído.

Trata-se de uma aliança entre o hibridismo e a transculturação/trans territorialidade que implique efetivamente numa mudança de comportamento ou numa mescla cultural. Isso representa uma diferença de graus estruturados a “encaixar” múltiplas escalas dentro de uma mesma ordem político-territorial, como a organização multiterritorial dos Estados-Nações, que se estende do território do município, do Estado e, por fim, do país, e daí aos blocos político-econômicos de poder. Ressalve-se a isso que o discurso do hibridismo está em alta – e, assim, como tudo que está na moda, há intrínseco enorme “valor de troca” (HAESBAERT, 2012).

A perspectiva de Truzzi (2008) sobre as redes migratórias e sociais amplia esse debate, uma vez que o conceito percebe a sociedade como um conjunto de relações e introduz uma dimensão da estrutura social entendida como estrutura de relações, a qual difere de categorias agregativas, mas indica que mesmo indivíduos que migram sozinhos o fazem como partícipes de um processo social para além deles. Importa identificar que a rede a que estão

vinculados, ou seja, o modo como se valeram de laços prévios de patrícios, conterrâneos ou familiares, oportuniza estruturas que se traduzem em ações familiares e individuais – questões que a perspectiva de rede ilumina e explica de modo satisfatório.

Em vista disso, o conceito das redes sucede e amplia a noção de cadeias migratórias, uma vez que as redes sociais preexistem e alimentam as redes migratórias, mas dependem do fluxo da informação, do modo e do grau de abrangência com que aquela se dissemina, já que as oportunidades ou dificuldades fluem e autorregulam esse sistema. No entanto, somente a trajetória individual do informante é capaz de influenciar o sistema como um todo, o que remete à confiabilidade das informações (TRUZZI, 2008).

Isso ocasiona a tendência de tornar as relações sociais primárias mais importantes. No caso, a pessoa ou a família que pensa em emigrar tende a confiar nas informações fornecidas por seus contatos pessoais. Em última instância, isso significa que os mapas mentais dos que pensam emigrar diferem dos mapas geográficos, já que locais em outro continente com parentes e empregos podem ser emocional e materialmente próximos que espaços sociais vizinhos sem referências e, por isso, aparentemente muito distantes (TRUZZI, 2008, p. 207).

Truzzi (1997; 2008) ainda discorre que, em consequência, as redes surgem como recurso na decisão de partir, na escolha do local de destino e, fundamentalmente, na superação das dificuldades em se estabelecer no novo meio social. A confiança que se tem nas redes interpessoais de informação e na solidariedade que há entre os migrantes, de mesma geração ou não, orienta o movimento de remessas de dinheiro, a segurança do emprego com o apoio e a demonstração do novo trabalho, a busca de interesses coletivos em ter as informações e os recursos que influenciam no processo migratório, na escolha de destinos e na inserção do mercado de trabalho na sociedade receptora.

Nesse sentido, entendo que a migração que protagonizaram os palestinos para o Brasil, em especial para Manaus, não é considerada produto de uma decisão unicamente individual, mas, antes, contou com o apoio de uma base familiar e inicialmente com uma rede de conterrâneos árabes, como os libaneses, residentes e prósperos em Manaus, conforme me indicou Issa.

Para Fígoli (1982, p. 55), os deslocamentos pioneiros de um indivíduo ou de uma família nuclear de movimentos migratórios de caráter étnico revelam profunda solidariedade com um projeto migratório grupal, pois suas trajetórias e experiências precursoras são estendidas, facilitando a migração e a instalação nos mesmos locais dos parentes e amigos relacionados tanto por consanguinidade como por afinidade. Logo, asseguram a ocorrência de uma fragmentação temporária do grupo familiar, suficiente para permitir a recomposição do grupo.

Nesse caso, em migrações de caráter familiar, a fragmentação não dura mais que o necessário para assentar as bases de subsistência no lugar de destino ou de passagem. Decidido isso, apoiado numa base econômica duradoura, a reconstrução do grupo familiar é imediata, estendendo as bases de seu assentamento para outros grupos domésticos aparentados, que os sucedem rapidamente. Em outras palavras, há na singularidade da migração individual ou mesmo familiar o caráter grupal do processo migratório, manifesto em todas as etapas deste, iniciado pela tomada de decisão de emigrar, passando pela modalidade migratória, até a inserção nos locais de destino (FÍGOLI; VILELA, 2004).

É dessa forma que o conceito de redes vem para o centro da decisão de emigrar, recuperando o papel do agente e de sua rede de relações na decisão de partir, com o migrante sendo visto como agente mobilizador de seu capital social. Ademais, atua no interior de sua rede de relações pessoais, sendo visto como aquele que persegue seus objetivos e mobiliza recursos relacionais, escolhendo destinos e inserindo-se no mercado de trabalho da sociedade receptora. Assim, a perspectiva de redes explica como se forjam as relações sociais, posto que, aplicadas aos fenômenos migratórios, fornecem contextos sociais de referência para o indivíduo que deseja emigrar, tornando-se um instrumento valioso de estudo da ação social capaz de condicionar comportamentos e emprestar maior concretude aos processos migratórios (TRUZZI, 2008).

Nesse sentido, a análise dos processos migratórios por meio das redes também considera os imigrantes agentes econômicos, tomadores de decisões que potencialmente maximizarão seus ganhos econômicos, mas, principalmente, recupera as variáveis sociais e culturais que devem ser

consideradas em conjunto com as de caráter econômico. Isso distingue as diferenças sutis entre grupos e comunidades envolvidas nos processos migratórios e aquelas que não estão, ainda que próximas geograficamente. O enfoque também esclarece por que alguns fluxos migratórios se estendem mesmo quando há mudanças nas condições econômicas ou políticas, quando deveriam ser refreados, seja na origem, seja no destino, porque as redes se tornam autoalimentadoras (MASSEY *et al.*, 1998 *apud* TRUZZI, 2008).

Do mesmo modo, Truzzi (2008; 1997) enuncia que a rede de relações sociais estrutura a oportunidade de partir, fazendo com que o fluxo da informação partilhada dependa disso, também de se colocar no novo país, instruindo não só a decisão de emigrar, mas compreendendo os vínculos sociais valorizados na sociedade receptora após a emigração. Esse contexto fará surgir o valor estratégico dos vínculos comunitários, desde o período de integração até a nova sociedade. Isso exemplifica o vigoroso nicho ocupacional no setor de armarinhos e confecção em todo o Brasil, operado historicamente pelas etnias comerciais no país.

Assim, os vínculos étnicos são vistos nas redes de relações tecidas anteriormente à emigração, bem como na própria experiência migratória, sendo capaz de propor e redefinir novas identidades e reconhecimentos que traduzam novas redes.

Para Schiller, Basch e Blanc (2019), essas redes de parentesco que se baseiam em uma ou mais famílias fundamentam as múltiplas redes de interconexão, posto que entre todas as classes sempre seja possível migrar com algum recurso com frequência. Estabelecer essas redes transnacionais (de famílias ampliadas e flexíveis) é uma estratégia que assegura à família preservar o que possuem e também dar acesso a recursos e posição social, alargando, reconfigurando e ativando as redes através de fronteiras nacionais, as quais maximizam a utilização de trabalho e recursos em múltiplos cenários.

Logo, essas redes familiares proporcionam, através de fronteiras políticas e econômicas, a sobrevivência individual e a mobilidade em contextos de vulnerabilidade e subordinação em relação ao capital mundial, tanto na pátria quanto no exterior. Estratégia essa que, às vezes, mantém e realça as posições sociais e econômicas das famílias transmigrantes em estruturas de classes na pátria, nas quais as oportunidades estão se deteriorando com frequência. Isso

ocorre porque nem todos dentro de uma rede familiar ou dentro de uma casa se beneficiam no mesmo grau. Importa indicar que também há as tensões na medida em que homens e mulheres, tanto os que estão no país como no exterior, definem seus interesses e necessidades de modo distinto (SCHILLER; BASCH; BLANC, 2019).

Todavia, o aumento da densidade, a multiplicidade e a importância das interconexões transnacionais – de imigrantes, das novas formas de acúmulo do capital e de suas alterações na formação das classes e estratos interpenetrados por processos políticos e econômicos dos Estados-Nações pelo mundo – só são tornadas possíveis e sustentadas através das transformações nas tecnologias de transporte e de comunicação (SCHILLER; BASCH; BLANC, 2019). Isso certamente termina por afetar a quinta dimensão do espaço, o cotidiano⁸⁵, fazendo-nos reconstruir o método de análise através da vida (SANTOS, 1996).

Para Tedesco (2018), as migrações internacionais recentes, no Brasil, diferem, em alguns âmbitos, das que marcaram a história e a ocupação do território brasileiro do século XIX até meados do século XX. Essas não são migrações de ocupação do meio rural, nem dirigidas especificamente para o trabalho rural. Não há acordos, nem políticas entre governos que as induzam, em geral; trata-se de indivíduos que emigram e não de famílias. O maior fluxo, segundo o autor, são os adeptos do credo muçulmano, o que ocasiona estranhamentos socioculturais, fazendo com que o mercado de trabalho não se desvincule do horizonte religioso, familiar, social e cultural do imigrante.

Todavia, conforme aponta Seyferth (2007), há a necessidade de voltar análises para as questões da etnicidade e da identidade que incluam trajetórias familiares, participação política, conflitos geracionais, ascensão social, vida

⁸⁵ Para Santos (1996), o cotidiano enriquece os enfoques de estudo das seguintes dimensões humanas: a corporeidade, que é objetiva e trata da realidade do corpo, que avulta e se impõe, com a globalização muito mais que antes, já que trabalha como me vejo e me apresento; a individualidade, que é subjetiva e considera os graus diversos de consciência humana, do mundo, do lugar, de si, do outro, de nós e se relaciona com a transindividualidade, ou seja, a relação entre os indivíduos, o que produz uma parte da terceira dimensão; e a socialidade, o fenômeno de estar junto, que inclui e é incluída na espacialidade. Essas dimensões se relacionam e definem a cidadania, bem como auxiliam no entendimento do cotidiano, que supõe a materialidade e a imaterialidade, o passado como herança e o futuro como projeto. Oscila entre a necessidade e a liberdade, entre o que somos e o que queremos ser, entre a dificuldade de afirmação diante das situações e a crença de que podemos ser e construir outra coisa. Um duplo homem e um duplo cotidiano que nos levam de volta às relações de corporeidade, individualidade, socialidade e espacialidade, sendo a dimensão espacial a central do cotidiano no mundo globalizado.

econômica e diferenciações internas, as quais apontam para diferentes formas de integração na sociedade, para relações sociais, para emergência de lideranças e sua inserção política, mas que demonstrem, sob o enfoque do transnacional, que a diferença e a persistência das identidades culturais não são incompatíveis com a sociedade de acolhida.

Para tanto, Dantas (2010) ressalta que os imigrantes buscam a flexibilização do tradicional, possibilitando à comunidade padrões de mudanças positivas, ampliadas, que permitam um enriquecimento cultural da sociedade. Contudo, também podem ser negativas, quando enrijecem e acirram preconceitos, tanto em fronteiras nacionais quanto nas políticas públicas que abarquem essa população. É bem verdade que a sociedade que recebe o imigrante também passa constantemente por mudanças culturais e de concepções identitárias de si enquanto sociedade hospedeira, mudando a partir do contato, num imprescindível trabalho de construção, desconstrução, lapidação e descobrimentos dos emaranhados e nós simbólicos, os quais possibilitam o estar no mundo de modo genuíno e que, por si só, já subverte o chamado *status quo*.

Schiller, Basch e Blanc (2019) sinalizam que, embora pareçam romper limites e fronteiras, os processos culturais transnacionais e os movimentos de pessoas, ideias e capital contemporâneos foram acompanhados por um aumento de uma política de identidade, que é a louvação de uma nação, momento interessante em que um grande número de pessoas, não mais enraizadas num único lugar, segue a lugares distantes para revitalizar, reconstruir ou reinventar suas tradições e suas reivindicações políticas de territórios e histórias das quais foram deslocadas.

Esse entendimento permite focalizar a realidade e o espaço contemporâneo não só pela descontinuidade e fluidez, mas também pela continuidade, fixidez e estabilidade, posto que o tempo materializado interfere diretamente no potencial que os espaços oferecem para a sua transformação e fluidez. Nesse sentido, contextos regionais articulados dependem do “tempo espacial” ali sedimentado (HAESBAERT, 2010), o que pode favorecer a mobilidade e a “integração” ao país, organizada em rearranjos contemporâneos que transformam a cultura em bens de consumo e nichos de mercado, tal como

aponta Karam (2009)⁸⁶ sobre a cultura e a etnicidade árabe eclodida em redes de *fast-food*, embaladas pela novela “O Clone” (2001).

Para Schiller, Basch e Blanc (2019), a diferença entre a relação que as sociedades remetem ao passado com sua diáspora, bem como os esforços atuais dos imigrantes e dos Estados, com populações dispersas, em construir um Estado-Nação desterritorializado, englobando uma população diaspórica em seu domínio, pode ser entendida por meio da trajetória da Grécia.

O governo grego, valendo-se do novo transnacional, mobiliza a opinião popular em oposição ao novo Estado independente da Macedônia, repensando a história através dos membros da população estabelecida territorialmente, dos participantes da política e, simultaneamente, daqueles que estão imersos em outros Estados-Nações, buscando um território transcendental imaginado de “greguidade” (SCHILLER; BASCH; BLANC, 2019). Guardadas as devidas proporções, já que a Palestina não se configura como Estado-Nação, é o que o povo palestino em diáspora vem tentando fazer através da mobilização virtual, no intuito de conquistar seu território independente e dar voz aos chamados crimes de guerra na Palestina ocupada.

Certamente, também os migrantes têm criado e incentivado atividades comerciais que tenham por base relacionamentos transnacionais e que se estendem sobre fronteiras nacionais, ainda que, em economias de enclaves, não se limitem a suas bases territoriais. Isso faz com que os imigrantes estabelecidos de forma densa gerem seus próprios mercados internos para produtos e objetos culturalmente específicos (SASSEN-KOOB, 1985 *apud* SCHILLER; BASCH; BLANC, 2019), tal como fizeram os empresários palestinos com seu embaixador no Brasil, ao recepcionar os representantes dos 22 países árabes na cidade de Manaus no ano de 2019.

⁸⁶ Karam (2009) verificou em suas pesquisas, no final do século XX, que as formas de culinária, música e dança do Oriente Médio foram apropriadas pelo mercado nacional brasileiro, desde a rede Habib's, de preço popular, com mais de 150 franquias no país, passando pelo ensino da dança do ventre em escolas de dança e academias. Momento propício, influenciado pela novela em horário nobre, que retratava a “cultura médio-oriental”, fazendo com que fosse reproduzida nos circuitos nacionais. Situação essa na qual os étnicos, principalmente os descendentes, viram essa popularização das “coisas do árabe” não como uma degradação ou um obstáculo e, sim, como uma integração criativa no Brasil. Isso fez com que retomassem a apropriação da cultura árabe, buscando e obtendo maior reconhecimento num mercado de consumo diversificado.

Assim, práticas transnacionais vão além dos lares e das redes familiares. Estas incluem organizações que ligam o país de origem a uma ou mais sociedades em que sua população se estabeleceu, construindo uma densa rede de interconexões transnacionais, organizando relações ativas, com atividades que proporcionam a validação e a construção do capital social e político em ambas as sociedades (SCHILLER; BASCH; BLANC, 2019).

Ainda segundo Schiller, Basch e Blanc (2019), o debate acerca dessa situação possivelmente conduz à reinserção das fronteiras, mas também serve para contrapor identidades e lealdades transnacionais, ao criar um terreno no qual os imigrantes são coagidos a defender o que quer que tenham alcançado ou não. Isso se reflete na dialética entre a inclusão e a exclusão e disciplina os migrantes transnacionais, quando há atenção pública em relação ao grau em que pertencem ou não ao país que os acolheu. Ao defender isso contra os não documentados, estes são empurrados para um discurso de identidade que os liga ao Estado-Nação que os recebe. Isso é o que ocorre com os transmigrantes nos Estados Unidos, ao se depararem com uma estrutura delimitada de leis, instituições e território defendido, ainda que nenhum dos processos de construção de nação abranja inteiramente a complexidade e as múltiplas identidades que constituem a vida dos transmigrantes.

Sociologicamente, no caso palestino, Jardim (2007) aponta que os aspectos econômicos seguem tangenciando a migração, evidenciada pela busca das causas gerais que delineiam as motivações no ato de migrar. No entanto, talvez essa situação ocorra motivada pelas perguntas que via de regra compõem o campo das pesquisas, que findam caracterizando a população em deslocamento, como o que busca novas condições de vida, e como tal se submete aos piores trabalhos, vivendo tão pobre quanto em seu lugar de origem.

Ainda Jardim (2007) aponta que a imigração para o Brasil significou encarar alguns caminhos, entre os quais a destituição de um Estado de origem, assumindo a condição de refugiado. Todavia, entrar na esfera humanitária significava não circular entre os países por livre escolha. Por outro lado, para sair da Palestina, os documentos, necessariamente, ou eram israelenses – o que não permitia acesso ao mundo de trabalho nos países árabes – ou, na melhor das hipóteses, jordanianos, situação que explica a dificuldade de precisar o número de palestinos emigrados.

Nesse caso, há tantos problemas em quantificar os palestinos, que, a bem da verdade, parecem ser inacessíveis, quase que “virtuais”. Mas no caso dos palestinos, também os filhos rememoram e recriam noções relativas à identidade étnica, já que não se definem como sujeitos “de origem palestina” e, sim, como palestinos. Assim, ainda que tenha havido a regularização dos documentos jordanianos no Brasil, disso também resulta a singularidade na experiência recente dos palestinos, que não dispõem de um Estado-Nação, de um avalista expresso no documento do passaporte, o que é referido tanto pelos informantes quanto por especialistas em imigração palestina como uma diáspora (JARDIM, 2007).

Vê-se então que o espaço e o território, mais que referentes mentais absolutos de localização no mundo ou simples objetos materiais em relação ao nosso entorno, são constituintes de nossa própria existência, tanto em sua dimensão físico-biológica, enquanto corpo (primeiro território para alguns), quanto em sua dimensão simbólico-social. E o homem pode ser tido como animal multiterritorial⁸⁷, experienciando diversos territórios simultaneamente, o que significa que essa dimensão espacial é uma de suas dimensões constituintes fundamentais, e não só um mero palco ou apêndice da condição humana. Há assim (multi)territorialidades de maior carga funcional e outras de maior carga simbólica⁸⁸, de acordo com a força das funções e dos significados que lhes são atribuídos pelos diferentes sujeitos sociais em (territorializ)ação (HAESBAERT, 2012).

⁸⁷ Tal como aponta o autor, importa tratar território como o espaço geográfico visto a partir do “foco” nas relações de poder, seja ele estritamente material, de âmbito político-econômico, seja em sua articulação mais simbólica. Aqui a abordagem de território diz respeito às relações de poder que lhes são inerentes – desde um poder mais “tradicional”, de natureza estatal-administrativa, até sua configuração mais simbólica, na qual a própria construção identitária é vista como um instrumento de poder dos grupos ou das classes sociais (HAESBAERT, 2012).

⁸⁸ Para Haesbaert (2006), o viver da atualidade nos proporciona simultaneamente múltiplas escalas territoriais e nos possibilita sermos requisitados a nos posicionarmos perante um, perante outro, como se nossos marcos de referências e controles espaciais fossem perpassados por múltiplas escalas de poder e de identidade, resultando numa realidade multiterritorial ou transterritorial. Isso, para o autor, se traduz no termo cosmopolita “glocal”, demonstrando a fusão dos níveis global e local. Desse modo, essa diversidade de feições dos processos de hibridização e de (multi ou trans)territorialização relaciona-se às relações de poder que estão em jogo e, dentro destas, ao caráter cada vez mais mercantilizado e crescente do “valor de troca”, incorporado aos nossos processos de identificação social/territorial (HAESBAERT, 2012).

Logo, desloca-se o enfoque da localização das atividades espaciais para o conteúdo da prática socioespacial, enquanto movimento de produção/apropriação/reprodução da sociedade em suas contradições e virtualidades, escapando à realidade presentificada (CARLOS, 2011). E trabalha-se com a materialização das relações sociais, entendendo que a produção e a reprodução de parte da cidade estão a elas vinculadas, posto que isso remete a fatos historicamente balizadores da dimensão espacial, que ainda é passível de ser vista, percebida, sentida e vivida, como a criação e a permanência da Zona Franca de Manaus.

Para Haesbaert (2012), isso auxilia na produção de culturas híbridas⁸⁹, responsável por construir espaços, de alguma forma, também “híbridos”, liminares ou “transfronteiriços”, territórios múltiplos, cujo desenho interfere diretamente nas nossas concepções de mundo e na construção de nossas identidades sociais. Essa mesma multiterritorialidade contemporânea favorece os processos de hibridização, seja pela mobilidade física crescente, articulando mais de um território, como ocorre com os migrantes em diáspora, seja pela própria diversidade territorial *in situ*, como ocorre no cosmopolitismo das grandes cidades globais, em cujos espaços relativamente restritos – às vezes, num mesmo bairro – habita um número culturalmente diversificado de pessoas.

Essa multiterritorialidade pode ser manifestada de duas formas: uma de caráter mais amplo (*lato sensu*), também chamada sucessiva, que busca vincular e articular em rede múltiplos territórios (territórios zonais), o que implica aos grupos sociais um dado grau de mobilidade física; e a de caráter mais específico (*strictu sensu*), também chamada de simultânea, que envolve territórios em si mesmos híbridos, e/ou que permitem a articulação simultânea com outros territórios através de mecanismos de controle informacional ou virtual⁹⁰ (HAESBAERT, 2012).

⁸⁹ Tal como Canclini (1997) analisou a Tijuana da fronteira México-Estados Unidos.

⁹⁰ Haesbaert (2012) ressalva que, não é porque se tem maior mobilidade ou por habitar-se territórios cada vez mais híbridos, que automaticamente se está vivenciando um maior hibridismo cultural e identitário, posto que a elite planetária quase sempre se desloca muito, mas frequentando os mesmos lugares, ignorando a imensa diversidade cultural e territorial que se estende ao seu redor. Ainda que cruze com o outro, não estabelece nenhum diálogo; o invisibiliza. Mas se for imprescindível ter algum tipo de contato, por conta dos serviços e ou do comércio, esse é um contato meramente funcional.

Todavia, tal como aponta Jardim (2007) sobre os palestinos do Chuí, em Manaus, os interlocutores estão estabelecidos no comércio e na indústria, e já partilham da vida local. São portadores plenos de documentação, o que nos leva a aproximar a história dos palestinos às de outros já conhecidos na literatura sobre a vinda para o Brasil, como os sírio-libaneses (TRUZZI, 2008). Entretanto, esses sujeitos revelam outros aspectos pouco tratados nas experiências migratórias anteriores, já que se evidencia um interesse dos filhos de imigrantes no *revival* das tradições, seja por meio de uma releitura das relações e dos modelos familiares, seja recuperando alguns rituais (familiares e muçulmanos), na participação política em atividades propostas pelas instituições locais. Há um forte apelo à autoridade palestina, à geração dos filhos evadidos, o que faz com que esses imigrantes mantenham fortes vínculos multilocais nas relações familiares, percebidos pelo trânsito intenso, ou em outras cidades, ou em outro país ou em outro continente.

Logo, essa multiterritorialidade se produz no e pelo movimento, fazendo com que haja uma identificação de muitos com a mobilidade, e o território, tal como suas identidades, se construa a partir da amálgama do próprio “estar em movimento” ou ainda através do “trânsito entre múltiplos territórios”, o que leva a pensar também na “transterritorialidade” (HAESBAERT, 2012).

Zanforlin (2011) afirma que isso decorre da mistura dos distintos sujeitos e seus campos de atuação: os Estados-Nações, as empresas transnacionais, as comunidades de diáspora e as correlações com campos mais tradicionais, tais como vilas, bairros, famílias, cidades e países. São essas novas expectativas em negociação com tradicionais modos de vida que nem sempre são sutis, ou em condições de igualdade, mas que estabelecem novos parâmetros para medir o que constitui e estabelece o real contemporâneo.

Assim, os conceitos vinculados pedem atenção aos processos complexos e multidirecionais da transformação cultural, o que também condiciona a possibilidade de nossa inserção em territórios alheios, exatamente porque, abertos, ocasionam esse entrar, sair e/ou transitar nessas territorialidades (transitoriedades), permitindo de forma ambivalente que também sejam “nossas”, ainda que de modo temporário, tal como minha trajetória na Mesquita (HAESBAERT, 2012).

Todavia, a inerente particularidade do transnacionalismo reside nessa relação entre os territórios e seus diferentes arranjos socioculturais e políticos, que orientam o modo como as pessoas representam pertencimento a unidades socioculturais, políticas e econômicas – ponto central para definir alianças em múltiplos contextos de cooperação e conflito. Essas formas com as quais nos integramos em nossos guarda-chuvas simbólicos findam mudando rapidamente no mundo dito global, e põem em perigo a lógica e a eficácia das formas iniciais de representação do pertencimento sociocultural e político. Isso ocorre mesmo que o transnacionalismo, enquanto fenômeno econômico, político-ideológico, mantenha, em muitos sentidos, características potenciais e virtuais, razão pela qual é preferível considerar a condição da transnacionalidade, à sua existência de fato (RIBEIRO, 1997).

Isso nos remete a Geertz (1997), quanto à importância em se buscar a raiz das formas a partir da “história social da imaginação”, isto é, na construção e na desconstrução dos sistemas simbólicos, na medida em que os indivíduos, ou grupos de indivíduos, procuram fazer sentido à profusão de coisas que lhes acontecem.

Para Jardim (2019), é isso que põe em evidência os aspectos históricos que são, em geral, negligenciados nas escutas com nossos interlocutores, no que concerne ao âmbito jurídico-administrativo do aparato estatal e suas Convenções e Acordos Internacionais, intrinsecamente relacionados à proteção dos direitos humanos, mas que também permitem refletir a respeito da violência e da simultânea proteção internacional, humanitária, refletidas no que ficou conhecido como a Questão da Palestina.

4.1 MIGRAÇÃO, DIÁSPORA E A QUESTÃO DA PALESTINA

A “Questão da Palestina” surgiu no mapa geopolítico mundial a partir de 1948, ano em que houve a divisão territorial para a criação do Estado de Israel, em meio a embates políticos conflitantes. Assim, para narrar a história individual dos palestinos e suas famílias, em particular da comunidade que construiu o viver em Manaus, faz-se importante resgatar a história da nação palestina. Em tal contexto, é imprescindível entender os motivos pelos quais essa imigração ocorreu e ocorre, já que se trata de uma pauta atual no mundo, conforme

ressaltou Issa. E quando se toma a decisão de emigrar, em geral isso acontece pela busca por melhores condições de vida.

No entender de Issa, a imigração ocorreu devido à violência que envolveu o domínio islâmico na Península Ibérica, e toda a miséria que decorreu disso, perceptível até atualmente. Para exemplificar, ele discorreu a respeito de palavras nos idiomas da Espanha, da Itália e de Portugal, em monumentos e prédios com arquitetura específica de arcos, arabescos e outros motivos geométricos, ou em azulejos, o que em sua opinião trata-se de uma herança islâmica.

Dessa forma, em seu entender, isso faz com que estudos de engenharia ou arquitetura tenham em sua base curricular conteúdos que falem a respeito da arquitetura islâmica árabe, ressaltando, inclusive, que a maioria dos árabes são muçulmanos, mas nem todos os muçulmanos são árabes. Porém, em relação à imigração árabe, é possível dizer que esta iniciou logo após o governo dos turcos otomanos. Em virtude disso, até hoje, todos são chamados de turcos, uma vez que o domínio da Turquia os obrigou a utilizar a carteira de identidade turca. Ainda que colocassem Palestina no documento, havia a referência na carteira e na língua para aquela nação.

Issa relatou que, no Brasil, a imigração sírio-libanesa é a mais conhecida, e é também a que conta com o maior quantitativo de imigrantes, em sua opinião. Cita que os libaneses, no Líbano, eram cerca de 6 milhões (2014), já no Brasil havia aproximadamente 11 milhões de libaneses e descendentes, sendo esta, em seu entender, a primeira grande corrente migratória árabe para o Brasil. Contudo, segundo ele, no coração do mundo árabe, quem criou o problema foi a Inglaterra, a França, os Estados Unidos e a Alemanha, quando esses países iniciaram a busca pelo petróleo. Por isso, ele diz que “os árabes saem desesperados até hoje de lá”.

Logo, é imprescindível resgatar o contexto histórico da Palestina enquanto nação, o que consideramos um marco significativo para os ecos que são difundidos e partilhados, inclusive, pelos nascidos fora da Palestina. Isso implica uma continuidade de espaço e tempo, por conta da visão nacionalista que a comuna possui. Em vista disso, essa ideia é compartilhada por todos os entrevistados e inclusive informantes, com quem estive durante a organização

do censo da comunidade, os quais, mesmo tendo seus passaportes jordanianos, se intitulam *palestinos*.

A Palestina recebeu esse nome dos romanos que ocuparam o território, desde aproximadamente 63 a.C. até o século 4 d.C. Por volta do ano 70 d.C., após várias rebeliões contra a ocupação, grande parte da população judaica foi expulsa de suas terras pelos romanos. No século 7 d.C., surge o Islã, sendo a Palestina ocupada pelos árabes, os quais, durante as Cruzadas, fizeram dela palco de inúmeras batalhas contra os cristãos europeus, em busca do controle sobre a chamada Terra Santa. Em 1516, a Palestina passou a fazer parte do Império Otomano, e isso durou até a Primeira Guerra Mundial, quando os franceses e os britânicos ocuparam a região, redefinindo as fronteiras com países vizinhos⁹¹.

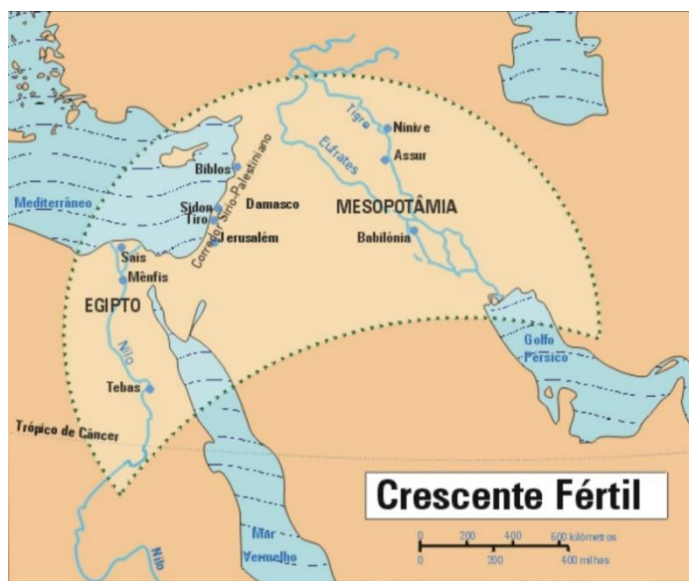
Esses antecedentes históricos são importantes para compreender o significado de ser palestino e de como ocorrem as atualizações da identidade palestina desde o seu contexto pontuado. Nesse sentido, concordo com Jardim (2000), segundo o qual, para se compreender a “Questão da Palestina”, devemos retroceder à chamada “Era Otomana”, entre os séculos XVI e XVIII, uma vez que, em 1878, o Império Otomano já dominava dos Balcãs até Argel, isto é, praticamente todo território da ‘Crescente Fértil’⁹² (**ver Imagem 37**).

Dem+.69-ant (2008) aponta que, desde a idade média árabe (séculos XI – XV), segundo milênio cristão, o mundo muçulmano (árabe, turco e outros) sofreu uma série de invasões externas e calamidades internas que produziram um imenso impacto negativo no Oriente Médio, levando a um declínio aparentemente inexorável do mundo árabe, o seu centro. Dessa forma, a terra configurada da Palestina sofre invasões frequentes, por conta de sua localização estratégica, na margem oriental do Mediterrâneo, no cruzamento das vias comerciais e militares, que ligavam os dois polos do Oriente Médio antigo, do Egito e da Mesopotâmia (atual Iraque).

⁹¹ Cf. AL-NAKBA (2018).

⁹² Termo amplamente utilizado que designa o arco formado pelas diferentes zonas e vales junto aos rios Nilo, Tigre e Eufrates, onde se desenvolveram as grandes civilizações da Mesopotâmia antiga, Egito e Levante – que incluía sumérios, babilônios, assírios, egípcios, fenícios e persas – por assemelhar-se a uma lua crescente. Foi inicialmente cunhado pelo egiptologista James Henry Breasted, em seu trabalho “Antiguidade: uma história do Mundo Antigo”, em referência ao “semicírculo com o lado aberto voltado ao sul, tendo a extremidade oeste na margem sudeste do Mediterrâneo, o centro diretamente ao norte da Arábia, e a extremidade leste ao norte do Golfo Pérsico” (1916 *apud* MARK, 2018).

Imagem 37 – Sítio Histórico da Crescente Fértil – Mesopotâmia



Fonte: Sítio Histórico (2011)

Do ponto de vista histórico, considera-se o século XVI como o “divisor de águas”, por conta do novo império turco, o Otomano, o último grande poder muçulmano – mas não árabe – unificar o Oriente Médio e parte da Europa. Esse império sucedeu o antigo califado⁹³, e sua expansão ocorreu devido à excelência de seu exército, baseado em nobreza militar assentada nos *timariotes*⁹⁴ turcos, inicialmente não hereditários, e de uma “instituição religiosa” de *qadis* (juízes ou magistrados que aplicavam a *xaria*) e *ulemás*⁹⁵, formada nos moldes árabes (DEMANT, 2008).

Os otomanos construíram um império notavelmente duradouro, que possuiu três séculos de expansão, o que pode ser vislumbrado mesmo durante seu processo de estagnação, encolhimento e decadência, extraordinariamente longo até seu desfecho final, após a Primeira Guerra Mundial. E apesar do autor

⁹³ O califado (do árabe *خِلافة*, transliterado *khilāfa*) é o território submetido à autoridade do califa, chefe de Estado. É a forma islâmica monárquica de governo. Representa a unidade e a liderança política do mundo islâmico, baseada na noção de um sucessor à autoridade política do profeta islâmico Maomé.

⁹⁴ Os *timariotes* são um exército irregular de cavaleiros leves que serviram o sultão otomano em tempo de guerra, em troca de um feudo chamado *timar*.

⁹⁵ Diz-se do erudito, teólogo ou sábio, conhecedor e versado nas leis e na religião entre os muçulmanos. Os *ulemás* são conhecidos como os doutores da lei, árbitros da *xaria*, o chamado direito islâmico.

sinalizar que foi também um império tolerante e, em função de sua identidade religiosa, aberto a todos os sunitas⁹⁶, independentemente de sua língua ou nacionalidade, houve, entre os anos de 1915 e 1923, deportações com base nas questões religiosas e no genocídio armênio.

O nacionalismo chegou tarde, mas, quando ocorreu, inviabilizou a convivência turco-árabe, um pouco antes da Primeira Guerra Mundial; ambas as nações seguiram seu próprio caminho (DEMANT, 2008).

No século XVIII, cresceu a descentralização territorial e a fragmentação social e religiosa. O império aperfeiçoou o sistema islâmico de tolerância na desigualdade quanto às comunidades muçulmanas. Enquanto os cristãos e os judeus constituíam minorias dispersas no Oriente Médio, a colonização turco-muçulmana se encontrava limitada a uma camada tênue de *aghas* – “irmão”, título otomano militar.

No século XIX, o aumento das tensões, ocasionadas por parte das minorias em crescentes reivindicações comunitárias – religiosas, étnicas e nacionais, em não aceitar as desigualdades –, deteriorou as relações intercomunitárias, que passaram a acolher movimentos que buscavam autonomia e mais privilégios. Isso se deu através da identidade religiosa, traduzida em sentimentos nacionalistas, até a independência para seus conacionais na secessão do império – situações que foram os principais elementos responsáveis pelo término do Império Otomano (DEMANT, 2008).

No entanto, foram as tentativas frustradas de modernização, militar e administrativa, por parte de alguns vizires⁹⁷ e sultões⁹⁸ no Oriente Médio, que

⁹⁶ Os sunitas constituíam a maioria que legitimava a estrutura do sistema das nações religiosas organizada pelos Otomanos (Sistema dos *Milllets*), segundo o qual cada comunidade religiosa tinha sua autonomia interna reconhecida e funcionava como uma nação não territorial, ou seja, uma pessoa jurídica coletiva, uma corporação dispersa, livre em seus regulamentos internos, participando das trocas econômicas com as outras comunidades e cujo líder espiritual era responsável frente ao sultão pelo bom comportamento de seus correligionários (DEMANT, 2008).

⁹⁷ Título usado em alguns países muçulmanos para designar autoridades, como ministros de Estado. No Império Otomano, os vizires chefiavam os ministérios do governo. No século XIX, a autoridade mais importante do império era o grão-vizir, que era uma espécie de primeiro-ministro. A palavra vizir vem do árabe *wazir*, e significa “aquele que ajuda alguém a carregar um fardo”.

⁹⁸ Título islâmico histórico com diversos significados e veio a ser usado como título de certos governantes muçulmanos que, na prática, reivindicavam quase total soberania, todavia não chegavam a considerar-se califas. Em alguns países islâmicos, equivale ao rei ou monarca – embora não seja uma tradução de rei, já que rei propriamente dito em árabe é *malique*. Originalmente a palavra era um substantivo abstrato árabe que significava “força, autoridade,

ocasionaram as reações de aspirações reformistas, opositoras aos interesses e aos privilégios dos pilares do antigo regime otomano, iniciando as reformas chamadas de *tanzimat*. Estas, em meados do século XIX, tiveram o intuito de transformar o império numa estrutura mais moderna⁹⁹. Muito embora mantivesse formalmente a independência do Império Otomano, as reformas não conseguiram frear a penetração ocidental, afetando a legitimidade e a capacidade do Estado em proteger sua população (DEMANT, 2008).

Na virada do século XX, a maior parte do mundo muçulmano estaria direta ou indiretamente sob o controle europeu. E nesse contexto da expansão ocidental, ocorre uma rivalidade entre a Grã-Bretanha e a França, com menor participação da Alemanha e da Itália, momento em que se completou também a expansão imperialista da Rússia, que anexou parte do Império Otomano e do Império Safávida, conquistando quase a totalidade da Ásia Central e Setentrional. Isso ocasionou a própria independência dos Bálcãs (Península Balcânica¹⁰⁰), passando o controle do comércio do Egito e do Império Otomano a mercadores franceses, italianos e belgas, enquanto ingleses exerciam o poder político e guardavam o canal de Suez, de vital importância por assegurar o caminho para a Índia (DEMANT, 2008).

A partir de 1920, o território palestino passou formalmente ao comando do Reino Unido, que começa a apoiar o retorno dos judeus e a expulsão da população local¹⁰¹. Justificaram o sequestro das alfândegas como garantia de pagamento aos financiadores ocidentais das dívidas contraídas pelos otomanos, persas, egípcios, tunisianos e marroquinos. Isso garantiu uma etapa do processo de imposição do protetorado europeu, então auxiliado por missionários católicos e protestantes, que propagavam sua fé em escolas, hospitais e universidades. As revoltas foram reprimidas por soldados britânicos e franceses. Funcionários públicos europeus controlavam a segurança pública, supervisionando a

poder, domínio”. Literalmente, é “aquele que detém o poder”, e foi uma forma de se referir a chefes militares, geralmente turcos, que exerceram o poder de fato em territórios nominalmente governados pelo califa, tornando-se mais tarde um título real (o soberano).

⁹⁹ A propriedade privada da terra substituiu o caos feudal anterior e possibilitou investimentos agrários nacionais. *Millets* e súditos, sem direitos, cederam à igualdade nominal entre civis de várias religiões. Impostos foram racionalizados e o recrutamento militar introduzido, o que escandalizou os *ulemás* e exultou os liberais (DEMANT, 2008).

¹⁰⁰ A Península Balcânica está localizada no sudoeste do continente europeu, próxima à Itália. É composta por 11 nações: Albânia; Bósnia e Herzegovina; Macedônia; Kosovo; Sérvia; Romênia; Montenegro; Bulgária; Croácia; Grécia e Eslovênia (BÁLCÃS..., 2021).

¹⁰¹ Cf. AL-NAKBA (2018).

construção de ferrovias, portos, canais e obras de irrigação, financiadas por investimentos de Londres, Paris e Berlim, responsáveis pelo assentamento dos colonos europeus na Argélia, na Palestina e nas Índias Orientais Holandesas (DEMANT, 2008).

O processo, que ocorreu desde 1850 até 1914, com os tratados fundados na autodeterminação dos povos, propiciou a emergência de diferentes nacionalidades, reorganizando o mapa europeu e pressionando, no final do século XIX, o Império Otomano a se tornar um Estado moderno. Isso se traduziu em termos econômicos em manter e administrar um grande exército e uma infraestrutura significativa e se abrir economicamente ao capital estrangeiro (JARDIM, 2000).

Com o início da Primeira Guerra Mundial (28 de julho de 1914) e seu desfecho (11 de novembro de 1918), houve uma ruptura que se constituiu na origem da maioria dos conflitos que hoje afetam o Oriente Médio. A partilha dos territórios árabes do Império Otomano entre franceses e ingleses fez com que os territórios da Palestina, da Síria e da Mesopotâmia, dominados pela Grã-Bretanha, no pós-guerra das áreas árabes, se chocassem com reivindicações incompatíveis de retirada otomana e a Declaração de Balfour (1917), sob a promessa da Grã-Bretanha ao movimento sionista de “um lar nacional judeu” na Palestina, não cumprindo, portanto, a realizada anteriormente a esta, de permitir a independência a todos os árabes (DEMANT, 2008).

Para Jardim (2000), de todas as situações, a mais complicada é a da Palestina, pois, entre 1918 e 1939, a expansão e o controle sobre o comércio da região por parte dos países mandatários já eram uma realidade e, mesmo já tendo uma modernização considerável na estrutura administrativa e na infraestrutura, pouco havia mudado na estrutura fundiária, que permitia o avanço da entrada dos europeus e o crescimento da apropriação de terras por imigrantes.

Fato é que, desde 1920, o interesse colonial no Oriente Médio aumentava de modo estratégico para a Grã-Bretanha, que buscava assegurar a comunicação com a Índia, sua principal colônia. Para a França, havia a necessidade de proximidade com a África do Norte.

A partilha das províncias otomanas foi formalmente concedida pela Liga das Nações (1922), e seus termos definiram que não haveria anexações de

territórios e, sim, “mandatos”, pressupondo o direito de “autodeterminação dos povos”. O império britânico sustenta a crença de que sua administração importava para manter o governo “imparcial” frente à diversidade autóctone de culturas, sociedades e religiões (JARDIM, 2000).

No entanto, a partilha do Crescente Fértil, bem como a outorga dos territórios árabes como mandatos, faz com que a Grã-Bretanha fique com o Iraque e a Palestina; e a França, com o Líbano e a Síria. Isso, em tese, significava que o mandatário se encarregava de preparar o território tutelado para uma futura autodeterminação, havendo na verdade uma imposição de puro imperialismo¹⁰² (DEMANT, 2008).

Naquele momento, a Síria, extremamente dividida em comunidades étnico-religiosas, se tornou o centro do nacionalismo pan-árabe, liderado pelos sunitas¹⁰³. Os franceses, menos abertos à perspectiva de autodeterminação da política árabe, descolonizou suas possessões de modo mais lento. Com o intuito de enfraquecer as intenções da Síria, separou-a do Vale do Beeka e de outros territórios costeiros povoados por muçulmanos, juntando-os ao Monte Líbano. Os ingleses deram autoridade artificial aos chefes tribais para consolidar seu poder. A tradição parlamentar ocasionada no Egito, na Índia e em outras colônias inglesas quase não se desenvolveu no Iraque. Até chegar sua independência, em 1932, o país só conheceu a instabilidade (DEMANT, 2008).

A Síria recusa sua divisão territorial, sem jamais aceitar sua separação do Líbano e de seus vizinhos árabes. Palestina e Jordânia protagonizam protestos contra a partilha do mundo árabe, fazendo crescer as tensões continuamente entre judeus sionistas e árabes palestinos na Palestina, sendo a devolução da

¹⁰² O autor faz um destaque para o caráter artificial das novas colônias, por essa partilha dos territórios árabes do Império Otomano se tratar de Estados inexistentes inventados e antevistos no acordo secreto de Sykes-Picot (de 16 de maio de 1916, entre os governos do Reino Unido, na pessoa do inglês Mark Sykes, e a França, na pessoa do francês Georges Picot), uma vez que o mundo árabe tinha suas próprias divisões internas: entre agricultores e cidadãos, abastados proprietários (*effendis*), mercadores e um proletariado urbano e rural faminto; entre muçulmanos, judeus e cristãos de várias congregações e seitas; entre nacionalistas e os que permaneciam ligados a uma identidade coletiva de critérios religiosos com dialetos e costumes diferentes. E a partilha realizada em tal acordo determinou fronteiras que cortaram em pedaços o que fora uma sociedade milenar de economia comum, que passava pelo processo de conscientização de possuir um destino comum (DEMANT, 2008).

¹⁰³ Povos seguidores do Islamismo, conhecidos como “Povo do Sunae da Coletividade”. O nome deriva da afirmação de seguirem o “Suna” ou “Caminho Percorrido” (nome dado às palavras e atos de Maomé e seus primeiros seguidores), e por afirmarem seguir o Caminho da Coletividade dos Muçulmanos.

autonomia inviável, bloqueada pelos sionistas, que buscavam obter uma maioria judaica no país. Concomitantemente, essa mesma autonomia era reivindicada pelos palestinos, que se recusavam a compartilhar o poder com os judeus (DEMANT, 2008).

Diante desse cenário, o chefe executivo da Organização Sionista Mundial, David Ben-Gurion, que depois foi primeiro-ministro de Israel, declarou o estabelecimento do Estado de Israel em 14 de maio de 1948. Com o término do mandato britânico sobre a Palestina, em 15 de maio do mesmo ano, essa data seria mais tarde celebrada pelos israelenses como o Dia da Independência¹⁰⁴, e lembrada pelos palestinos como o Dia da *Nakba*¹⁰⁵.

Para Said (2011), a história árabe moderna revela a promessa irrealizada da independência árabe, promessa traída tanto pelo Ocidente quanto por uma série de inimigos mais recentes, como a reação árabe e o sionismo. Isso porque, juntas, Grã-Bretanha e França controlavam territórios imensos, as quais, mesmo com o controle posterior, sobretudo dos Estados Unidos, conseguiram se liberar. Porém,

o território 'palestino' foi um dos últimos locais de descolonização na região sob o mandato britânico no Oriente Médio [...]. A Palestina foi um ponto importante de controvérsia entre ingleses e americanos. Em 1947, os impasses nas negociações levaram a Inglaterra a entregar o assunto às Nações Unidas. No ano seguinte, a Inglaterra decidiu retirar-se da Palestina, esperando que, como na Índia, as partes conflitantes entrassem em acordo. No entanto, os conflitos locais produziram uma guerra entre o novo exército israelense e as forças dos Estados árabes. E em quatro campanhas interrompidas por cessar fogo, Israel ocupa a maior parte do país. Por prudência e pânico, quase dois terços da população árabe deixam suas casas para se tornar refugiada, período que ficou conhecido pelos massacres à população civil, pelo terror espalhado nas cidades e pela destruição de cidades palestinas (JARDIM, 2000, p. 87-88).

Nessa situação, o cruzamento entre cultura e imperialismo se revela inevitável, estando em jogo territórios, possessões, geografia e poder. Num nível básico, significou o controle de terras de outrem, já possuídas e habitadas,

¹⁰⁴ Cf. NAKBA... (2019).

¹⁰⁵ Jardim (2016) aponta que, num primeiro momento da experiência dos palestinos, ocorrem situações em que refugiados se tornam imigrantes num Estado-Nação vizinho, ou ainda, sob argumentos "pró-Estado da Palestina", são mantidos como refugiados, considerados estrangeiros. Num segundo momento, a definição da nacionalidade palestina, na carta constitucional do Estado palestino, mobilizou definições jurídico-administrativas que se referem e estabilizam o modo como se relacionam com a *Nakba* e como novas rupturas passam a juridicamente ser reiteradas.

ocasionando, muitas vezes, uma miséria indescritível. Isso significa que a maneira como formulamos ou representamos o passado molda nossa compreensão e nossas concepções do presente. Logo, é inegável que o Pós-Segunda Guerra Mundial pôs fim à “era do império”, mas o dismantelo das grandes estruturas coloniais não ocasionou a formalidade que a influência cultural continuou a exercer de modo considerável no presente. Por isso há a necessidade de se entender o que permanece do passado com a premência das percepções do presente e do futuro (SAID, 2011).

Demant (2008), por sua vez, sintetiza os dilemas no Oriente Médio da seguinte forma: 1) uma crescente força de Israel frente ao fracasso da emergência palestina; 2) a riqueza do petróleo, que não ocasionou o desenvolvimento econômico; 3) a guerra civil libanesa, que realçou a incapacidade de autotransformação democrática secular; 4) a guerra entre o Irã e o Iraque, que teve êxito em frear temporariamente o avanço islamista, graças a um apelo racista à solidariedade árabe, mas ocasionou a guerra do Kuwait, dividindo ainda mais o mundo árabe.

A não solução desses quatro apontamentos, segundo Demant (2008), contribuiu para a decadência dos modelos políticos vigentes no Oriente Médio, que, desde as independências, teve seus regimes divididos em três tipos: monarquias conservadoras; ditaduras monopartidárias populistas, inicialmente de esquerda, e essencialmente pequeno-burguesas com forte elemento militar; e regimes islamitas, que surgiram como um novo fenômeno, em 1969, com o golpe na Líbia, sendo apontado como o arauto de uma nova tendência, que faz essa tríplice divisão política se manter até a atualidade.

O autor também aponta um quarto tipo raro, a república democrática parlamentar do tipo ocidental, que tem como exemplo Israel (não muçulmano), Turquia (não árabe) e menos intensamente o Líbano. Trata-se de regimes em que, independentemente das ideologias, o autoritarismo é a regra, os parlamentos são meros adereços, as mídias e os canais de *marketing* serviçais, as prisões cheias de dissidentes e, tanto nas monarquias quanto nas repúblicas, as elites no poder são secretamente ligadas às minorias ou a clãs e tribos (DEMANT, 2008).

No entender de Said (2011), muito contribuíram para esse quadro as percepções e as atitudes políticas moldadas e manipuladas pelos meios de

comunicação ocidental, o que fez as representações do mundo árabe desde a guerra de 1967 cada vez mais toscas, reducionistas, grosseiramente racistas, conforme constatado e verificado por inúmeros estudos críticos na Europa e nos Estados Unidos. Tais visões prosseguiram sem medida em filmes e programas de televisão, mostrando os árabes como “cameleiros” frouxos, terroristas e sheiks obscenamente ricos. Quando a mídia foi mobilizada, por instrução do presidente Bush, a preservar o modo de vida norte-americano e repelir o Iraque, não se mostrou e nem se falou sobre as realidades políticas, sociais e culturais do mundo árabe.

Esse cotidiano profundamente influenciado pelos Estados Unidos foi que originou a figura de Saddam Hussein num complexo conjunto de configurações radicalmente diversas, dentre as quais se destaca o romancista árabe, que ganhou o prêmio Nobel de 1988, Naguib Mahfouz¹⁰⁶, e outras instituições, que sobreviveram no que restou da sociedade civil. Para Said (2011), isso denota que, embora inquestionável, a mídia está mais bem equipada para lidar com caricaturas e sensações do que com processos mais lentos de cultura e sociedade. Essa é a razão desse enraizamento em concepções equivocadas relacionadas à dinâmica imperial e, sobretudo, de suas tendências separatistas, essencializantes, dominadoras e reativas.

Segundo Demant (2008), isso renovou a ameaça militar contra Israel em 1967, que naquele momento não ambicionava a expansão territorial, mas temia um novo holocausto. Em contrapartida, os árabes não estavam preparados para uma nova guerra, mas seguiam com a honra já comprometida, devido aos resultados catastróficos com Israel, na Guerra dos Seis Dias, responsável pela ocupação do Sinai, do Egito, de parte do Estado palestino definido em 1947 e nunca erigido, da Cisjordânia jordaniana (inclusive Jerusalém oriental, terceira cidade sagrada do Islã, anexada), da Faixa de Gaza e das Colinas de Golã da Síria.

Desse modo, Israel sobreviveu e se expandiu, mas com um milhão de palestinos atravessados no caminho. Presença essa que reanimou o dilema

¹⁰⁶ Nascido no Cairo em 11 de dezembro de 1911, foi autor de relatos, romances e roteiros de cinema. Foi o único escritor do mundo árabe a ganhar o Nobel de Literatura de 1988. Faleceu em 30 de agosto de 2006, aos 94 anos, após sofrer uma queda e passar 1 mês e meio internado.

insolúvel entre Estado democrático e Estado judaico, e o que a retirada das casas das famílias palestinas nos territórios entregues aos israelenses parecia querer evitar, numa espécie de limpeza étnica dos árabes palestinos de 1948. Todavia, isso fez surgir também o fundamentalismo judaico (DEMANT, 2008).

Quanto ao trato cuidadoso do autor em relação ao que o povo palestino foi e é submetido, a experiência obtida durante a pesquisa e a caminhada junto à comunidade não permitem espaço para dúvidas no que concerne à limpeza étnica, porque de fato houve um genocídio. O povo palestino resiste a Impérios, e, por serem autóctones e camponeses, aguardam por justiça e pela definição a respeito de quem é a terra, ou pelo menos a parte que os cabe.

Os Estados árabes reagiram, armando-se novamente e preparando a próxima investida em 1973, com a Guerra de Outubro. No entanto, as elites chegaram à conclusão de que o conflito com Israel era caro demais e impossível de ser ganho. A situação levou o Egito, no ano de 1977, a iniciar um processo de paz que afetou a solidariedade árabe e o conduziu ao isolamento temporário, mas que, aos poucos, de modo gradual e lento, foi exemplo para outros países árabes, que se encontravam vulneráveis a uma atuação mais enérgica e não previram a guinada direitista do Estado judeu (DEMANT, 2008).

Assim, a ideia de uma grande nação árabe fazia sentido até 1967, com parte do apoio dos outros países árabes, em especial dos movimentos nacionalistas árabes, comuns e populares entre os refugiados palestinos. Isso se dava por conta das constantes perdas em relação aos direitos de cidadania que sofriam, por serem obrigados a viver em outros países, como a Jordânia ou o Egito, e pelo banimento da língua árabe no sistema escolar, que fez com que a língua se tornasse um importante símbolo de autodeterminação e nacionalismo, com a criação da Organização para Libertação da Palestina (OLP), em 1964, enquanto entidade separada da Liga Árabe (JARDIM, 2000).

No entanto, além dos palestinos que claramente se filiavam à ideia de uma revolução nos países árabes sob o comando do Egito¹⁰⁷, também surgia a

¹⁰⁷ O Egito de Nasser liderou o auge do arabismo com Cairo e Beirute como centros irradiadores de um estilo de vida moderno e de uma tendência à arabização das escolas, enfatizando o bilinguismo e o nacionalismo numa unidade dos países árabes, tendo a coexistência do Islã com um apelo socialista que apoiava Nasser no comando (JARDIM, 2000).

geração de palestinos no exílio, *Al Fatah*¹⁰⁸, que buscavam manter-se independentes dos regimes árabes. Eles empreendiam ações diretas contra Israel, que em 1967 conquista Jerusalém e passa a ter sob sua tutela lugares santos e cristãos, demonstrando ao mundo sua supremacia militar (JARDIM, 2000).

A nova geração de palestinos a partir da *Al Fatah* reivindica uma existência nacional separada e independente e se contrapõe de modo organizado às ações de Israel. Somente após um período de conflitos, em 1974, Yasser Arafat é recebido na ONU como legítimo representante do Estado palestino¹⁰⁹. E em dezembro de 1987, de modo espontâneo, a Intifada, a revolta das pedras, estabeleceu-se nos territórios ocupados por Israel, ocasionando a independência do Estado palestino em 1988, com a OLP reconhecida como legítima representante do povo palestino pela ONU em 1989¹¹⁰, sentando-se à mesa para negociações, tendo que reconhecer a existência de Israel (JARDIM, 2000).

A ocupação tornara o Davi sionista (até 1967 elogiado pela opinião internacional) num Golias imperialista, logo desafiado pelas pedras de um Davi palestino. A simpatia internacional voltou-se em consequência para a vítima. Contudo, a resistência palestina, que nos anos 70 e 80 foi amplamente secularista, estava fadada ao fracasso, devido a um mecanismo trágico em sua simplicidade e que se tornaria o protótipo de enredos semelhantes em outros conflitos: a menos que o Estado judeu fosse completamente destruído, qualquer solução seria necessariamente parcial. O próprio processo de moderação, todavia, provocou reações extremas contrárias, cuja violência sufocou o início da conciliação recíproca. A OLP (Organização para a Libertação da Palestina) tornou-se famosa pelas ações – entre militares e terroristas – de comandos palestinos: atentados e sequestros vistosos, mas militarmente impotentes. Politicamente, portanto, os palestinos conquistaram um lugar no mapa; militarmente, eles nunca ameaçaram

¹⁰⁸ *Al Fatah* designa um grupo político-militar criado entre os anos de 1956-1959, e significa vitória ou conquista. De trás para frente *Hataf* significa morte. *Fatah* é a abreviação de *Harakat al Tahrir al Watani al Palestin – Movimento para a Libertação Nacional da Palestina* (JARDIM, 2000, p. 90).

¹⁰⁹ A década de 70 ficou marcada pelas ações armadas, como o Setembro Negro, em 1970, e as ações empreendidas nas Olimpíadas de Munique. O reconhecimento de Arafat e dos palestinos pela ONU inicia um processo diplomático que culminará no acordo de Camp David em 1979 – o que não cessou as perseguições às lideranças da OLP, como os massacres de Sabra e Chatila, em 1982, quando lideranças da OLP foram cercadas pelo exército de Israel no Líbano (JARDIM, 2000).

¹¹⁰ Com a Intifada e a proclamação de Independência da Palestina, o rei Hussein da Jordânia, através de um decreto real (*Fakk al Irtibat*), em nome da unidade árabe, decidiu anular os direitos de cidadania dos palestinos na Jordânia, visando ao reconhecimento dos palestinos e de um Estado palestino nos territórios da Transjordânia. No entanto, transformou os cidadãos sem estado, dando soberania a um Estado palestino que não existia de fato, que era uma ficção (JARDIM, 2000, p. 97-98).

Israel [...] A OLP de Yasser Arafat se engajou cautelosamente no caminho político, mas novamente devagar demais para frear a radicalização de Israel. (DEMANT, 2008, p.110).

Mas foi em 1991 que uma combinação de circunstâncias favoráveis proporcionou uma oportunidade de negociar um processo de paz oficial. Porém, ao longo do caminho, os palestinos tiveram que deixar de lado boa parte de sua bagagem ideológica, e a liderança já não propunha mais a libertação inteira da pátria árabe perdida, mas de um pequeno Estado que provavelmente seria bastante dependente de Israel. A situação fez os generais palestinos moderados perderem apoiadores, e os radicais terem o ganho no novo programa político, pequeno demais para justificar a perda do ideal e da honra implicada na barganha. Foi desse modo que a ala pró-paz da política israelense se enfraqueceu, originando a fatal associação entre intransigência de um lado e idealismo honroso de outro. Assim, entre as concessões mútuas incluídas no programa da “terra pela paz” sobrou espaço para o cansaço e o derrotismo (DEMANT, 2008).

De um modo geral, conforme Demant (2008), a colonização direta chegou tarde ao Oriente Médio e durou relativamente pouco tempo, terminando nos anos 1960 do século XX. Contudo, o interlúdio colonial minado por oscilações e incoerências, pontuado por rebeliões dos povos médio-orientais, constituiu o preparo para as independências e os seus desapontamentos. Tiveram origem naquela época o pan-arabismo, os patriotismos locais, o islamismo e as outras ideologias e os conflitos que continuaram moldando a realidade médio-oriental.

Em suma, como nação, todos estamos diante da questão profunda, extremamente perturbada e perturbadora de nossa relação com os outros, com outras culturas, outros Estados, histórias, experiências, tradições, povos e resistências. Não existe nenhum ponto de vista privilegiado fora da realidade das relações entre as culturas e os poderes imperiais e não imperiais desiguais, entre nós e os outros. Ninguém detém o privilégio epistemológico de julgar, avaliar e interpretar o mundo com isenção dos interesses e dos compromissos obstrutores das próprias relações existentes. Não estamos fora nem além das conexões, mas, antes, fazemos parte delas! Cabe a nós, como intelectuais, humanistas e críticos seculares, entender os Estados Unidos no mundo das nações e as

potências por dentro da realidade, como participantes, e não como observadores externos distanciados (SAID, 2011).

Demant (2008) discorre que os chamados moderados (políticos e pensadores secularistas) – que, nos anos 1970 e 1980, tanto no âmbito dos Estados árabes quanto no da OLP, buscaram uma convivência com o Estado judeu – chegaram a tal opção porque entenderam que algum tipo de pacificação era a precondição para o desenvolvimento de sua nação. A oposição a isso rejeitou o próprio conceito desenvolvimentista como uma armadilha ocidental, entre uma extrema esquerda secularista, cada vez mais marginalizada, e os islamitas cada vez mais numerosos. Tal situação resultou numa fração mais extremista, tanto entre os palestinos quanto entre os israelenses, pronta a se utilizar da violência para descarrilar o processo de paz, iniciando um recrutamento majoritário entre os fundamentalistas de ambas as religiões.

Contudo, ao olhar das populações civis vitimadas pelos atos de terror e violência, isso era sutil e irrelevante. Então, em vez de atribuírem a situação a uma oposição desesperada de aproximação transreligiosa e transnacional, que minou as próprias bases de sua identidade sectária, preferiram atribuir à perversidade “inata” da outra comunidade, ou ao próprio processo de paz “ingênuo” em relação ao inimigo real, o que gerou um conflito recorrente, em condições muito piores do que antes do início do processo de paz, numa amarga atmosfera, sem ilusões e propícia às ideias essencialistas e ao radicalismo (DEMANT, 2008).

Todavia, essa exclusão territorial submetida à Palestina, diretamente relacionada com a precarização da vida social de sua população, é o processo contraditório da humanização do homem, que recria carências, alienações, e opera num sentido de superação constante, mas reforça a desigualdade entre os indivíduos, comprometendo sua base por conta de um mundo cada vez mais alienado e mercantilizado (DAMIANI, 2011).

Assim, importa salientar que, no período em que estivemos isolados do convívio presencial, por conta da pandemia de covid-19, foi possível acompanhar por meio das *lives* pelo Facebook¹¹¹ a decisão por se encaminhar

¹¹¹ Em formato Live “A Guerra dos seis dias e a ocupação da Palestina: Apartheid, Regime de Exceção Permanente e Negócio do Século de Trump e Netanyahu”, no dia 4 de junho de 2020

um pedido de urgência na busca por uma reconexão com as competências socioemocionais do outro. Ou seja, o que consideram como desafio, mas que, segundo suas considerações, reluzem como possibilidade de solução de conflito, mediante o que pensam ser uma conquista que pode humanizar os opressores, e envolve esforços no pedido de “Palestinização do Mundo”, como a ordem do dia, tanto às Sociedades Palestinas quanto à Federação Árabe Palestina do Brasil (FEPAL).

Também foi possível acompanhar o embaixador em suas palestras, contando relatos da *Nakba* palestina, pedindo apoio à causa, ressaltando que a Palestina aceita o percentual que lhe couber. Seu discurso reforça a ideia de que esse viver – mesmo estando em terras distantes e com a possibilidade de novos modos de vida em sua produção, como é o caso de palestinos na Amazônia – resulta também desse embate entre as várias formas de relações sociais imbricadas do antigo, do novo a que se opõem, se contradizem e se completam, originando novas formas de viver, a partir da relação do trabalho (OLIVEIRA, 2000).

Todavia, essas novas formas não apagam a mobilização do medo, da perda, da dúvida, ocasionando clareza em enxergar o mérito do outro, o que requer um profundo questionamento de todas as decisões que permearam e resultaram nas próprias falhas, como bem discutiram os membros da FEPAL com seus representantes nas Sociedades Palestinas Estaduais, acompanhados pela pesquisadora por transmissão remota.

Com a eleição de Joe Biden para a Presidência dos EUA, a administração de seu governo declarou que intenciona retomar os laços diplomáticos com a Palestina, devolvendo aos palestinos, inclusive, a assistência com programas e suporte econômico para ajuda humanitária, que tinham sido suprimidos durante o governo de Donald Trump¹¹².

A política do presidente dos Estados Unidos, Joe Biden, para o Oriente Médio, ‘será apoiar uma solução mutuamente acordada de dois Estados, na qual Israel vive em paz e segurança, ao lado de um Estado

e “Palestina: Fragmentos de uma História: um bate-papo com os brasileiros que tornaram documentário em vídeo os 10 dias da experiência que viveram na Palestina” em 12 de junho de 2020.

¹¹² Tradução livre para: “*United States President Joe Biden’s Middle East policy ‘will be to support a mutually agreed, two-state solution, in which Israel lives in peace and security, alongside a viable Palestinian state’, acting US Ambassador to the United Nations Richard Mills has told the UN Security Council*”. Cf. AL JAZEERA (2021).

palestino viável', disse o embaixador interino dos EUA nas Nações Unidas, Richard Mills, Conselho de Segurança das Nações Unidas.

Acredita-se que, para além das resistências em forma de permanências culturais e continuidades de crenças, tais atitudes também impliquem a manutenção da esperança e o anseio por um tempo melhor, quando houver ética na política e nos desenvolvimentos civilizatórios, mediante os quais os palestinos estejam presentes enquanto Estado-Nação ao lado de Israel. E, ainda que ufanista, há que se considerar tratar-se de uma causa humanitária e de direitos, que pede urgência, empatia e diálogo, mesmo quando as ideias forem discordantes, além de ser um novo caminho, capaz de propiciar que a paz seja de fato uma via capaz de transformar a realidade.

Se atualmente o regime vigente no mundo é o da segregação racial, isso também revigora a luta pela Palestina livre, impulsiona dialogar, ouvir e reconhecer a história, apontar decisões erradas, e principalmente cumprir preservar e humanizar a luta pela independência ao máximo. Esse fato faz com que todos com quem conversei, além de meus interlocutores, deem importância à narrativa do discurso da tentativa de “limpeza étnica” de Israel no território palestino, o que, na opinião deles, findou não se consolidando, posto que ainda existem palestinos na Palestina¹¹³.

Isso faz com que a existência da *Nakba* palestina seja inegável. Para Karam (2009), o êxodo dos palestinos expulsos ou forçados a fugir de suas casas e aldeias sob o ataque de milícias sionistas que buscaram estabelecer o Estado Judeu (1948) é um fato histórico que não se apaga, pois muitas foram as famílias palestinas que circularam nas sombras ensanguentadas da partilha do território palestino para a fundação do Estado de Israel. Esse é o marco definitivo que os levou a migrar em massa, ocasionando o primeiro grande êxodo entre 1947 e 1949, após a divisão da Palestina pela ONU, quando cerca de 750 mil

¹¹³ A despeito disso, é lamentável constatar que passamos a fronteira de ávidos consumidores para sermos, nós mesmos, produto de consumo, negociados através de todos os dados que dispomos no ciberespaço aos monopólios Google, Facebook e Amazon – empresas que estão a serviço do grande capital num mundo movimentado por algoritmos, e fazem com que a alta mercantilização de dados exija um fluxo relacional dinâmico. Isso diametralmente torna admirável a luta pela terra do povo palestino, fazendo da causa palestina oportunidade de aprendizado diverso ao mundo da cultura, que culmina no enriquecimento da convivência, com reflexões de uma existência segundo a qual seja possível a cocriação de sonhos organizacionais da vida em comum, numa constante retroalimentação e flexibilização de escuta para suas respectivas lideranças na atualidade.

palestinos foram deslocados pelas forças israelenses e não puderam retornar para que judeus fossem assentados no recém-fundado Estado.

4.2 OS ÁRABES E PALESTINOS NO AMAZONAS

A imigração árabe, no Brasil, inicia por volta de 1860, logo após a visita do imperador Dom Pedro II ao Líbano; fato que contribuiu para estimular a imigração de libaneses para o Brasil. O historiador Abrahim Baze (2013) sinaliza que o início da presença árabe em solo amazônico também se dá a partir de 1860, com o “boom da borracha”, quando imigrantes de toda parte vieram para a Amazônia em busca do “ouro negro” (*apud* MELO, 2013). Embacher (c2000) também faz referência à mesma data, 1860, como o marco inicial da imigração árabe no Brasil, relatando que a visita do imperador incentivou o fluxo migratório na segunda metade do século XIX.

Vale notar que, nessa época, tanto o Líbano quanto a Síria foram atacados e dominados pela Turquia, fazendo com que muitos sírio-libaneses imigrassem com o passaporte de tal país, o que os levou a serem confundidos com turcos ao chegarem ao Brasil.

Até 1930, cerca de 100.000 árabes entraram no Brasil. No começo, a maioria dos imigrantes era da Síria, do Líbano e da Palestina, mas tinham alguns representantes do Iraque, do Marrocos, da Argélia e do Egito. No final do século passado, o império Otomano ainda dominava a região, por isso a maior parte dos estrangeiros chegava com passaporte turco. Os primeiros imigrantes eram rapazes solteiros, de classes inferiores, que queriam ficar ricos e voltar para seus países de origem. Depois, vieram camponeses arruinados após a Primeira Guerra Mundial e árabes em busca de paz, lar e segurança, fugindo dos constantes conflitos da região. Trouxeram sonhos de dias melhores e um idioma riquíssimo, com 15 séculos de existência. A partir do início do século XX a imigração árabe no Brasil cresceu rapidamente, concentrando-se nos grandes centros urbanos, onde se dedicavam sobretudo ao comércio. (EMBACHER, c2000, s. p.).

Por sua vez, Truzzi (1997) corrobora esses dados afirmando que todas as estatísticas dos primeiros sírios, libaneses e palestinos, no Brasil, datadas dos anos 70 do século XIX, são imprecisas, pois foram registrados como turcos, turco-árabes, turco-asiáticos, ou sírios ou libaneses. Além disso, até 1908, esses imigrantes não eram discriminados pelos registros migratórios, mas apenas englobados na categoria “outras nacionalidades”.

Ao se buscarem os dados censitários a respeito dos palestinos no Brasil, nota-se que há um encontro com categorias generalizantes, como o árabe, aqui relativizado – tendo em vista seu caráter discursivo de pan-etnicidade, pan-arabista, e não enquanto uma referência à determinada população arábico-peninsular – e/ou temos o chamado turco (KURBAN, 1933), que era interpretado como algo que não parecia muito bom, apesar de entenderem que, na verdade, se tratava de ignorância e do limite dos registros censitários iniciais do Brasil. O termo turco, de fato, soava como algo que não era bem-vindo, até pejorativo, tal como a descrição do emérito professor Taufik Kurban:

[...] sabiam que vinham de um porto onde tremulava o Alvirrubro do Crescente. Foram chamados de Turcos; por ignorância de alguns, malquerença de outros e indiferença da maioria continuaram a ser apelidados de “turcos”. Nada mais injusto. Embora não haja nada que os desabone [...] não havia maior ultraje àquela gente sadia, forte e inteligente e descendente dos primeiros desbravadores das vagas do Atlântico; aqueles emigrados que disseram adeus às suas esposas e aos seus filhos, despedindo-se com um aceno de mão, antes de desaparecerem no horizonte das suas queridas e gloriosas montanhas com alegria nos olhos e brasa no coração, abandonando tudo quanto era querido e adorado, por causa dos Turcos: da prepotência dos turcos; da política dos turcos; da exploração fiscal dos turcos; da asfixia intelectual dos turcos e da perseguição religiosa dos turcos. Eles procuraram a terra de gente livre a fim de respirar o ar da liberdade e não ver nenhum vestígio do encarniado inimigo de sua raça, o Turco. Porém, quando chegaram à bendita terra de Santa Cruz, distantes e salvos dos turcos, tiveram um despertar desalentador: Foram chamados de turcos! (KURBAN, 1933 *apud* CRISTOFI, 2016, p. 190).

Osman (2009) afirma que é importante distinguir que, no contexto nacional, o problema da contagem da migração árabe é agravado pela própria definição e identificação de quem, de quantos são e onde estão os indivíduos que fazem parte desse grupo genericamente chamado árabe ou, ainda, “turco”, observando que, nos censos demográficos brasileiros, esse grupo imigrante foi também enquadrado no termo genérico “outras nacionalidades” ou na categoria de “vários”. Quando referidos em suas nacionalidades, a confusão é grande, pois recebem diferentes denominações: árabes, turcos, turco-árabes, sírio-libaneses, sírios e libaneses, sírio-libaneses “não turcos”.

Embora sírios e libaneses tenham sido a grande maioria dentre os povos de origem árabe que para cá vieram, essa ampla e confusa generalização desconsiderava a presença de outros grupos menores como egípcios, palestinos, iraquianos, marroquinos. Além disso, diluía sua importância numérica em relação a outros grupos de maior expressão, levando também ao problema da análise estatística, pois

os dados não coincidem e em um mesmo censo foram usadas duas ou mais categorias. (OSMAN, 2009, s. p.).

Algo que chama a atenção é que, no contexto da colonização, a campanha de nacionalização não anulou que os imigrantes produzissem seus sistemas culturais, responsáveis pelos elementos simbólicos de distintividade, assumidos como sinais diacríticos de identidades singulares, reafirmando o pertencimento e a persistência do fenômeno da etnicidade, já que os símbolos étnicos são efetivamente construídos no curso da história (SEYFERTH, 2005). Isso, junto à existência de associações recreativas, como clubes, escolas, bem como publicações em língua nativa, acalenta e fundamenta o processo de transição para pertencimento na nova pátria (ZANFORLIN, 2011).

Para a Amazônia, a corrente migratória, principalmente de judeus e sírio-libaneses, se acentua somente no último quartel do século XIX, com a valorização econômica da borracha. Dados do censo de 1920 apontam a presença de 16.936 estrangeiros no Amazonas, um aumento expressivo em relação ao censo de 1900, que apontava apenas 1.882 (BASSANEZI, 1995).

Esses imigrantes passaram a dominar o comércio de regatão, monopolizado por muito tempo pelos lusitanos¹¹⁴. Pelo fato de preferirem o interior à capital, é de supor-se que ficavam mais à vontade nos seus contatos iniciais com a região, sobretudo na esfera comercial, em que desde cedo passaram a transacionar com produtos regionais (MOREIRA, 1972).

Benchimol (1999) destaca no processo migratório em direção à Amazônia os sírio-libaneses, que deixaram as suas vilas, aldeias e cidades do Oriente Médio no último quartel do século XIX e início do século XX, e vieram tentar a vida e “mourejar”¹¹⁵ na Amazônia, no interior do Estado do Pará, do Amazonas e do Acre, no beiradão e nos altos rios da seringa.

Essa corrente migratória se realizou na forma de imigração familiar, com esposa e filhos, dado o caráter gregário e comunitário das suas formas tradicionais de vida. O autor relata que, quando os homens vinham solteiros, era comum pedir aos seus pais e familiares que enviassem primas, parentes e

¹¹⁴ A preferência desses imigrantes pelo interior foi motivada pelo receio da febre amarela, que era, então, no dizer de Augusto Plane, escritor francês que “mourejou” na região, o “*intraitable Cerbére, gardant La porte de l’Amazone contre les étrangers*” (1914, p. 207). Tradução livre: “o intratável guardião da porta da Amazônia contra o estrangeiro”.

¹¹⁵ Expressão para “trabalhar muito (como um mouro)”.

moças conhecidas para contrair matrimônio, com o intuito de manter a coesão familiar. Essa situação muito ajudou na formação das casas de negócios e empresas desses imigrantes de primeira geração, os quais buscaram a sobrevivência com os seus flutuantes e seus regatões na prática do comércio ambulante. Partindo de Manaus para o seringal, vendiam alimentos, tecidos, ferragens, bebidas e compravam os gêneros regionais, notadamente, borracha, castanha, couros, pirarucu, entre outros produtos (BENCHIMOL, 1999).

Nesse período, tanto os judeus como os sírio-libaneses funcionavam como

[...] quebra-monopólios em desafio ao poder dominante e, por isso, eram malvistas por alguns segmentos nos órgãos de classe e, sobretudo, pelas Associações Comerciais do Pará e Amazonas, que não se cansavam em verberar, nos seus boletins e revistas, contra esses camelôs dos rios e da selva, que tão grandes serviços prestavam à população ribeirinha, isolada nos altos rios e sujeita ao preço imposto pelo barracão senhorial. (BENCHIMOL, 1999, p. 390).

E é por isso que o autor também destaca que esse comércio era malvisto pelos aviadores portugueses e pelos coronéis de barranco cearenses, que monopolizavam os aviamentos e a produção da borracha.

Logo, a adaptação e o começo de vida se davam com a inserção dos jovens e adolescentes no mercado de trabalho, com o primeiro emprego na casa de um patrício. Anos depois, o processo de ascensão social e econômica se fazia através do comércio ribeirinho, dos “regatões”, que percorriam os rios do interior, levando mercadorias necessárias aos seus moradores, recebendo em troca ou pagamento a borracha e gêneros regionais (BENCHIMOL, 1999).

A preferência pela compra e venda como atividade econômica se deu pela tradição do comércio, que lhes é peculiar, conforme a qual o turco ou o sírio-libanês, elemento ponderável no povoamento amazônico, cria a figura do “regatão”, no dizer de Agnelo Bittencourt (1947), que passou a ser o mascote do sul do país. Subindo e descendo rios, o regatão quebra o monopólio que o “barracão” exercia nos seringais (MENEZES, 1955).

Para Moreira (1972), a escolha pelo interior os deixava a salvaguarda da febre amarela, colocando-os em contato direto com as fontes supridoras do seu comércio. O autor explica que a uma medida de ordem preventiva se juntou uma conveniência de ordem econômica, caracterizando a imigração como espontânea e descompromissada, já que não vinha em função de uma promessa

ou acordo para se estabelecer em dado local e exercer aqui determinada atividade, como frequentemente acontecia com imigrantes estimulados pelo governo estadual e seus prepostos.

Benchimol (1999) ressalva que os regatões representaram papel e função importantes, tanto na época áurea quanto na crise da borracha, pois desafiavam o poder dos aviadores portugueses tradicionais e o monopólio dos seringalistas nordestinos e coronéis de barranco. “Fechavam os rios” para melhor explorar os seus aviados e seringueiros, confrontavam as casas “aviadoras” de Manaus, vendendo suas mercadorias a preços mais baixos e pagando a borracha e demais gêneros a preços maiores.

Também eles exerciam outra função importante com os seus pequenos barcos e motores, indo mais longe, rio acima, atingindo *colocações*, sítios, fazendas e flutuantes que, de outro modo, jamais poderiam ser alcançados pelos vapores das linhas tradicionais armadoras. Por isso, eles eram vistos como desleais concorrentes e combatidos, constantemente, pela classe dominante. Por este motivo, o autor considera que foram vítimas de preconceito e discriminação por alguns membros das elites e da burguesia dominante encartelizada nas casas “aviadoras” de Belém e Manaus. (BENCHIMOL, 1999, p. 386).

A persistência, a sobriedade, a inteligência, a ambição e o espírito de poupança desse grupo, prática possível de ser encontrada em todo grupo de imigrantes, os levavam a assumir riscos, descobrindo oportunidades de ganho e trabalho duro em longas jornadas. Esses fatores “ajudaram na ascensão econômica e depois social, quando conseguiram vencer a barreira do preconceito, aversão e intolerância dos outros grupos étnico-culturais” locais (BENCHIMOL, 1999).

Ainda Benchimol (1999), ao realizar uma retrospectiva histórica da atuação desses empresários, aponta que “os primeiros imigrantes chegaram no último quartel do século XIX, passando a atuar na primeira e segunda década do ciclo do apogeu, na crise da borracha e nos períodos subsequentes”.

A Revista da Associação Comercial do Amazonas, desde o primeiro número de 1908 até 1916, publicava uma sinopse das entradas de borracha em Manaus e nessa lista [é possível] identificar as principais firmas e comerciantes sírio-libaneses, que aparecem como recebedores e consignatários de borracha [...] (BENCHIMOL, 1999, p. 388).

O êxodo das populações rurais para a cidade, durante a crise dos anos 1920 e 1930, abriu novas oportunidades aos sírio-libaneses e descendentes, visto que o declínio ou a liquidação de muitas empresas líderes oportunizou o

estabelecimento na praça de Manaus. “Principiaram no comércio de fazendas¹¹⁶, armarinhos, miudezas, bugigangas, estivas e comércio de produtos regionais” (BENCHIMOL, 1999).

Quando se urbanizaram, na fase da crise da borracha, a forma de sobrevivência escolhida foi a do pequeno comércio ambulante *teque-teque*, apelido pelo qual ficaram conhecidos, pois carregavam as mercadorias nas costas e nas mãos um metro dividido e articulado em dois pedaços de pau que batiam, um com o outro, para chamar a atenção dos fregueses. (BENCHIMOL, 1999, p. 387).

Vale notar que o mesmo autor relata que eram olhados também com desconfiança e preconceito, vez que desafiavam o poderio dos grandes armazéns do centro da cidade. Os chamados “teque-teques” exerceram papel importante na vida da cidade, já que levavam as fazendas (tecidos) e armarinhos à periferia dos bairros pobres, para pagamento em prestações semanais e mensais, exercendo papel de verdadeiros precursores do atual sistema de crediário (BENCHIMOL, 1999).

Os seus estabelecimentos comerciais, bem como as suas casas residenciais, se localizavam, em sua grande maioria, na Praça dos Remédios, ao longo das ruas: dos Barés, Tabelião Lessa, Barão de São Domingos¹¹⁷, Pedro Botelho, Miranda Leão, Rocha dos Santos, Mundurucus, Leovegildo Coelho, Floriano Peixoto, Joaquim Nabuco, nos seus dois primeiros quarteirões, Marquês de Santa Cruz e adjacências, formando uma espécie de mouraria, gueto e enclave cultural do grupo. Esse bairro tinha vida própria, pois era servido pelo Mercado Público para seu abastecimento caseiro e comércio nas bancas de vendas (BENCHIMOL, 1999).

A Igreja dos Remédios era onde rezavam no seu rito maronita¹¹⁸, e a Praça dos Remédios onde se reuniam para as quermesses, conversa fiada, para fechar negócios. Também era onde os jovens passeavam e namoravam. O Clube Sírio-Libanês, da Miranda Leão, era utilizado para festas e reuniões solenes, que se completavam com o lazer na Chapada Síria e no Cheik Clube. O prédio da antiga Faculdade de Direito, de acordo com o autor, os ajudou na

¹¹⁶ Tecidos vendidos por metragem.

¹¹⁷ O autor aponta que “o preconceito ou o senso de humor do povo manauense fez chamar essa via de Rua da Calábria, no sentido pejorativo do termo, apesar de nela não morar um italiano e os calabreses serem conhecidos como um povo viril e valente, que defendia, com o próprio sangue, a sua honra e a de sua família” (BENCHIMOL, 1999, p. 388-389).

¹¹⁸ Cf. poesia de Luiz Bacellar em “Fruta de Barro” (BACELLAR, 2005, p. 70).

fase posterior de sua ascensão econômica, social e política. Também ali é localizada, e, por fim, a extensão de praia do rio Negro, onde atracavam os seus batelões e flutuantes e recebiam os seus fregueses que vinham se abastecer e entregar gêneros (BENCHIMOL, 1999).

O autor descreve que, passados esses árduos anos, os sírio-libaneses e seus descendentes brasileiros haviam de se projetar, não apenas como grandes empresários no campo comercial, industrial e de serviços, transformando-se em grandes conglomerados empresariais, mas também se destacaram na área das profissões liberais, intelectuais e na militância política.

Para Benchimol (1999), a importância que os sírio-libaneses assumiram na cidade de Manaus e na liderança regional, em competição com as firmas de origem portuguesa, judaica, nordestina e cabocla, pode melhor ser estudada e avaliada quando se enumera o grupo de famílias-nucleares que aqui se estabeleceram, tendo sido batizado o período de sua atuação e ascensão como a “Era dos Primos” (BENCHIMOL, 1999).

O autor afirma e demonstra, através dos seus dados, que os sírio-libaneses demoraram mais tempo que os judeus para serem recebidos e acolhidos pelas lideranças nos órgãos de classe, pois eram concorrentes temidos e indesejados. Porém, assim que começaram a enriquecer e a se urbanizar, passaram a pertencer aos quadros sociais das entidades (associações, ligas e corporações comerciais) e aos clubes. No entanto, ressalta que grande parte dos descendentes das famílias pioneiras optou por não continuar os negócios e as empresas de seus pais e avós (BENCHIMOL, 1999).

Assim, muitas famílias de primeira e da segunda geração migraram para o Sul do país, durante os anos da depressão do ciclo da borracha, também nas décadas dos anos 1950 e 1960, quando a Segunda Guerra Mundial acabou e os norte-americanos abandonaram a Amazônia, após terem se utilizado dela para obter suprimentos dos seringais silvestres reativados. “Nesse período, não só os sírio-libaneses, como também os descendentes de judeus, portugueses e outros imigrantes, buscaram a sua sobrevivência no sul do país” (BENCHIMOL, 1999).

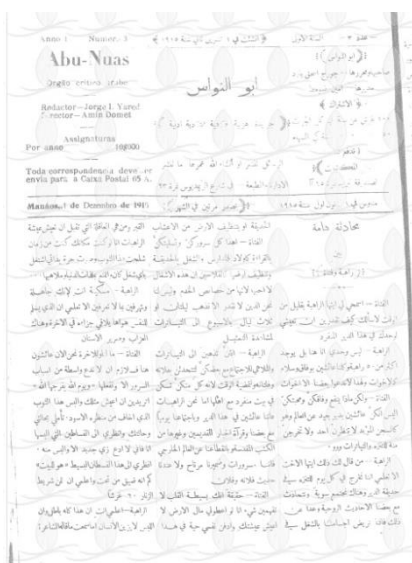
De acordo com o autor, a migração para outras regiões do Brasil contribuiu para o enfraquecimento numérico da comunidade sírio-libanesa na cidade de Manaus, que, após esse êxodo, mesmo perdendo força em número, ganhou em diversidade étnica, pois foi nesse período, após 1967, com a

instalação da Zona Franca de Manaus, que outros imigrantes árabes, como os jordanianos e os palestinos, vieram substituí-los. Esses novos imigrantes também se tornaram prósperos, a ponto de comprar o quarteirão inteiro da Rua Marechal Deodoro, com fundos para a Avenida Eduardo Ribeiro, com limites para as Ruas Quintino Bocaiúva e Theodureto Souto, de propriedade de J. G. Araújo.

Os prédios dessas ruas foram reconstruídos e passaram a ser ocupados pelas lojas e pelas áreas de comércio desses novos imigrantes, “exatamente no coração e no centro das antigas sedes dos barões da borracha, constituídos pelos antigos exportadores e aviadores ingleses, franceses, alemães, portugueses e judeus” (BENCHIMOL, 1999).

Para demonstrar o quanto os árabes estavam integrados à vida local/regional, temos o jornal impresso “Abu-Nuas” (ver imagens 38 e 39), que circulou na cidade de Manaus no início do século XX e era produzido em caracteres árabes.

Imagem 38 – “Abu-Nuas”, edição de 1º de dezembro de 1915



Fonte: Acervo da Biblioteca Virtual do Centro Cultural dos Povos da Amazônia (CCPA)

Imagem 39 – “Abu-Nuas”, edição de 1º de janeiro de 1916



Fonte: Acervo da Biblioteca Virtual do CCPA

O caderno 1 circulou a partir de 1º de novembro de 1915, e possuía como lugar de publicação a caixa postal 65A. Seu redator chamava-se Juha Affandi e o diretor, Jafar Affandi. Seu 3º número passa a ser dirigido por Amim Doment, tendo como redator Jorge I Yared¹¹⁹. Quando solicitei à Hamida Yacub para traduzir alguns exemplares, esta me retornou falando que se tratava de uma espécie de diário, no qual há a descrição com minúcias de seu cotidiano: “Acordou cedo de manhã, foi ao centro, encontrou um suri, deu bom-dia, foi para o mercado, entrou na loja etc.”

Por tal descrição da rotina vivida na cidade de Manaus – o referido trecho foi o da primeira coluna da direita para esquerda na imagem 38 –, podemos supor que o jornal, na verdade, enviava o modo de viver, com o intuito de motivar outros a virem também para essa longínqua paisagem amazônica, configurando-se a principal atribuição do jornal ser uma importante fonte de conhecimento das redes familiares envolvidas naquele período.

Quanto às causas que levaram o imigrante de origem síria, libanesa ou palestina a se dedicar às atividades de mascateação¹²⁰, desde o início de sua

¹¹⁹ Há nos acervos do Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas (IGHA) os cinco primeiros números para o ano de 1915, e 16 números para o ano de 1916 (SANTOS *et al.*, 1990). Disponível também na Gestão de Acervo da Biblioteca Virtual do CCPA.

¹²⁰ Em Manaus também eram conhecidos por prestamistas, por venderem a prestação, e, especificamente no caso regional da Amazônia, eram chamados de regatões.

chegada ao Brasil, Truzzi (1997) relata que há evidências ponderáveis de que a maior parte dos imigrantes que vieram à América, provenientes da Síria, eram agricultores. O elemento fundamental para compreender a inserção profissional na nova terra reside no contraste entre as características da estrutura agrária da terra de origem e as vigentes no Brasil, pois pertenciam a famílias de agricultores proprietários de pequenos lotes de terra, trabalhados e cultivados por toda a família ampliada. Embora a maior parte fosse vinculada à atividade rural em suas terras de origem, se depararam em São Paulo, por exemplo, com um sistema de grandes lavouras, em tudo diferente do que conheciam.

Como vieram sem recursos, eram impedidos de estabelecerem-se como proprietários rurais. E diante de uma estrutura agrária concentrada, teriam de se empregar como colonos ao longo de, no mínimo, uma ou duas gerações para terem a chance de conquistar o acesso a algum tipo de propriedade rural que os mantivesse em suas atividades originais. Há relatos dos primeiros tempos de imigração, demonstrando que alguns chegaram a se empregar como colonos, mas alguns meses depois fugiram para as cidades mais próximas, desmotivados pelo tratamento nas fazendas e pela falta de perspectivas de melhoria de vida (TRUZZI, 1997).

Eles vinham solteiros e quase sempre com a determinação de retornar à terra de origem, após alguns anos de poupança de algum capital que os viabilizasse a vida. Por isso, a maior parte não hesitou em optar por uma atividade que os mantivesse na condição de trabalhar por conta própria, escapando das agruras da condição de colonos ou operários. Como não possuíam nenhum capital, essa atividade poderia ser somente a da mascateação (TRUZZI, 1997).

Em geral, nos romances e na literatura encontrada, há sempre a imagem do migrante que chega sozinho com sua mala e vence na vida. E ainda que seja uma imagem cristalizada, romantizada para muitos, era a possibilidade existente na época. Para Truzzi (1997), provavelmente o comércio fosse uma atividade relativamente familiar a muitos, pois o território sírio constituía uma rota tradicional, quase obrigatória, de tráfego de mercadorias entre os países ocidentais e orientais. Assim, a facilidade e a propensão de trabalho no comércio também devem ser buscadas no fato de muitos deles já terem exercido tais atividades em seus países de origem.

Era comum que a própria família se envolvesse com a comercialização de seus produtos, fossem seus membros agricultores, cultivadores de cereais, de árvores frutíferas, oliveiras, vinhedos, ou até mesmo criadores em pastos de propriedade familiar ou arrendados, o que de alguma forma os aproximava da condição de comerciantes. Essa vocação comercial significou algo mais específico do que mera inserção urbana, não devendo ser confundida com essa condição mais ampla por dois motivos: primeiro porque a zona rural constituiu uma base espacial importante às atividades de mascate, e segundo, porque eles não aderiram a outras ocupações tipicamente urbanas, fora do comércio (ELLIS JR., 1934 *apud* TRUZZI, 1997).

Portanto, a população rural constituiu-se um importante mercado para os mascates. Essa circunstância explica o estabelecimento de muitas famílias sírias e libanesas em pequenas cidades dispersas ao longo de todo interior, onde visitavam fazendas, indo a todos os recantos, em todas as casas, na oferta reiterada das quinquilharias e retalhos de seu baú (ALMEIDA, 1943 *apud* TRUZZI, 1997).

Por conta disso, houve uma precoce disseminação de sírios e libaneses por todo o território nacional. Eles “deitaram suas raízes em praticamente todas as regiões do país, incluindo suas presenças no faustoso ciclo da borracha no Amazonas” (BASTANI, 1945 *apud* TRUZZI, 1997), ainda no século XIX, conforme já mencionado.

Vê-se que a atividade de mascateação dispensava qualquer habilidade ou soma significativa de recursos. Eles começavam carregando caixas e malas enormes dos mascates já treinados e assim aprendiam palavras e frases suficientes para efetuarem a venda e saírem por conta própria, em seguida. Também enchiam um tabuleiro ou mala de bugigangas variadas e vendiam em bairros da capital, no interior ou nas zonas rurais, carentes das novidades do comércio da capital. Isso não significa que o trabalho não fosse árduo (TRUZZI, 1997).

Ao contrário, por ser um trabalho muito árduo, para alcançar o acúmulo de algum capital, era certo levar alguns anos, o que nunca foi um dado seguro para colonos e operários na época. E, embora mais “soltos”, “desgarrados” no tecido socioeconômico, os mascates nunca tiveram uma perspectiva de ascensão delimitada estruturalmente, como a das classes trabalhadoras no

campo ou nas fábricas. Na verdade, abria-se a eles um horizonte sempre relativamente mais amplo de possibilidades de melhoria de vida (TRUZZI, 1997).

Se no restante do Brasil o processo migratório passava por um ligeiro declínio, na Amazônia, ao contrário, foi a Segunda Grande Guerra Mundial que estimulou a vinda de trabalhadores, quando os seringais foram reativados. Mais uma vez, houve a necessidade de mão de obra e o governo federal participou ativamente com campanhas como “A Batalha da Borracha”, na qual

[...] mobilizou-se verdadeiro exército de extratores, como se fossem realmente soldados indo para os campos de batalha em defesa da pátria, procedendo-se o alistamento e até a concessão de uniformes para aqueles que seriam os soldados que lutariam nas selvas da Amazônia. (SILVA, 2000, p. 59).

Esse período demarca a segunda grande imigração de estrangeiros que desembarcam no Brasil, mais precisamente para a cidade de Manaus. Dentre eles: os sírios, os libaneses e os palestinos. Nesse contexto, ocorreu um conjunto de fluxos migratórios que se direcionaram para a região amazônica, com uma única motivação: o enriquecimento decorrente da exploração da borracha, o que de imediato refletia em melhoria de vida. Logo, o crescimento econômico que decorria dos preços da borracha pode ter constituído o fator principal da imigração expressiva.

Informações estatísticas sobre o movimento imigratório no porto de Belém, no início do século XX, registrados no Anuário Estatístico do Brasil de 1912, produzem um retrato aproximado da imigração internacional na Amazônia. Segundo essa fonte, entre 1908 e 1910, entraram no porto de Belém cerca de 13.500 estrangeiros de várias nacionalidades, destacando-se os portugueses (48,67%), os espanhóis (15,98%), os ingleses (7,18%), os turco-árabes (4,69%) e os italianos (4,15%) [...] Os ingleses teriam se destacado na construção de portos, produção de energia, telefonia, telegrafia, saneamento básico, além de significativa participação no setor de comercialização e do crédito, setor do qual compartilhavam ainda os americanos e franceses. A participação de judeus, espanhóis e árabes foi principalmente nas atividades de escritório e contabilidade comercial, dos portugueses e italianos no comércio por atacado e varejo. (EMMI, 2010, p. 2).

Tais dados sinalizam que em toda espacialidade envolvida estão sempre imbricadas as dimensões econômica; política; cultural; social, em seu sentido mais estrito; e a ambiental. Por isso, Haesbaert (2010) propõe a *des-articulação* (regional) da análise, incluindo as conexões envolvidas na ação dos sujeitos

sociais responsáveis, ao menos em parte, dessa construção dos espaços regionais a partir das dinâmicas dos processos territoriais mais gerais, tais como:

- a) Funcionalização, privilegiando as transformações econômicas através do espaço;
- b) Controle territorial, enfatizando as relações de espaço-poder;
- c) Simbolização e ou identificação espaço-territorial;
- d) Precarização e contenção territorial em perspectiva estritamente social – que corresponde a um processo de desterritorialização numa perspectiva estritamente social, por envolver, sobretudo, a precarização de laços sociais pela fragilização da vida econômica, política e/ou cultural;
- e) Exclusão territorial, envolvendo as questões ambientais – os territórios excluídos não em relação aos processos de exclusão social, mas no sentido de se retirar a possibilidade de usufruto social direto.

Nesse sentido, vale lembrar que a Zona Franca de Manaus inicialmente tinha seus incentivos fiscais provisórios por 30 anos, de 1967 até 1997. Passou por duas emendas constitucionais, em 1988 e 2003, que prorrogaram as isenções fiscais até 2013 e 2023, respectivamente. Mais recentemente, tramitou no Poder Legislativo Federal um Projeto de Emenda Constitucional (PEC), aprovado pelo Executivo em 2014, com um discurso que migrou do progresso para a ecologia, chamado por alguns de esverdeamento industrial. Trouxe a hipótese de que, sem os empregos gerados direta e indiretamente pela indústria, o forte êxodo urbano para a área de floresta gerará um alto índice de desmatamento, e a partir desse enfoque, pede que sejam concedidos às empresas mais 50 anos de benefícios, até 2073¹²¹.

Dados levantados no campo demonstram que os imigrantes palestinos e seus descendentes ascenderam social e economicamente em Manaus, ocupando posições sociais estratégicas. Alguns descendentes são profissionais liberais, empresários de sucesso, professores universitários, intelectuais, religiosos, e vislumbram no futuro próximo um trabalho de valorização de sua

¹²¹ Ver gerry.jusbrasil.com.br /Com acesso em 25/01/2021

arabidade, a partir de uma escola bilíngue em Manaus, tendo o árabe como língua principal. No entanto, alguns se dividem entre suas profissões liberais e o comércio das lojas dos pais, o que garantiu e garante o conforto do viver. Ressalto o fato de que dois patriarcas com quem estive nas lojas para as entrevistas contavam ali com a companhia das filhas.

Esses imigrantes percebem, valorizam e acionam a moeda de negociação dos mercados simbólicos, reconhecendo-se como étnicos, também como regionais, às vezes de modo simultâneo, instituindo uma realidade que usa da objetivação do discurso, dinamizando formas específicas de pertencimento, dependendo do contexto em que ocorrem, mas sempre com muita força de reivindicação do apelo político em relação ao Estado da Palestina.

Tal como relatado por Zanini (2018), em sua pesquisa entre os italianos no Rio Grande do Sul, esses imigrantes reativaram seus laços com o mundo de origem, não para a obtenção da dupla cidadania, como o caso dos italianos, mas para a garantia dos seus direitos. Todavia, isso também é alimentado pelas novas tecnologias de informação e comunicação, que extrapolam as questões jurídicas de nacionalidade, criando associações diversas no mundo, que possibilitam a vivência e o crescimento dos vínculos de pertencimento de uma “comunidade imaginada”.

Nesse sentido, foi imprescindível o resgate dos fundadores, aqueles que primeiro chegaram, os quais puderam apontar o começo da concentração, tanto da comunidade quanto da própria face econômica da cidade de Manaus nesse período. E esse entrecruzar de temporalidades elucidou a formação da comunidade, desde os dois primeiros, que, em seguida, somaram cinco membros de duas famílias, os Yacub e os Tarayra, as quais, posteriormente, deram vazão a outras famílias que vieram compor a comunidade, segundo os dados levantados em 2019, girando em torno de 386 pessoas.

4.3 TRAJETÓRIAS MIGRATÓRIAS DOS PALESTINOS: AS REDES ENTRE O BRASIL E A PALESTINA

Enquanto buscava encaminhar as análises do campo, num ano atípico em que a dor, o sofrimento e a perda de pessoas foram constantes e ainda afetam a todos, seguir com as vozes gravadas a me auxiliarem era o que restava.

É claro que o relógio da vida nos cobrou e nos cobra mais reflexividade a respeito dos acontecimentos, e foi assim que, a partir de todas as relações que foram estabelecidas no tempo de convívio presencial, escrever também significou contar com as gravações realizadas, a partir das quais passei a construir um quadro analítico que deu conta das questões que foram emergindo na análise das genealogias de duas famílias.

Todavia, ao descrever as trajetórias dos cinco migrantes, a mim significou perpassar por minhas próprias lutas de vida, daquilo que nos torna o que somos exatamente porque nos difere em fortalecimentos, mas que vem acompanhado de oportunidades que surgem, a partir das escolhas que fazemos e, conseqüentemente me faz perceber o tempo e seguir, a partir da percepção que tenho do outro.

Sem dúvida, migrar requer esforços e vontades, que vão de tudo o que se almeja no viver a como se organiza a vida para si ou com os outros. Além disso, todo o movimento que é criado quando ocorrem transformações advindas da dimensão prática de nossas realidades e das mudanças ocasionadas pelas forças materiais – simbólicas enquanto linguagem – em valores e ideias que surgem do novo, são visíveis nos relatos de cada um dos interlocutores, no que tange ao sentimento de dor, sofrimento, sacrifício e vitória, que fazem parte da rotina desde o momento da escolha entre ficar ou partir em busca de melhorias.

Então, cabe pontuar o início desses imigrantes, relatado por eles como difícil, mas gratificante, principalmente pelas diferenças culturais, para indicar o relativo sucesso ao se estabelecerem como comerciantes, sobretudo no ramo de confecções. Inclusive, com o mais velho deles inserindo-se posteriormente no setor da indústria, aproveitando e permitindo oportunidades a outros por meio de suas redes de parentes, de conterrâneos, também da expansão da economia ensejada pela Zona Franca.

As trajetórias, tal como os sírio-libaneses em São Paulo de Truzzi (2019), ilustram as possibilidades de mobilidade, a formação das lideranças e o modo como organizaram a transformação conquistada através da formação universitária dos filhos nascidos no Brasil e da mobilidade acentuada como “doutores” e como políticos.

Em termos de macropolítica para região Norte, havia uma perspectiva advinda do projeto denominado “Operação Amazônia” (1967), que visava a uma

mudança na infraestrutura, tanto legal quanto administrativa, para conseguirem a execução do Plano de Desenvolvimento da Amazônia¹²². Logo, a partir do que surgia, não foi difícil ao grupo decidir por se acomodar no nicho econômico específico que estava nascendo, buscando assim comercializar bens de consumo não duráveis¹²³.

Em Manaus, a história inicial para os interlocutores, devido à sua itinerância, foi passar a fase de mascateação, tal como chegam, solteiros. Alguns anos depois, apenas com o tempo suficiente para acumular algum capital é possível se tornar ambulante ou dono de loja, aproveitando a freguesia conquistada nos anos de mascate. Nessa fase, o apoio da família é de fundamental importância para a manutenção e o progresso de seu negócio.

Nesse ínterim, conforme foram obtendo sucesso em suas atividades econômicas, a rede familiar foi trazendo outros parentes para compor a precoce colônia, o que também possibilitou seu crescimento em termos sociais e econômicos, com negócios até hoje vistos como bem-sucedidos. Tal sucesso lhes permitiu o retorno à terra de origem alguns anos mais tarde, mesmo enquanto gozo de férias, o que os fez eleger o solo amazônico para raízes quase irreversíveis, posto que aqui constituíram suas famílias.

No campo prático das políticas públicas voltadas para a Amazônia, houve o planejamento e a execução da Primeira Reunião de Incentivos ao Desenvolvimento da Amazônia (RIDA), coordenada pelo Ministério Extraordinário para a Coordenação dos Organismos Regionais (MECOR),

¹²² A chamada “Operação Amazônia” basicamente foi constituída por três Projetos de Lei que posteriormente foram transformados em leis e sancionadas pelo Presidente Marechal Humberto de Alencar Castello Branco. Sendo estas: Lei n. 5.122, de 28 de setembro de 1966, que “dispõe sobre a transformação do Banco de Crédito da Amazônia em BANCO DA AMAZÔNIA S/A”; Lei n. 5.173, de 27 de outubro de 1966, que “dispõe sobre o Plano de Valorização Econômica da Amazônia: extingue a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), cria a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), e dá outras providências”; Lei n. 5.174, de 27 de outubro de 1966, que “dispõe sobre a concessão de Incentivos Fiscais em Favor da Região Amazônica e dá outras providências”.

¹²³ Para Becker (2004, p. 25), esse planejamento regional governamental com viés militarista (1930-1985) e um moderno aparelho de Estado com crescente intervenção econômica e territorial aceleraram sobremaneira o processo de ocupação da Amazônia, sendo muito mais discursiva que ativa. A inserção de um Programa de Desenvolvimento para a Amazônia na Constituição de 1946 e a delimitação oficial da região por critérios científicos foram marcos dessa fase, seguidos pela criação da Superintendência de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), mas apenas revelou uma preocupação regional sem ações correspondentes, acentuando a migração que já se efetuava em direção à Amazônia, crescendo a população regional de 1 para 5 milhões entre 1950 e 1960, e de modo acelerado a partir de então.

através da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), com a colaboração da Confederação Nacional da Indústria (CNI) e dos governos das unidades federativas da área.

A 1ª RIDA iniciou no dia 3 de dezembro de 1966 em Manaus e se encerrou no dia 11, em Belém, após todos os participantes viajarem a bordo do navio “Rosa da Fonseca”. E desta saiu o conjunto de leis criadas para disciplinar o desenvolvimento da Amazônia, na qual se destaca a Lei n. 5.173, de 27 de outubro de 1966, que criou a SUDAM, segundo a qual compete a esse órgão, entre outras situações, a tarefa de elaborar, coordenar e promover a execução do Plano de Valorização da Amazônia.

Acreditava-se que essas medidas ajudariam a enfrentar a fase de industrialização que estava por vir, já que era tida como condição *sine qua non* para a valorização da Amazônia e do amazônida. A operação Amazônia, de acordo com os documentos oficiais, é considerada o maior e mais bem coordenado esforço conjugado dos poderes federal, estaduais e municipais, visando criar condições ideais para o “desenvolvimento” econômico da região, tanto em termos de sua ocupação racional quanto no fortalecimento das suas áreas de fronteiras, bem como na integração do espaço amazônico no todo nacional. Essa empreitada incorporou a iniciativa privada, enquanto fator dinâmico e positivo da economia brasileira, servindo-se de favores fiscais da legislação vigente para aplicar recursos em projetos de implantação para o desenvolvimento de novas indústrias na região amazônica¹²⁴.

Entretanto, para Becker (2004), as transformações em curso, na Amazônia, atualmente vêm em decorrência dessa intensa dinâmica, desde os fins do século XX, o que gerou profundas mudanças estruturais na região, com o crescimento econômico, sendo intencionalmente confundido com avanço social, que esgota o padrão secular – fundamentado na circulação fluvial –, atraindo a população para a terra firme e para novas áreas, abrindo grandes

¹²⁴ O documento que versa sobre o início dos grandes projetos na região com nome de “Álbum Operação Amazônia” é anterior ao “Relatório Operação Amazônia”. Ambos se encontram disponíveis na biblioteca pessoal do então governador Arthur César Ferreira Reis comprado pelo Governo do Estado do Amazonas sob o Registro 13924 v.1 e data de 15.12.2006, aberto à consulta local no Centro Cultural dos Povos da Amazônia da Secretaria de Estado de Cultura e Economia Criativa do Amazonas.

clareiras na floresta e impulsionando uma nova circulação para uma Amazônia, que se urbanizou e se industrializou com sérios problemas sociais e ambientais.

Todavia, naquele momento, não havia a perspectiva da permanência. O peso do ambíguo era constante, caso outra localidade se apresentasse mais vigorosa quanto aos ganhos financeiros. Ainda assim, era importante participar do que estava sendo sinalizado e se mostrava enquanto construção econômica regional, vislumbrando a importância do momento e buscando também o constructo da comunidade palestina, mesmo sem muita clareza do papel que teriam frente à cidade. E foi assim que Ali trouxe Issa, e Muhammad veio a convite de Zureiq, deixando Brasília em definitivo para viver em Manaus.

Issa tornou-se mascate; e Muhammad, ambulante. Para o primeiro, iniciava, em sua opinião, o período de “ouro” em possibilidades (1964 a 1984) no Brasil. O trabalho se consolidava paulatinamente em conquista pessoal para todos, que, com o árduo trabalho, prosperavam e traziam mais e mais pessoas para somar esforços na nova terra.

Nesse período de crescimento econômico, é possível dizer que estavam no momento certo e com as pessoas certas, já que, segundo Issa, eles participaram da reunião com o governador Arthur Reis. Posteriormente, ele também participou da missão de reunir-se com o presidente Castello Branco. Nessa ocasião, conforme ele relatou, havia rumores na cidade de que o Amazonas seria alugado para os norte-americanos, que estes fariam exploração dos minerais no subsolo e da água doce da bacia amazônica, e por essa razão ele ressaltou a importância dos grandes projetos para a Amazônia enquanto saída econômica:

Na época da criação da Zona Franca, nós estávamos aqui. Isso que ia dizer pra ti, que os militares que deram essa pra gente. Em 1965, falaram que a Amazônia vai ser alugada para os americanos por 99 anos, como o canal do Panamá. Em 1966, o nosso governador Arthur Reis (que assumiu no lugar de Plínio Coelho, deposto por meio de decreto presidencial no dia 13 de junho de 1964), pegou a pasta dele e foi pra Brasília, chegou lá: marca pra mim com o Castello Branco. Era militar, antigamente era militar, e são nomeados, né? Era macho também o nosso governador! Aí o general, naquela época, era o general Castello Branco, né? Aí, quando ele foi lá:

- Que foi Amazonas? Sempre dá trabalho pra gente! (Quem falou? Castello Branco!)
- Ele disse: Trabalho agora que vou dar pra ti.
- Ele disse: Tô esperando. Vamos lá! O quê que tu quer?

– Tá saindo rumores de aluguel por muito dinheiro para os americanos. A riqueza do Amazonas, do Amazonas: 393 trilhão de dólares. A riqueza embaixo da terra, né? E a água em cima. E vocês vão alugar! E ele disse: – Não, isso tudo é rumores, rumores, isso tudo é mentira.
 – Olha, o meu povo tá morrendo. (Naquela época só temos o funcionalismo público municipal, estadual e federal. Não tinha outra renda, Manaus. Não tinha, é plantio, ou agricultura ou produção, é... Maio, junho, é castanha, juta, castanha, juta... e tudo isso que nós vivemos, do interior que vinha. Não tinha! Tudo o que a gente consome até hoje, 92% vêm de fora, tá me entendendo? Imagina, 50 anos atrás, que a Zona Franca já fez, tá me entendendo?! (ISSA YACUB, 21 out. 2015, informação verbal).

Vale destacar um ponto interessante dessa conversa com o presidente da República à época, que, tal como em Brasília, somente o funcionalismo público (federal, estadual e municipal) possuía renda. Para Issa, a região nunca teve de fato um cinturão verde no qual pudesse se apoiar, pois grande parte do que é consumido na cidade de Manaus vem de outras regiões. Logo, era imprescindível que houvesse uma saída, uma vez que, de acordo com Issa, eles já estavam querendo sair de Manaus, visualizando Bauru, em São Paulo, para uma possível mudança:

Então estava aqui, a gente já estava querendo sair daqui. A gente estava marcando Bauru, São Paulo, que seria uma segunda escala de imigração palestina, do Amazonas para São Paulo. Bauru/São Paulo. Não tinha como a gente ir, aí veio...
 Delfim Neto era ministro da economia do Castelo Branco, no Brasil. É homem honesto. É a terceira cabeça no mundo sobre economia, desde aquela época, é o terceiro homem, o Delfim. E colocaram aquele homem no escanteio, porque, ele serviu os militares, apesar de que ele nunca foi militar, mas os militares confiaram tanto naquele homem. Aí...
 – Chama Delfim! (Eles eram tudo pertinho) Chama Delfim, Delfim senta aqui, vê pra mim esse “caboco” amazonense, o que ele quer.
 Aí colocaram na mesa. E aí falou para o Delfim: – Você tem 6 meses pra resolver isso, o impasse pra pagar... O Amazonas, você tem que fazer alguma coisa pra esse povo.
 Aí ele pegou, três meses ele voltou pra apresentar: – Era zona livre, era zona franca, tá me entendendo?! Zona Franca é nossa, que era, iniciou como comércio, e terminou em indústria. Zona Livre não fabrica, só traz. Aí falaram pro governador do Amazonas:
 - Vai-te embora daqui e em três meses tu volta aqui com a gente.
 Aí ele voltou... E isso levou o tempo, né? Em fevereiro, 28 de fevereiro de 1967, Lei 288, criação Zona Franca de Manaus, por 10 anos. Era limitado, 10 anos. Só que antes dos 10 anos, quando começou 5 anos, aí você pode pedir prorrogação por mais tempo do mesmo. Minha filha, começou a Zona Franca, e começamos saindo, quem tinha uma gordurinha, né (faz gesto nos dedos representando dinheiro), vai! Fomos pra “Goiana” Inglesa trazer tecidos, trazer confecções, fomos pro Japão, pra Panamá. E começamos. Foi aonde Manaus, Amazonas, recebeu também, tinha 220 mil habitantes em 1965. Hoje estamos em 2 milhões e... Tudo imigração! Tudo imigração. Olhe lá, o pessoal do interior correram também pra mina, né? (ISSA YACUB, em 21 out. 2015, informação verbal).

A fala de Issa revela a celeridade da implantação da Zona Franca de Manaus¹²⁵, que, na década de 1960, passou a ser um fator de atração para migrantes internos e internacionais, uma vez que constituiu uma dinâmica interna a partir da ideia de um polo de desenvolvimento, com políticas de incentivos fiscais, financeiros e jurídicos, a partir de uma zona livre. Isto é, não se fabricava os produtos, ocorria apenas a sua montagem, mas isso permitia o comércio livre.

Dessa forma, a Zona Franca, ao olhar de Ali, Muhammad e Issa, foi um marco importante, ao qual Issa completou: “Sem ela, não éramos nada, e sem ela, seremos nada”. E é nessa perspectiva do trabalho árduo e da labuta constante que ocorreu em paralelo uma pretensão institucional por parte dos gestores da cidade¹²⁶ em orientar e controlar o seu crescimento econômico com a inevitável explosão demográfica, que ocasionou a macrocefalia da capital¹²⁷ em relação aos demais municípios.

Muhammad, que saiu da Palestina em 1962 aos 19 anos de idade, levou 26 dias para chegar ao Porto de Santos com 100 dólares no bolso, sendo recepcionado por um primo, seguindo com ele num ônibus para desembarcarem em São Paulo. Foi lá onde seu parente comprou uma mala com confecções e seguiram para Brasília. Chegando ao destino, o primo o acompanhou por três dias para ele receber o aprendizado de como deveria trabalhar. Muhammad não falava português, somente o árabe e o inglês, e ainda assim seguiu vendendo nos apartamentos com blocos de três andares. Ele subia batendo em todas as portas e perguntava: “Quer comprar roupa?” Sendo essa, segundo ele, a primeira frase que aprendeu em português.

Relatou também que sua vinda foi um risco, já que teve de ir para o Líbano buscar o visto, através do Consulado Brasileiro naquele país, o que de fato

¹²⁵ Na década de 1960, a cidade de Manaus passa a ter um grande agente modificador para o processo de urbanização, que foi a implantação da Zona Franca de Manaus (ZFM) através do Decreto-lei n. 288, de 28 de fevereiro de 1967, enquanto área de livre comércio de importação, exportação e incentivos fiscais especiais (BENCHIMOL, 1989).

¹²⁶ Lei n. 1.033, que instituiu o Plano Diretor de Manaus em 12 de julho de 1968. Essa lei apresenta um plano dividido em quatro capítulos: o primeiro, que a institui como Plano Diretor de Manaus; o segundo, que marca suas diretrizes; o terceiro, sobre os órgãos executores; e finalmente o quarto, que trabalha suas disposições gerais.

¹²⁷ A cidade de Manaus absorveu a população e aglutinou o comércio e os serviços, em detrimento dos demais municípios, o que ocasionou o desequilíbrio em sua rede urbana, tornando-se uma grande cidade sem o vínculo com cidades médias próximas, em termos demográficos.

conseguiu. No entanto, pensava que iria trabalhar e estudar, mas, quando chegou ao Brasil, o trabalho tomou todo o seu tempo. Assim, seguiu apenas trabalhando, mas sentindo em seu íntimo que estava realizando algo grandioso. E a cada passo dado, ficava satisfeito, mesmo quando batia e, segundo ele, “recebia um sonoro ‘cai fora!’ (risos), ainda assim trabalho é trabalho”. Sendo esta sua melhor lembrança desse período.

De acordo com Muhammad, a primeira coisa com que realmente trabalhou em Brasília foi com confecções, e só com confecções. Após seis anos, depois de vir passar férias em Manaus, aproveitou o momento da ZFM e veio procurar as oportunidades:

Havia duas pessoas aqui, é... era o Ali Yacub e o Zureiq. Eles tavam aqui e realmente eles me orientaram pro trabalho daqui e eu comecei. Quando eu cheguei, nós moramos juntos, os três. Aqui no Manaus. Em Brasília, lá eu morava só. Realmente eles me falaram, porque em Brasília, na época do Castello Branco, fechou o Congresso, e quando fechou o Congresso, deram o maior trabalho às famílias dos congressistas, certo? Então fechou o Congresso, não tem mais trabalho. Aí eu conversei com eles aqui e eles falaram que agora tá melhor porque abriu uma Zona Franca e que aqui o trabalho tá bem melhor! Então vem pra cá! E eu vim pra cá procurar trabalho. Então eu cheguei aqui de visita em 65, voltei pra Brasília, aí fiquei até 68, e em 69 eu voltei pra cá. E o início de trabalho foi duro! (risos). Duro! Difícil! Sabe... Mas o homem nasceu pra dificuldade. (MUHAMMAD TARAYRA, 13 jan. 2020, informação verbal).

Muhammad pontuou que a razão pela qual ele deixou de ser mascate para tornar-se ambulante tem relação com a oportunidade de ele ter conseguido um ponto, ou seja, tratava-se de uma sala que alugou para armazenar suas mercadorias, e para onde retornava diversas vezes ao dia para buscar produtos quando conseguia as vendas. Nessa época, de acordo com seu relato, com o início da Zona Franca, ele aproveitava para vender aos turistas que chegavam ao Porto do Rodway nos navios transatlânticos. Segundo Muhammad, ele dizia aos porteiros que ia buscar uma encomenda e aproveitava para vender aos turistas a cota de 300 dólares que tinham de compra em produtos importados, desde vitrolas, pastas-presidentes, relógios, perfumes, tudo que era internacional.

Muhammad confia sorridente que “era como um contrabando sem ser, porque o porteiro deixava passar e pronto, era só o que precisava para vender”. Nesse sentido, em sua opinião, seu ponto já era uma boa conquista. Depois ele conseguiu formar um “capitalzinho” e adquirir uma loja na rua

Marechal Deodoro e se desenvolver até hoje, segundo ele, “graças a Deus e ao trabalho bom”. Por isso, em sua opinião, a Zona Franca foi muito boa e importante, pois ela possibilitou a vinda dos irmãos, aos quais ensinou a trabalhar, a viver, e depois a andar com suas próprias pernas, mas começando certo, pelo trabalho.

No caso de Ali, a fábrica, em sua opinião, “é um sucesso”. Gera em torno de 300 empregos diretos e 1.500 indiretos e possui sistema de gestão certificado nas normas NBR ISO 9001 e FSC (*Forest Stewardship Council*, em português, Conselho de Manejo Florestal)¹²⁸. E ele agradece a Deus por hoje ela chamar-se Sovel da Amazônia Ltda. Isso porque a Sovel foi uma das primeiras no Distrito, em 1974, com a fábrica de papelão, importando matéria-prima para a produção de papelão ondulado.

Após as melhorias realizadas ao longo de sua existência, e com a ampliação do Grupo Sovel, em dezembro de 1990, passou a realizar a reciclagem de papel e papelão para produção de bobinas de papel, com o intuito de conquistar a sua independência na produção, sem necessitar mais da importação dessas respectivas bobinas.

Atualmente a empresa fabrica também papel branco e atende toda a região Norte com o fornecimento de caixas para outras empresas do Polo Industrial (**ver imagens 40 e 41**). Para tanto, conta com uma frota própria de 20 caminhões.

Para todos os interlocutores, o estranhamento inicial é recorrente. Foram unânimes em afirmar que o choque cultural ocorreu devido serem provenientes de uma área do interior da Palestina. De acordo com Mamoun, quando se fala numa cidade de interior na Palestina, atualmente, trata-se de uma cidade com aproximadamente 7 mil habitantes, mas no final da década de 1960, as cidades do interior da Palestina eram mais populosas, muito mais numerosas em contingente populacional.

¹²⁸ Cf. *Site* do Grupo Sovel da Amazônia (SOVEL, c2021).

Imagem 40 – Linha de Produtos fabricados e distribuídos por Sovel Amazônia



Fonte: Sovel (c2021)

Imagem 41 – Caixas fabricadas e fornecidas pela Sovel às empresas do PIM



Fonte: Sovel (c2021)

Nesse sentido, todos concordaram que sair do interior da Palestina e vir para uma cidade tida como megalópole¹²⁹, como São Paulo, findou sendo um choque, porque viram coisas e situações que nunca haviam visto antes na vida. Também algo que todos os interlocutores pontuaram foram as diferenças quanto à cultura e à religião, porque “na terra”, é algo mais fechado. E aqui no Brasil há muita liberdade, com a qual buscaram se adaptar, pois, mesmo com tantas diferenças, interessava a todos “o vencer”.

Também esse era o desejo e a crença de Issa, que confidenciou ter acreditado na visão de que todo imigrante constrói o sonho de ficar rico e retornar à terra natal, mas que nem sempre se realiza. Isso porque, segundo ele, “muitos

¹²⁹ A expressão megalópole foi criada pelo geógrafo francês Jean Gottmann (1915-1994), em 1960, para classificar a região dos Estados Unidos que envolvia as cidades de Boston, Washington (*District of Columbia*) e Nova Iorque. Diz respeito a uma determinada região, que se forma a partir de grandes cidades interligadas entre si, tal como uma estrutura em rede que dimensiona o contexto dos aglomerados urbanos, de complexidade socioespacial.

acabam morrendo sem realizar esse sonho, o que não é o caso de nenhum deles, já que simplesmente não conseguem retornar!”

Para exemplificar tal situação, Issa relatou a respeito de sua trajetória, a qual demonstra que ele viveu na Palestina por 20 anos e no Brasil, por mais 52. Em sua opinião, reflete-se num enorme ganho, porque lá ele não tinha e ainda não teria liberdade. Então, discorre que, quando ele contava que entrava na Palestina somente graças ao Brasil, ou seja, ao passaporte brasileiro – através da naturalidade conquistada, por ter uma mãe adotiva brasileira –, para muitas pessoas, isso ainda soava como algo inacreditável:

E vou como turista pra entrar na minha casa. Pra entrar na minha casa como turista, tá? Nem eu, nem meus filhos. Apesar que eu tenho certidão de nascimento da Palestina de “50 meu avô atrás”, e não entro na Palestina como palestino, não entro. Porque estou sob o domínio militar israelense. Eles que ditam as regras. Então o sonho de cada imigrante é voltar à terra dele, mas nem todos conseguem. Outros já se mistura com o povo que ele escolheu, tá me entendendo? Se eu vou voltar pra Palestina hoje, não consigo viver na Palestina como eu puder, como eu queria. Então prefiro continuar no Brasil. Minha família, desde que descobriram a minha doença, queriam que eu fosse pra lá. Eu tenho 5 irmãs, querem que eu fosse lá. Eu vou! Todo ano ia visitar eles, menos esse ano que eu vim de São Paulo, fui fazer tratamento. (ISSA YACUB, 21 out. 2015, informação verbal).

Segundo ele, todo imigrante que sai sozinho ou, no máximo, com mais alguém, deixando o pai e a mãe e o resto da família para trás, se importa somente com uma coisa: “Vencer e vencer!”

Logo, é preciso vencer, principalmente para dar oportunidade a quem fica na terra, seja de sobrevivência, seja de possibilidade em poder trazê-los depois:

Qual é a visão, qual é o desejo, qual é a ambição do imigrante? Esse imigrante, ele não saiu com a família, com o pai, com a mãe... Saiu uma pessoa, ou duas da família, e deixa a família atrás... A família tá necessitando dessa fuga que se fez para poder salvá-los, inclusive na área econômica quando tem fome, né?! Aí se espera que o filho daquela família vencer na vida e ajudar a família, a sair do sufoco lá. Então, o desejo do imigrante em geral, é vencer e vencer! Eu não tenho outro caminho. Por quê? Tem que vencer pra também dar a eles oportunidade pra sobreviver, e começar a trazer eles. Então eu vim pra Manaus, vamos dizer... mas eu trouxe 32 parentes meus pra Manaus, os parentes trouxeram irmãos e assim por diante... É uma corrente a imigração. Então você não pode falhar! Por isso, todos os imigrantes vencem na vida. Todos não, 90%. Então, aí um foi trazendo outro, trazendo outro, e criaram raízes aqui no Brasil. Manaus não fica muito longe, porque toda aquela área do Centro antigo, Praça dos Remédios, e aquela do Mercado, todos são prédios de árabes e descendentes. Hoje já morreram quase todos aqueles imigrantes antigos, né? Só tem os filhos e os netos hoje, tá? Nascidos já aqui. (ISSA YACUB, 21 out. 2015, informação verbal).

Por isso era preciso imigrar e esse era o sentido mais forte para Ali. O de resistir para vencer, mesmo com a mudança de comunidade, ao que ele diz: “Graças a Deus, meu pessoal venceu.”

Mamoun relata que, quando saiu da Palestina, na década de 1980, lá só havia o canal do governo e outro canal que só falava do rei Hussein¹³⁰ e de Abdullah¹³¹. Portanto, eles não tinham como saber o que era o mundo, porque a notícia que circulava era sobre a vida do rei e de seu cotidiano; se viajava, se participava de algo, se casava, se fazia aniversário, do filho que nascia etc.

Por isso ele explicou que atualmente faz o exercício de se pôr no lugar dos mais velhos, por eles terem se surpreendido quando chegaram aqui, porque ele mesmo ficou surpreso e eufórico, com todo descobrimento “de mundo” que fazia no Brasil. Isso porque, naquela época, quando ele lia sobre o rio Amazonas na escola, tinham que imaginar, porque não havia nenhuma fotografia.

Mamoun revela sua gratidão aos mais velhos, principalmente pela luta em manter a comunidade, pois, mesmo sem estudo, eles batalharam para dar formação educacional aos filhos, que cursaram os estudos nas melhores instituições e estão todos formados. Sua admiração é pela coragem e pelo esforço de trabalho que foi. Pagava-se, e até hoje qualquer um deles paga, onde for melhor, porque entendem a importância do estudo.

Atualmente Mamoun acredita que o estranhamento não ocorra devido à facilidade dos meios de comunicação e da internet. Exemplifica sua fala contando que, quando seu filho quer viajar para a Europa, é só fazer uma busca rápida na internet, pelo celular, que aparece o lugar a que se pretende ir, em detalhe. Mas, ressalta também que isso retira a graça da descoberta, e que “na sua época era mais gostoso, porque era bom sentir a surpresa do novo, mesmo estando em choque com tudo”:

Quem vem de lá hoje (Palestina). É... hoje ninguém vem assim porque é... Assim... Do seu próprio, própria vontade, certo? Hoje quem vem, é porque tem o pai dele aqui, ou então o irmão dele aqui, o primo dele

¹³⁰ Hussein Bin Talal foi rei da Jordânia. Filho de Zein al-Sharaf Talal com o rei Talal da Jordânia, a quem sucedeu após o parlamento jordaniano declarar seu pai inapto para governar, alegando problemas relacionados à esquizofrenia. Hussein reinou desde 11 de agosto de 1952 a 7 de fevereiro de 1999, quando veio a falecer aos 63 anos de idade. Casou-se com quatro esposas: Dina Abdul-Hamid; Antoinette Avril Gardiner; Alia Bahaud-din Toukan e Lisa Halaby.

¹³¹ Abdullah II é o atual rei da Jordânia e político liberal desde 1999. É o filho mais velho do rei Hussein com sua segunda esposa, a britânica Antoinette Avril Gardiner.

aqui, tá entendendo? Então ele já vem... Já vem numa cama feita. [Gargalha e diz]: Ele não sofre como nós sofreremos. Quem vem pra cá hoje, vem porque já tem gente aqui. Ah! Isso é com certeza. Agora nessa época sim. Ah... Não tô falando da Síria, por exemplo, né? Que teve guerras essas coisas assim, então teve gente que saiu de lá tudo refugiado. E tão vindo aqui, o Brasil aceita também, os refugiados, certo? Mas sempre com o ditame de refugiado. (MUHAMMAD TARAIREH, 13 jan. 2020, informação verbal).

Em geral, o sorriso expressivo com que meu interlocutor me falou a respeito das dificuldades enfrentadas no início indicou-me que estas não se cristalizaram e foram rapidamente superadas por ele e por todos os outros interlocutores, pois sempre houve o tom da satisfação.

Isso demonstra a importância das redes familiares, já que acolhiam e “treinavam” os recém-chegados no ofício do comércio, aproveitando as oportunidades de intermediação comercial que o momento histórico propunha, com o intuito de estabelecerem uma venda, bem como encontrar um ponto comercial no lugar de maior movimento de pessoas. Esse local foi estrategicamente escolhido para continuar atendendo à freguesia, que já era cativa dos tempos de venda como ambulante. Também deu a possibilidade de poder ampliar sua clientela, através da centralidade permitida pela localização estratégica escolhida.

A próxima etapa foi a criação de sociedades feitas entre eles para conseguirem os melhores pontos na rua comercial mais disputada na Manaus dos anos 1970 e 1980, a rua Marechal Deodoro. Esse fato representou, posteriormente, tão logo alcançassem algum pecúlio, a divisão dos lucros com cada um tendo seu próprio negócio, e todos convertidos em comerciantes estabelecidos.

Muhammad revelou que a vida no Brasil para ele foi um pouco diferente, por conta do islamismo, da religião muçulmana dominante em tudo por lá, inclusive nos costumes. Fato é que, em sua opinião, é a religião que faz chegar aqui e ter o estranhamento, porque foge dos costumes conhecidos e dos ensinamentos que abraçaram seguir através da religião. Logo, o jeito é se adaptar, inclusive aos costumes. No entanto, esclarece que não se trata de uma substituição, mas que acredita ocorrer, na verdade, “um adicionar aos costumes, ainda que saiba que tem os de lá e que deve continuar do mesmo jeito aqui”, mas que, no seu caso, findou adicionando alguns costumes brasileiros em seu viver.

Por sua vez, Fayez indicou que a solução para o dilema de viver entre duas culturas é muito simples: “se quiser viver no Brasil, deve viver do jeito dos brasileiros e, quando voltar para sua terra, deve adotar o jeito de lá”. Disse conhecer todos os costumes de lá, mas, já que está no Brasil, deve buscar entender e viver com os costumes da vida do povo brasileiro:

FAYEZ: Eu não posso esquecer os meus costumes porque essa é da minha sangue. Não dá pra esquecer a costume da minha terra porque eu tá no Brasil, porque já acostumei, tá na minha sangue.

MUNA: Mas aí a pessoa se adapta também, né? [traduzindo para ele sua fala em árabe]. (MUNA HAJOJ; FAYEZ, 22 jun. 2019, informação verbal).

Abdel salientou que houve um conflito entre a sua cultura e a cultura brasileira, que, em sua opinião, se trata de uma cultura mista. Isso ocasionou um impacto, que revelou ter sido difícil para si, mas que, ao final, todos findaram se acostumando, porque é importante respeitar a cultura do país em que vivem. Isso acarretou a união com a bagagem cultural que trouxeram. Logo, em sua opinião, as duas culturas estão unidas, as duas andam juntas.

Essa situação também era válida para Issa: “Eu gosto daqui, é a cultura daqui que mistura com a minha e melhora para os dois lados, filha”. Para ele, fazia-se necessário considerar a cultura como um todo e perceber que eles possuem os mesmos costumes dos libaneses, até mesmo os costumes da Turquia.

Diante dessa explicação, Issa me pergunta se eu conhecia a história de Sherazade, se já tinha ouvido falar, e reafirmou que, mesmo na atualidade, é exatamente daquele jeito, é a mesma comida, trata-se da mesma culinária, conhecida mundialmente, porque em todo lugar existem restaurantes árabes. Todavia, também assinalou que os costumes foram construídos em cima da palavra respeito, no trato consigo, com a família, com os outros, e acrescentou que o povo brasileiro é um povo amado, um povo acolhedor, principalmente quando se referiu a Manaus, porque, para ele, o amazonense é um povo “mais quente de coração do que o povo do Sul, que são frios”.

Diante dessa perspectiva, Ali evidenciou que o amazonense não fez diferença se ele era o árabe ou o brasileiro: “graças a Deus, eu sou árabe, nascido dentro da Arábia, e continuo no Brasil com a cultura brasileira”. Referiu-

se ao fato de ter conseguido entrar e permanecer no Centro da cidade, trabalhando no comércio, por isso mesmo que “foram para frente”.

Na ocasião em que conversamos, ele opinou que os palestinos se destacaram e seguem se destacando em todos os campos no Estado do Amazonas, sobretudo na economia e no comércio, mas também estão à frente das instituições de ensino superior e na política. Tal visão é endossada por Mamoun, que concordou com Ali, sinalizando que eles realmente foram bem recebidos pelo povo amazonense e, por isso, “foram pra frente”. Também expôs sua opinião sobre o fato de possuírem duas pátrias: “Somos sortudos, temos a mãe Palestina e o Brasil”, país que entende ser responsável por suas adoções. Por isso, diz Mamoun, “o coração se divide entre aqui e lá”.

Fayez também concordou com a acolhida calorosa do amazonense – “quem chega é acolhido, inclusive pela comunidade” – e recordou que, quando chegou aqui, não falava a língua portuguesa e que teve bastante dificuldade para aprender. Por isso, sempre estava acompanhado de alguém que falasse melhor, recordando-se de um acontecimento interessante num dia em que estava com o sobrinho na loja:

Quando que eu cheguei aqui, eu não sei falar português. Aí tava meu sobrinho aqui, ele estava na loja comigo e eu entrei indireto no Brasil, eu entrei em Colômbia, e em Colômbia eu entrei em Tabatinga, e em Tabatinga chegou aqui. Aí depois eu normalizei tudo. Mas ele não estava sabendo nada. Aí tava a Polícia Federal pegando o pessoal que não entra direito (no país). Aí entrou uma cara pra mim na loja, aí ele disse: Oh! O Sefaz [fazendo gesto como que mostrando a carteira ou crachá], aí eu pensei: Ele quer perguntar onde é o SEFAZ [Secretaria de Estado da Fazenda]... Eu falei: o Sefaz é muito ainda. [Fazendo o gesto como quem tivesse que ir muito longe]. Mas ele tava falando comigo, o Seu [Senhor] Faz! [risos].

Muna explica que ele pensou que se tratava da Sefaz, mas que na verdade a pessoa queria falar com o Senhor Faz.

FAYEZ: Essa foi a melhor coisa! De tudo que eu lembro de quando cheguei aqui.

MUNA: Aprendendo o português.

FAYEZ: É... Aí depois eu aprender, aprender. Graças a Deus, já!
(MUNA HAJOJ; FAYEZ, 22 jun. 2019, informação verbal).

Para Abdel, o povo amazonense é amistoso, e a melhor lembrança que possui de quando chegou, era o movimento que a Zona Franca proporcionava no centro da cidade, porque sempre havia muitos transeuntes. Era comum virem em voos comerciais somente para realizar as compras e retornar no dia seguinte, e o comércio diuturnamente era bem movimentado. Não havia, naquele momento, outros centros comerciais em outros bairros ou em outra zona da

cidade, como atualmente há na zona Leste, ou o bairro da Alvorada, que tem um comércio forte e consolidado. O Centro, revela Abdel, era “cheio de gente para comprar, a cidade era bem visitada pelos outros comerciantes e clientes”.

Portanto, Abdel desvelou que, para se fazer compras, era preciso ir ao Centro. Alguma coisa era possível encontrar no bairro de Educandos, mas era incipiente. Para ele, nessa época, o Brasil inteiro vinha comprar no Centro de Manaus, a fim de conseguir comprar a cota de eletroeletrônicos como os vídeos-cassetes ou os eletrodomésticos na Zona Franca.

Então, na opinião de Abdel, nessa época, eles tiveram presença forte na construção desse centro de compras, conseguindo catapultar o Centro comercial de Manaus, a um dos mais movimentados do Brasil: “Manaus cresceu junto com nós e nós crescemos junto com o Centro de Manaus”.

A presença forte junto ao comércio fez com que os comerciantes estabelecidos, tanto os de outras origens como os da própria localidade, mudassem a forma de agir no trabalho. Isso novamente confirma a importância das redes operadas por laços de parentesco e conterraneidade, que operou e opera, não somente no vívido acolhimento, mas também nos negócios, com a facilitação de créditos e mercadorias consignadas e transacionadas, entre atacadistas, varejistas, ou camelôs e pequenos comerciantes de bairros.

Assim, com base nos depoimentos dos interlocutores, o comércio do Centro se concentrou no setor de confecções. Ali, o primeiro imigrante, decidiu abandonar a atividade, deixando-a nas mãos de seus patrícios, almejando diversificar a atividade mantenedora, investindo no parque industrial. Tão logo foi possível, investiu na sua linha de produção e ampliou os produtos num tempo relativamente curto.

Após vinte anos, sua decisão o tornou empresário de expressivo sucesso na região e fez com que a estratégia de mobilidade social permitisse auxílio aos que chegaram. Todos com quem tive contato na comunidade revelaram que enxergam Ali como modelo a ser seguido.

Para Ali, a comunidade é vista como unida e trabalhadora, porque todos se ajudam. Mamoun endossou a fala, revelando que atualmente estão formando um time de futebol palestino, somente com os palestinos. Muna completou dizendo que estão unidos com outras comunidades e seguem participando do grupo nacional da Sociedade Palestina.

Nesse momento em que Mamoun falou na língua árabe com Muna, ela repetiu: “Unidos! Unidos!” Em seguida, Muna fez questão de explicar que a Comunidade do Amazonas está sempre presente em tudo e em todos os eventos, e possui muitos sócios, sendo a terceira em termos populacionais no Brasil.

Mamoun retomou a palavra e discorreu que isso é um ponto-chave para eles: o fato de ser a terceira maior comunidade no país. E que essa é uma conquista de todos os palestinos em Manaus, o que muito o orgulha, pois, em termos de relevância, estão atrás somente das comunidades palestinas de Recife e do Rio Grande do Sul, sendo esta última, atualmente, a maior.

Uma motivação que Mamoun mencionou que o faz perseverar é o fato de Ali ter iniciado o chamado “bate-palma” na Rua Marechal Deodoro. Em sua opinião, Ali ensinou, pelo exemplo, a ter humildade no trabalho, ao que ele particularmente enxerga em todos da comunidade, que vêm na motivação dada por Ali, visto que, mesmo sendo o dono da loja, ele ia para a calçada “bater palma” para chamar o cliente às compras:

Ajudou talvez a religião, a cultura, mas temos simplicidade e humildade. A gente é simples, não temos aquela arrogância, não temos isso aí não. Você pode receber um milionário ou um pobre, não há que fazer diferença. A gente trata bem a nossos funcionários, a gente vive igual, a gente come igual, veste igual, não temos essa frescura! Não temos! Você vai lá visitar no meu escritório e não tem aquela frescura pra chegar até mim. Tu chega a hora que tu quer. Entendeu?! A gente tá lá. A gente tá no meio do peão. Eu varro com eles, limpo com eles, eu como com eles lá e pronto! Não tem... Então, isso aí também é fator de sucesso. A arrogância, ela não é um dos fatores, ela prejudica! Você se afasta das pessoas que está ao seu redor. Você tá no meio deles, eles vestem camisa da tua empresa e vai junto contigo. Eles veem você toda hora, diferente daquele que: Ah! Cresceu um pouco, ele coloca secretária, daí a secretaria pra chegar e não sei o quê... Ah! Tem hora marcada? Ah! Não tem? Então tchau! Não é assim não! Pra nós não! Ah! Você veio sem hora marcada, pode entrar! Bem-vindo! (MAMOUN IMUWAS, 25 ago. 2019, informação verbal).

Esse sentimento de sucesso está intrínseco nos relatos de todos os interlocutores. Para Muhammad, o sucesso está dentro de cada um, e é importante pensar e pôr na cabeça que vai tê-lo. Isso serve para tudo que pensar em realizar, porque ao final se consegue. Mesmo que haja muito trabalho, o sucesso aparece com dedicação e honestidade, pois o crédito só vem quando se é honesto, e ele agradece a Deus sempre por ter tido crédito.

Para Abdel Kareem, o êxito é motivo de orgulho! Ter sucesso significa ter orgulho de tudo que realiza. E a cada situação que a prosperidade aparece, é possível sentir a sensação de orgulho, de dever cumprido. Para Fayez Cassem, esse sucesso almejado por tantos depende do trabalho: “é preciso batalhar, não se pode querer ter sucesso e ficar parado”.

Sucesso, para Issa, significava vencer, sendo esse também o objetivo da imigração, em sua opinião, buscando construir um tijolo em cima do outro, até conseguir respirar e ajudar a família. Quando me disse isso, num dado momento de nossa conversa, Issa respira, pensa e fala que agora está nas mãos dos descendentes, tal como observa para os imigrantes libaneses que já se foram, revelando sua reflexão a respeito do tempo, porque ele já estava com 72 anos e seu irmão com 77 ou 78 naquele momento (ano de 2016). Issa fez uma pausa e se calou, deixando reticências na sua fala.

Fayez também ressaltou que todos que chegam à comunidade são acolhidos, o que sempre fizeram. Mas agora tem uma preocupação pairando sobre eles, que são comerciantes, porque as vendas caíram 50% de 2015 a 2019 e, a cada ano, eles esperam que seja melhor que o ano anterior, mas isso não acontece. Todavia, não tem como desistir porque esse é o trabalho.

Ali Fayez também observou que ele foi o único que depois fez diferente no jeito de trabalhar, saindo do comércio para a indústria, o que, “graças a Deus, deu certo”. Seguiu dizendo que atualmente é o filho quem cuida da empresa, mas que acompanhava tudo das câmeras que possuía instaladas em casa, para verificar o dia a dia da fábrica e ver como tudo está funcionando, porque gostava de observar o pessoal dele trabalhando e também para ficar a par de tudo o que ocorria lá.

Quanto ao fato de Manaus ainda permanecer sendo uma rota de imigrantes, todos foram unânimes em dizer que a situação econômica talvez contribua para que atualmente ninguém pense em vir para Manaus.

Fayez ponderou que, nesse momento, fora do Brasil há oportunidades melhores de trabalho. Então, se há trabalho, mesmo que com uma batalha maior, conquistam um salário melhor: “as pessoas não pensam em viver aqui”. Em sua opinião, como todos buscam por melhorias, escolhem destinos na Europa e, se resolvem vir para a América Latina, a preferência é por Chile, Argentina, Uruguai

e Paraguai. Caso decidam pelo Brasil, escolhem ir para a maior comunidade, que fica no Rio Grande do Sul.

Também Abdel apontou que vir para o Brasil é uma opção que está cada vez mais fora de cogitação, devido à situação econômica do país, sendo esta a maior responsável por isso. Para ele, um imigrante do Oriente Médio ou da Ásia vem de um país de terceiro mundo em busca de melhoria na vida, sai do seu país em busca de oportunidade de trabalho e, quando isso não acontece, é muito difícil e deixa margem para decidirem por outro destino.

Da mesma forma, Muhammad foi enfático ao dizer que ninguém mais de sua comunidade sai em busca de aventurar por sua própria vontade. Quem ainda decide por vir para Manaus é porque já tem algum familiar para lhe dar suporte. Mamoun endossou esse pensamento e atribuiu à situação do Brasil, que, em sua opinião, contabilizava, em 2019, cinco anos de crise. Isso, para ele, se mostrava assustador em nível mundial, porque todos os jornais do mundo, na ocasião, falavam do Brasil. Então, continua dizendo: “Para onde estão indo os atuais imigrantes do Oriente Médio?!” –, questiona-me e ao mesmo tempo segue respondendo – “Vão para Europa! Porque o continente europeu é mais próximo. Também há a opção de ir para os Estados Unidos, pois lá se tem uma comunidade muito boa”.

Na opinião de Mamoun, os imigrantes vão atrás de estudo. Para ele, esse contexto favorece a situação da Europa, por conta de sua localização, mas – opinou também – é nos Estados Unidos que há um contingente maior de palestinos. Mamoun presumiu cerca de sete mil palestinos que já conquistaram uma consolidação profissional, inclusive, sendo doutores, diretores de faculdades, professores, cientistas, que chegaram ao nível máximo de formação nos EUA. Também há políticos, inclusive dois deputados que são descendentes palestinos, que, na época, tratavam direto com o então presidente Donald Trump. Essas histórias individuais, para ele, representam ganhos coletivos em formação e, por isso mesmo, são motivo de orgulho.

Mamoun recordou que atualmente a migração palestina também está indo para a Arábia Saudita, porque lá está havendo muitas oportunidades de trabalho. Segundo ele: “Por lá está correndo muito dinheiro”. Assim, classificou os destinos priorizados pelos palestinos da atualidade da seguinte forma: Arábia Saudita, Europa, Estados Unidos e, por último, a América Latina.

Logo, as possibilidades de mobilidade social, ao longo do percurso dos imigrantes entrevistados, foram distintamente aproveitadas, o que implicou em suas diferenciações sociais no interior da comunidade, mas todos são vistos com muito respeito, pelo pulso que tiveram na organização de sua associação étnica.

Muhammad lembrou, inclusive, que tiveram uma associação no passado, e que esta pertencia também à Sociedade Palestina, sendo ele próprio presidente dela por oito anos. Lá eles se reuniam para discutir a respeito dos problemas que enfrentavam como imigrantes, para falar sobre as guerras do Oriente Médio e para assistir filmes que traziam das Embaixadas. Muhammad recordou também que, naquela época, construíram dois quartos na sede e contrataram 12 professores para que as crianças pudessem estudar. Mas situações como essas, na atualidade, infelizmente não existem mais, nem na Mesquita.

Todavia, a Sociedade Palestina existe e, mesmo tendo o intento de manter as famílias unidas através das reuniões dos grupos de parentes e/ou de amigos, regadas a cardápios fartos e variados, com posterior lazer de jogos entre os homens, ela sofreu algumas adaptações, como o lugar de sua sede. Tão logo iniciaram o ciclo de prosperidade, a sede antiga sofreu uma espécie de “abandono” por conta da sua localização. Atualmente eles buscam um novo lugar para fazer de sede e novamente realizar, com regularidade, os encontros sociais. Pude acompanhar alguns encontros no lugar que chamam de chácara, na verdade, uma casa no Condomínio Passaredo¹³², localizado no bairro do Tarumã¹³³.

¹³² A busca pelo conforto e “segurança” da moradia dos condomínios fechados, de acordo com Caldeira (2000), na verdade são versões residenciais de uma categoria mais ampla dos novos empreendimentos urbanos, que ela nomeia de enclaves fortificados, pois estão mudando a forma de viver da classe média e alta. Morar nesses enclaves fortificados confere certo *status*, visto que se trata de propriedade privada com uso coletivo, que prima pelo que é privado e restrito, ao passo que desvaloriza tudo o que é público e aberto na cidade, com uma tendência a serem ambientes socialmente homogêneos no que concerne à classe social. Ou seja, pessoas seletas que vivem e consomem esse espaço e que simultaneamente cultivam sentimento de ruptura e negação com o resto da cidade.

¹³³ Em minha pesquisa de mestrado (2005, p. 53-54), tipificando as formas de uso do solo urbano de parte da cidade, identifiquei os bairros Tarumã e Ponta Negra como de alto “*status*”, produzido pela elite urbana com o auxílio do Estado e do capital imobiliário, chamada por Trindade Júnior (1997) de autosegregação residencial, na qual os grupos sociais dominantes, em razão do poder aquisitivo, reservam os melhores espaços para si, de forma que satisfaçam seus interesses. Desse modo, podem deter e até controlar o mercado imobiliário através da incorporação imobiliária e da construção, definindo de forma seletiva a localização dos demais grupos e classes sociais. Essa segunda forma de segregação, a imposta, é a que arruma as

Em que pese a decisão da comunidade quanto à sua antiga sede social, Abdel lembrou, saudoso, que fez parte da administração da Sociedade, junto com o falecido Issa e o falecido Zureiq. De acordo com seu depoimento, naquela época, eles conseguiram comprar o terreno no Bairro da Paz e, por um bom tempo, construíram o que sonharam como sede, composta inclusive de um campo de futebol e de uma piscina, onde costumavam fazer encontros com “a colônia toda presente, lá na sede”, observando que esta sempre foi bem frequentada.

Desse modo, todos os sábados e domingos se reuniam na sede, e um dia da semana cada família levava um prato de comida para que pudessem partilhar o alimento, jantando juntos. Abdel discorreu que lá foram realizados casamentos e diversas festividades, o que analisa como “tempo de sucesso, no início da década de 1990”.

Porém, passado esse período do auge, Abdel revelou que “alguns faleceram, outros abandonaram, outros viajaram e a cidade cresceu”. Essa última observação, referente à localização da sede, recorda, na verdade, que o lugar já não era interessante aos encontros sociais, e eles decidiram deixá-lo para trás, revelando a mim que, infelizmente, terminaram abandonando o local¹³⁴.

A busca por uma nova sede no bairro tradicional das elites demonstra o antagonismo do global com o local, marcado pelos enclaves territoriais bem

áreas residenciais dos grupos sociais de baixa renda, que findam aceitando espaços que lhes são “reservados”, uma vez que, conforme Trindade Júnior (1997), são os grupos sociais de baixa renda que ocupam os terrenos desfavoráveis, seja por sua topografia (áreas alagadas, encostas íngremes etc.), seja por sua localização (periferias distantes do centro sem amenidades naturais ou socialmente produzidas).

¹³⁴ Isso é explicado por conta das formas de segregação que fazem parte de um processo dialético, no qual a segregação de uns ocasiona, simultaneamente e pelo mesmo processo, a separação de outros, pois se há luta de classes nesse processo, há também a evidência dos vitoriosos e dos derrotados. Então, há duas elucidações a respeito: a primeira é que essa segregação resulta de uma luta ou disputa por localizações (segregação étnica ou por nacionalidades), visto que se dá entre grupos sociais ou entre classes, e a dimensão de luta aparece quando se introduz a segregação por classe. A segunda questão se refere ao porquê da luta, e nesse sentido se procura, ao lutar, além de uma posição social, uma “conveniente implantação espacial dentro da cidade”, o que explica que toda a problemática social tem sua origem no binômio natureza e cultura, por meio do processo dialético, no qual o homem, enquanto sociedade, se transforma e simultaneamente modifica seu meio ambiente físico, na sua luta constante pela vida e pela apropriação diferenciada do produto de seu trabalho (VILLAÇA, 2001), refletido num lugar cada vez melhor, de acordo com o que seu poder aquisitivo pode pagar.

delimitados, destinados à moradia e a atividades, como uma espécie de “morfologia de arquipélagos” da “elite transnacional” que remete à fragmentação num curto prazo, pois tudo está próximo (COMPANS, 2001).

Entretanto, prioriza também a dimensão social do grupo, além da econômica, buscando processar tentativas de integração entre o espaço público e privado, valorizando principalmente o primeiro, em termos comunitários, uma vez que buscam o espaço do coletivo, da troca entre eles, que vem a ser o espaço da festa que há no encontro com o outro. Isso, a partir das ideias de Lefebvre (1999), é o que dá sentido ao viver urbano, na medida em que é, antes de tudo, o viver sob os signos da reunião, do ponto de encontro, da simultaneidade nas vivências, intrínseco nas falas de todos os interlocutores, inclusive quando estes opinaram a respeito do regional amazônida¹³⁵.

Acredito que o abandono da antiga sede social se relaciona com a ascensão econômica, uma vez que há uma relação tênue entre a conquista material e o trabalho diário no comércio ou na indústria, o que naturaliza a mudança socioeconômica do imigrante, que passa a buscar, inclusive, moradias em zonas mais privilegiadas da cidade, como os bairros tradicionais das elites locais: Vieiralves, Parque das Laranjeiras, Ponta Negra e Tarumã.

No entanto, observo que continuaram mantendo o vínculo com o Centro, já que lá está o núcleo das lojas e das galerias, ainda que estejam alugadas para os chineses. Há uma normalidade em se manter a velha condição, mesmo buscando o afastamento das exogenidades anteriores, diferindo da sociedade ocidental, que, ao obter conquista material, finda rompendo com sua antiga condição, buscando superar suas noções generalizantes.

Cristofi (2016) discorre que o imigrante galgar espaço nos bairros tradicionais e não romper com sua antiga condição, não abandonar a “solidariedade” e seus vínculos “muito ligados a ‘patriciada’”, mantendo a solidariedade anterior, seja através de traços da sua cultura, seja através da expressão arquitetônica, é algo que parece “natural” e simultaneamente contraditório. Na verdade, o autor sinaliza que isso denota uma especial

¹³⁵ O que nos remete à topofilia, o elo afetivo existente entre as pessoas, quando estas se relacionam com os lugares, criando comportamentos com base nos sentimentos que passam a ter, em relação ao espaço que as circundam, enquanto uma resposta aos sentidos frente ao mundo, formada a partir das experiências (TUAN, 1980, p. 4-5).

percepção do orientalismo, o que revela um diálogo com a cidade que transpassa a obra edificada, demonstrando que, para além de comerciantes de viveres, se transformaram em grandes senhores de capital¹³⁶.

Todavia, a expectativa e a torcida de Abdel são o esforço que a turma mais jovem está fazendo – e que é todo deles – de estar iniciando a retomada da Nova Sociedade Palestina e conseguir realizar alguns dos sonhos do grupo. Em sua opinião, há uma chance de se construir muito mais e não somente uma nova sede social.

No entender de Abdel, a juventude que agora forma as lideranças da comunidade pode fazer com que haja o registro do nome da Sociedade Palestina, inclusive com algum peso político, demonstrando para a cidade o quanto os palestinos foram e são importantes enquanto comunidade participante da construção da cidade de Manaus. Nesse momento, Abdel apontou para Muna e seguiu dizendo que acredita na força de vontade dos jovens: “Eu acho que, com o esforço dessas pessoas, desses jovens, a gente consegue alguma coisa. É que nós, mais velhos, já... [faz sinal com a mão como quem diz, já passou o nosso tempo] e são eles que têm que tocar.”

Portanto, considero que, da conversa que tive com Issa Yacub, naquela primeira tarde em que fui pedir autorização do trabalho, sem fazer ideia de que naquele momento já iniciava a coleta de dados da pesquisa, até o momento de acompanhamento dos dados do censo da comunidade palestina, juntamente às entrevistas com os outros interlocutores, o marco econômico regional estabelecido por todos eles, foi o surgimento da Zona Franca de Manaus.

Por certo, a euforia do crescimento econômico para a região os inspirou na certeza de fincar as raízes na cidade. Também sinalizo que o apoio dado uns aos outros pesou na decisão para a permanência, pois cada um que vinha, tão logo se estabelecia, auxiliava a vinda de mais alguém, fazendo com que o

¹³⁶ Para Carlos (2011), isso revela o quanto os sujeitos e suas ações trabalham na articulação/justaposição dos três níveis de vida: 1) no plano do espaço mundial, apontando a virtualidade do seu processo de reprodução contínuo; 2) no plano do lugar, expondo a realização da vida humana nos atos do cotidiano, enquanto modo de apropriação que se realiza no uso, através do corpo, superando a objetividade produzida no processo; e 3) no plano da grande metrópole, iluminando a perspectiva do entendimento da cidade enquanto obra humana, produzida ao longo da história, transparecendo na atualidade a mediação necessária entre os dois outros níveis anteriores, ganhando em conteúdo através da reprodução da sociedade.

convívio, na opinião de todos os interlocutores, pudesse ser enriquecido através da cultura.

Por isso mesmo, pela mesma via do trabalho árduo, veio a conquista do patrimônio, que possibilitou o retornar à Palestina, tão logo fosse possível. Abdel disse ir todos os anos e ficar feliz em poder ver os seus familiares, encontrar os amigos do tempo de escola e admirar a terra em que nasceu. Contou que tem levado os filhos e que busca acostumá-los a ir anualmente visitar as origens.

Abdel também recordou quando mandou os filhos morarem na Jordânia por quatro anos, com o intuito de estudar e aprender a falar o idioma árabe. No entanto, revela que infelizmente eles não estudaram numa escola árabe e, sim, numa escola mista, e isso fez com que não aprendessem perfeitamente o árabe. Na verdade, eles aprenderam o inglês e um pouco de árabe.

Ao ouvir Abdel, Muna acrescentou à explicação que eles falam com sotaque, porque aprenderam o árabe na rua, mas que, em sua opinião, eles falam muito bem a língua. Abdel ouviu e então encerra a questão dizendo: “Sim, eles aprenderam o árabe na rua e não falam perfeitamente, mas dá para “quebrar o galho”.

Fayez disse que buscava viajar todos os anos porque também gosta de encontrar sua terra, os familiares e os amigos que lá deixou. Ressaltou sorrindo que, para aprender o árabe, é imprescindível ficar no meio do povo árabe. Para ele, não adianta pegar caneta, papel e livro para ler, porque o jeito gramatical é um e a forma de falar, a tonicidade é outra, e que esta muda, e por isso ele considera muito difícil para os brasileiros aprenderem o árabe: “É preciso ouvir!”

Muhammad contou que levou onze anos para ele retornar pela primeira vez à sua cidade. Isso porque sua situação econômica não estava fácil, era difícil realizar a despesa com a passagem de ida e volta. Desse modo, quando finalmente ele foi visitar sua terra, passou 90 dias lá.

Após essa primeira ida, ele revelou ter se organizado financeiramente para viajar de dois em dois anos. Na ocasião de seu depoimento, falou que o fator que mais pesava para ele agora não era mais o financeiro, mas sim o tempo de voo, já que as 19 horas de viagem terminam sendo muito cansativas. Assim, nos últimos tempos, Muhammad disse viajar à Palestina todos os anos, e que o máximo que consegue passar lá é cerca de 60 dias, porque fica “doido para retornar!” Gargalhando me diz: “Já enraizou! Sinto falta do tucumã, todo dia eu

como tucumã”. Pondera que, sem dúvida, sente falta da terra natal, que é muito boa, muito querida, “mas também aqui, minha filha, poxa, eu me sinto muito bem”.

Lembrou que, na verdade, os laços permanecem com ele, porque não se pode esquecer quem se é nem de onde se vem. No entanto, Muhammad revelou também, todo sorridente, que atualmente é brasileiro, e que só diz que é palestino “se apertarem mais um pouco: “Mas de onde?” Porque nesse caso terá que responder que é brasileiro da Palestina. Então sente que é algo que dentro de si está unido, jamais dividido.

Discorreu que enviou os dois filhos para aprender a língua árabe, e que ficaram lá por 2 anos e aprenderam o idioma. Depois resolveu enviar a filha Hadbah, que, nos acompanhava no momento do trabalho. Ela foi com o irmão e ficaram somente dez meses: “Aprenderam um pouquinho da coisa, ela entende, mas não fala”. Para ele, não há dificuldades a quem se dispõe a aprender o árabe, é tudo conforme o contato. Ponderou que é muito importante estar junto, ter o convívio diário, porque assim, através da constante conversa, do ouvir, sem dúvida, é até inevitável assimilar, mas para ler demora um pouco mais.

Ali também relatou que os filhos falam um pouco a língua árabe, mas que são brasileiros. Cada um tem o seu trabalho, seguindo o caminho escolhido por eles, ao que agradece a Deus, porque, a seu ver, “foram pra frente”. Tendo deixado a Palestina há 60 anos, Ali disse pensar que o Amazonas segue crescendo.

Na verdade, Ali percebia que o Estado do Amazonas estava descobrindo o seu caminho sozinho e, em relação à cultura, ele via uma espécie de mistura dos costumes, o árabe com o amazonense. Seu irmão Issa, quanto à cultura, foi enfático em dizer que, como árabe, ao trazer sua cultura, misturou-a com a do amazonense, e que esse encontro “melhorou para os dois lados”.

Contudo, importa refletir sobre os alcances e os limites dessas trocas, questão sobre a qual discutiremos no capítulo adiante.

5 O HORIZONTE CULTURAL E AS TROCAS SIMBÓLICAS

É possível perceber a expressividade da imigração árabe para o Brasil, nas palavras do professor honorário do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (USP), falecido em março de 2012, o geógrafo Aziz Nacib Ab'Saber: “[...] no conjunto atual da população brasileira, existe um representante do mundo árabe para cada 150 brasileiros, e mais dois descendentes para igual número de nacionais” (FUNDAG, 2000 *apud* HADJAB, 2014).

Logo, falar da cultura árabe no país é:

[...] fazer referência àqueles imigrantes – na sua maioria sírios e libaneses – que aqui desembarcaram a partir da segunda metade do século XIX, bem como é reconhecer uma herança cultural que se instalou na forma de hábitos e costumes por meio dos portugueses e espanhóis após quase 8 séculos de influência islâmica na Península Ibérica. (HADJAB, 2014, p. 2).

Isso nos remete a Said (2007) quanto à construção da identidade. Embora obviamente seja um repositório de experiências coletivas distintas, é uma construção, o que implica estabelecer relações de oposição entre “nós” e os “outros”, cuja realidade está sempre sujeita a uma contínua interpretação e reinterpretação das diferenças. Isso importa na medida em que:

[...] a cada era, a sociedade recria seus “outros”. Longe de ser estática, a identidade do eu ou do “outro” é um processo histórico, social, intelectual e político muito elaborado, que ocorre como uma luta que envolve indivíduos e instituições em todas as sociedades. Os debates atuais são parte desse mesmo processo interpretativo que envolve as identidades de “outros” diferentes, quer sejam estranhos e refugiados, quer apóstatas e infiéis. Esses processos são lutas sociais prementes que envolvem questões políticas concretas, como as leis da imigração, a legislação da conduta pessoal, a constituição da ortodoxia, a legitimação da violência e/ou insurreição, o caráter e o conteúdo da educação, os rumos da política externa [...]. Em suma, a construção da identidade está ligada com a disposição de poder e de impotência em cada sociedade, sendo, portanto, tudo, menos meras abstrações. (SAID, 2007, p. 441-442).

Assim, importa considerar que os imigrantes são sujeitos que transitam em múltiplos territórios. Eles se articulam e se conectam por várias redes em fronteiras, que também são diversas (religiosas, linguísticas, culturais, geográficas e políticas), todas correlacionadas com a esfera trabalhista. É isso que dinamiza, redefine, reproduz e renova uma multiplicidade de processos

histórico-culturais da sociedade capitalista e de sua dinâmica contemporânea, pondo em ação múltiplos sujeitos e processos¹³⁷ (TEDESCO, 2018).

No contexto das migrações, vale ressaltar a agência do sujeito migrante através de diferentes formas de organizações socioculturais, fato que vai ao encontro do que sinaliza Moraes (2010), pois, mesmo distante dos espaços relacionados aos “negócios do Estado”, é possível que a rede de instituições do migrante (clubes, associações, jornais etc.) passe a ser considerada como espaços “propriamente políticos” das colônias. É isso que permite à ciência política definir a esfera específica do mundo social por referência, constituindo-se progressivamente uma arena privilegiada, ocupada pelos que buscam afirmar representações específicas do mundo social e se afirmar, a si próprios, como porta-vozes legítimos desse mundo, no qual disputas de diversas ordens são travadas¹³⁸.

Muito embora a participação política mediante o voto lhes seja negada, uma vez que esse direito lhes é impedido pela Constituição brasileira, os árabes, “fazem parte de um grupo de povos que aportaram no Brasil ao longo dos séculos, trazendo diversas culturas estrangeiras e contribuindo para a construção de uma identidade nacional” (HADJAB, 2014).

Para o árabe, de um modo geral, o tempo de trabalhar e o tempo de tecer relações pessoais costumam se confundir (JARDIM, 2000), e é esse mesmo tempo que vai ser dedicado a práticas fundamentais da vida religiosa islâmica, mesmo que esteja no trabalho, visto que “se, para o cristão, o verbo encarnado

¹³⁷ Disso resulta o vislumbrar de resistência e simultaneamente o anseio pelo novo, que, tal como disseram os informantes deste trabalho, ocorre na passagem do viver “rural” para o “urbano”, designando um quadro ideológico dos problemas de adaptação às novas formas sociais que se originam. É desse modo que o horizonte de mundo que se abre liberta e expõe o conjunto de oposições e dualidades pertinentes ao viver que se opõe ao outro, ascendendo o horizonte da prática, firmando o caminhar por entre os dois mundos sobrepostos, a olho nu, de forma harmoniosa, mas que podem ser, num primeiro julgamento, dissociáveis (CASTELLS, 2000).

¹³⁸ Desse modo; as territorialidades vão sendo construídas, assumindo, na dimensão do cotidiano, o contexto da fragmentação desigual do espaço, que deriva da dinâmica de acumulação do capital e segue por uma complexa rede de ação dos agentes sociais, em suas necessidades de reprodução das relações de produção. Aqui também se incluem os conflitos de classe que surgem a partir disso, enquanto movimentos próprios da sociedade, da estrutura social e das funções urbanas, visíveis nas formas espaciais (SANTOS, 1985). Nesse sentido, pensar em apreender a territorialidade, exige a categoria tempo como referência. Principalmente quando territorialidade pertence ao mundo da cultura, portanto, das interações, cuja referência básica é a pessoa e a sua capacidade de se localizar e se deslocar. Território, aqui, se associa ao mundo dos sentidos, já que é onde os indivíduos constroem e estabelecem seu “espaço” de relações, seu horizonte geográfico, seus limites de deslocamento e de apreensão da realidade (SPOSITO, 2004).

é Jesus, para o muçulmano, é o Alcorão. Trata-se do Verbo do Altíssimo que desceu à Terra. Verbo que se fez escrita e escrita que se materializou na caligrafia” (HANANIA, 1999 *apud* FERREIRA, 2013).

Isso pode ser elucidado por Martins (2005), quando discorre que uma leitura atenta do “Ensaio sobre a Dádiva” demonstra que, ao definir a sociedade como um “fato social total”, Mauss compreendeu a vida social como essencialmente um sistema de prestações e contraprestações, que obriga todos os membros da comunidade a seguirem tais regras. Todavia, também entendeu que essa obrigação não é absoluta, na medida em que, na experiência concreta das práticas sociais, os membros da coletividade têm certa liberdade para entrar ou sair do sistema de obrigações.

Portanto, ainda que complexo e atual, o tema comporta uma ampliação dos horizontes e remete à valorização das características étnicas e culturais que convivem no país, já que, no Brasil, a vida social – seja no campo, seja na cidade – detém diversidade em sua característica, isto é, propicia vivências e respostas culturais diversas às populações.

Em todos os relatos, os interlocutores afirmaram vir da mesma localidade, e isso nos remeteu à ideia de fronteira proposta por Barth (2000), a qual responde por uma forma de organização social, baseada na atribuição de categorias que classificam as pessoas em função de sua suposta origem, e que é validada na interação social por seus signos culturais socialmente diferenciadores (POUTIGNAT; ESTREIFF-FENART, 1998). Ainda assim, os interlocutores apontaram uma imagem positiva de sua relação com o contexto urbano amazônico¹³⁹.

¹³⁹ Compreender a produção do espaço e elucidar o papel dessa espacialidade, enquanto elemento indispensável do mundo contemporâneo para a sociedade, permitem articular três níveis de escala de análise: o plano espacial mundial, que aponta um processo contínuo de reprodução; o plano do lugar, que expõe a realização da vida humana nos atos cotidianos, enquanto modo de apropriação do uso através do corpo; e, por fim, no plano da metrópole, iluminando a perspectiva de entendimento da cidade como obra humana, produzida ao longo da história, revelando-se como mediação necessária entre os outros dois níveis, desvendando os processos constitutivos do espaço social através dos sujeitos e suas ações (CARLOS, 2011). Assim, o estabelecimento das redes de informação e o rápido desenvolvimento tecnológico em frações de tempo findam, disseminando as informações. Estas rompem a barreira da distância, e o espaço-tempo urbano exige que a cidade se ofereça como espetáculo, um lugar privilegiado, apenas porque o observador reúne em seu olhar a forma do urbano revelada, tal como ela é, confusamente sonhada e percebida (LEFEBVRE, 1999). Por isso mesmo, Lefebvre (2001) sinaliza que a cidade, enquanto uma realidade acabada, se deteriora, e suas necessidades, bem como a da vida urbana, se revelam enquanto perspectivas que procuram o isolamento e, por isso, abrem novos horizontes.

Zanforlin (2011) elucida dois vieses para apontar o início da imigração no Brasil: o primeiro é o econômico, por conta da necessidade em substituir a mão de obra escrava pela do migrante europeu, nas fazendas brasileiras, principalmente no ciclo do café; o segundo surge por meio do projeto de colonização agrícola, cujo objetivo visava tanto à defesa como ao povoamento do território.

Todavia, o interesse no migrante europeu e a aposta da mistura deste com a população nativa também fizeram surgir o controvertido projeto de branqueamento da sociedade brasileira. No que concerne à migração no país, esses fatores ressaltaram a questão da etnicidade como um dos principais quesitos de discussão. A ação empreendida pelo Império e posteriormente continuada pela República foi a da imagem de um território imenso de recursos inesgotáveis, aguardando quem pudesse explorar suas riquezas naturais (ZANFORLIN, 2011).

Entretanto, a formação de comunidades, a manutenção das marcas, os hábitos culturais e a língua estrangeira se apresentaram como impeditivos à realização do ideal “assimilacionista de mestiçagem” e acabaram por reafirmar a condição de estrangeiro. Portanto, o caso da assimilação à brasileira, representada pela anulação das marcas culturais de origem e pelo ingresso à nova nacionalidade, terminou por não acontecer (ZANFORLIN, 2011).

Nesse ínterim, Karam (2009) enuncia que, mesmo sendo possível perceber o intercâmbio cultural, a questão de fundo que se reafirma é a forma como se constroem as diferentes identidades e quais delas se legitimam cotidianamente. Assim, a identidade étnica é negociada, havendo novas questões sobre a construção imaginária da política e da economia global, que insere as redes de imigrantes nas nações, por meio dos bens de consumo globalizados, convertendo grupos étnicos em nichos de mercado, através do *marketing*. É isso que acontece com a etnicidade árabe, que ganhou privilégios no Brasil neoliberal e segue, na contemporaneidade, num reconhecimento vinculado ao contexto nacional brasileiro.

Por isso, Bhabha (2010) sinaliza que a existência atual ocorre marcada pela sensação do sobreviver, do viver em fronteiras do “presente” para as quais não há nome próprio, além do atual e controvertido deslizamento do prefixo

“pós”: pós-modernismo, pós-colonialismo etc. O que teoricamente surge como inovadora e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e focalizar os momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais.

Desse modo, sobre os árabes no Brasil, Hadjab (2014) discorre que as publicações permitem verificar um enfoque dado primordialmente aos seguintes temas:

- a) a vinda de sírios e libaneses que deixaram suas terras quando elas ainda estavam sob domínio Otomano;
- b) a recente imigração árabe, que se deu especialmente por libaneses que deixaram seu país durante a guerra civil que se instalou entre 1975 e 1990, bem como palestinos, que também vieram em momentos distintos;
- c) o peso da questão religiosa nos processos de adaptação dos imigrantes;
- d) as contribuições dos mascates e comerciantes árabes para o desenvolvimento econômico no interior do país e, por fim, em menor frequência;
- e) o reconhecimento de uma presença árabe no Brasil, especialmente no processo de caldeamento das nossas matrizes culturais.

Esse entendimento apresenta as fronteiras como híbridas, já que identificam características específicas de costumes da cultura dos árabes palestinos que vivem em Manaus, as quais se (re)definem a partir do contato com a sociedade manauara e hoje avivam na mente, ainda que involuntariamente, reflexões acerca das perguntas observadas há três décadas que permanecem inteiras, dispostas diante de nós, à espera de uma resposta convincente:

Por que padrão moral ou político espera-se que abandonamos nossa reivindicação à nossa existência nacional, à nossa terra e aos nossos direitos humanos? Em que mundo não haveria uma discussão quando todo um povo é considerado juridicamente inexistente, embora exércitos sejam mobilizados para combatê-lo, campanhas sejam orquestradas até contra o seu nome, a história seja modificada para “provar” sua inexistência? (SAID, 2012, p. XV).

O relato da história do imigrante que chegou, teve em mãos uma mala de roupas cedida por um “primo”, com o compromisso de quitar a dívida tão logo

fosse possível, assumindo seu lucro como capital de giro para reinvestir em mercadorias, que vendia de porta em porta, é bem recorrente entre todos os interlocutores. Entretanto, apesar das histórias impregnadas no imaginário, como o do mascate que luta bastante e vence na vida, e da ascensão dos valores da cultura sobre as sociedades, as políticas culturais ainda se mantêm fragilizadas diante de sua difícil tarefa de enfrentar, e até neutralizar, as assimetrias produzidas pelos próprios mitos culturais.

Em sua pesquisa, no Rio Grande do Sul, Francisco (2017) aponta que não seria um despropósito supor que os árabes, em suas trocas culturais com indivíduos de outras etnias, pudessem ter sofrido algum tipo de discriminação por não serem europeus, ou por qualquer outra ordem de diferenças. Porém, a abertura de espaços de socialização da etnia proporcionou uma aproximação gradativa por parte dos brasileiros e de outros imigrantes aos costumes, sotaques e sabores médio-orientais trazidos por eles, facilitando sua integração à sociedade.

Ainda esse autor pontua que, na época da fundação dos clubes étnicos árabes, no Rio Grande do Sul, já havia uma geração de filhos de imigrantes que levava seus amigos, maridos e esposas brasileiros, assim como filhos de outros imigrantes, para participar das festas, das reuniões e de outros eventos nessas entidades, tudo sempre acompanhado de muita comida de origem sírio-libanesa. Esse fato contribuiu para a exploração comercial de sua culinária com a abertura de restaurantes, bares e botequins, numa segunda fase da imigração.

Dessa forma, também, a culinária traz um forte sentimento de pertença ao grupo de imigrante, pois remete à memória gustativa. Haddad (2014) aponta, em sua pesquisa, que a comida pode despertar determinadas emoções ligadas à memória. Isso porque alguns alimentos nos fazem lembrar alguém ou um lugar, através da dimensão afetiva e prazerosa relacionada à lembrança, agindo como um elemento desencadeador, que, além de ativar a recordação do distante, permite o rememorar – amenizando ou acentuando a dor da saudade, uma dimensão que se supõe presente, na vivência mais imediata do imigrante, dada a sua situação específica de deslocamento no tempo e no espaço.

Assim, a culinária age como um forte registro da cultura de um povo, por indicar costumes e se apresentar como uma forma de os imigrantes ressignificarem suas identidades culturais, já que, por meio dela, reforçam

hábitos, costumes, tradições e crenças em contextos marcados, muitas vezes, por preconceitos e discriminações (SILVA, 2003).

Ainda Hadjab (2014) desenvolve que foi no período das grandes navegações que o Novo Mundo assimilou parte da cultura árabe trazida pelos espanhóis e portugueses, e essa influência é visível em traços do cotidiano na atualidade, como o exemplo do café, introduzido pelos árabes na Europa, assim como o cultivo do arroz, alimento tipicamente chinês, mas que conquistou o resto do mundo através dos árabes. Igualmente, na arquitetura, é possível encontrar traços da cultura árabe trazida pelos ibéricos no uso dos azulejos decorativos, nos chafarizes, nos pátios floridos e nos detalhes em arabescos.

Em “Casa Grande e Senzala” (1933), Freyre apresenta esses e outros traços da cultura moura e mourisca transmitidas ao Brasil:

Diversos outros valores materiais, absorvidos de cultura moura ou árabe pelos portugueses, transmitiram-se ao Brasil: a arte do azulejo que tanto relevo tomou em nossas igrejas, conventos, residências, banheiros, bicas e chafarizes; a telha mourisca; a janela quadriculada ou xadrez; a gelosia¹⁴⁰; o abalcoado¹⁴¹; as paredes grossas. Também o conhecimento de vários quitutes e processos culinários; certo gosto pelas comidas oleosas, gordas, ricas em açúcar. O cuscuz, hoje tão brasileiro, é de origem africana. (FREYRE, 2003, p. 299).

Freyre (2003) expõe que a arte da decoração mourisca dos palácios e das casas atravessou incólume os séculos de maior esplendor cristão. Enfrentou com vantagem o rococó, no século XVIII, dominando Portugal e florescendo na decoração de casas-grandes do Brasil do século XIX. Por isso a arquitetura e o traçado das primeiras habitações, igrejas, fontes e portões de interesse artístico, no Brasil, foram de homens criados dentro da tradição mourisca.

O autor também aponta a herança preciosa do azulejo mourisco, pois, mais do que uma simples decoração na vida doméstica do português e de seu descendente brasileiro, desde os tempos coloniais, o azulejo significa a sobrevivência do gosto pelo asseio, pela limpeza, pela claridade, pela água, daquele quase instinto senso de higiene tropical, tão vivo no mouro, guardando o azulejo e as características árabes e mouriscas pela própria natureza de seu

¹⁴⁰ “1 - Grade de fasquias de madeira que se coloca no vão de janelas ou portas, para proteger da luz e do calor e através da qual se pode ver sem ser visto. 2 - Estrutura para fechar janela, porta ou varanda através de uma espécie de grade de malha fina que permite iluminação parcial e arejamento. 3 - Persiana que pode ser enrolada no topo” (GELOSIA, c2018, s. p.).

¹⁴¹ Na arquitetura, abalcoado são as sacadas (muxarabis) em forma de balcão. (E-CIVIL, c2018).

material de frescura, lustro fácil e limpeza. Logo, o asseio do corpo, no Brasil, apesar de ser apontado como uma herança dos indígenas, também foi observado na chegada do português colonizador, em 1500, motivo que o fez ser apontado como o mais aseado dos europeus, devido à influência dos mouros (FREYRE, 2003).

Em “Sobrados e Mucambos” (1936), Freyre (2013) identifica uma orientalidade e até um amouriscamento na vida íntima brasileira desde os tempos coloniais, tal como apontado pelo autor a respeito dos hábitos de higiene do corpo e da casa, nas cidades do Brasil, afirmando a influência do mouro através do português, do muçulmano e do negro. Costumes que apontam nas feições nitidamente orientais, incluindo os gestos – “no modo de sentar-se a mulher e mesmo o homem: de pernas cruzadas, ‘como os turcos’, segundo notaram Kidder, no Norte, e Debret, no Rio de Janeiro”.

O autor segue dizendo que, sob vários aspectos, o que já havia entre nós de imitado, assimilado ou adotado do Oriente representava uma profunda e, às vezes, saudável adaptação do homem ao trópico,

[...] que aquele “desassombramento” rompeu ou interrompeu quase de repente. Pois não se vence o trópico sem de algum modo ensombrá-lo à moda dos árabes ou dos orientais. Sem ruas estreitas. Sem xales, panos da Costa, guarda-sóis orientalmente vastos para as caminhadas sob o sol dos dias mais quentes. Sem sombras de grandes árvores asiáticas e africanas, como a mangueira, a jaqueira, a gameleira, em volta das casas, nas praças e à beira das estradas. Sem telha côncava nos edifícios. Sem largos beirais arrebiteados nas pontas em cornos de lua [...] Sem cortinas, sem rótulas ou sem gelosias nas casas ou sobrados de cidade. Sem esteiras dentro das casas, forrando o chão. Sem colchas da Índia nas camas dos ricos. Sem refrescos de tamarindo, de limão, de água de coco, nas horas de calor mais ardente. Sem muito azeite, muito cravo, muita pimenta, muito açafão avermelhando a comida, avivando-a, requeimando-a para melhor despertar o paladar um tanto indolente das pessoas amolecidas pelo calor. E esses valores orientais, o Brasil assimilara-os através do português, do mouro, do judeu, do negro. O Brasil fizera-os valores seus. Ao findar o século XVIII eram valores brasileiros. Ligavam amorosamente o homem e a sua casa à América tropical. (FREYRE, 2013, p. 349).

Isso nos remete a Hatoum, apoiando-se em Said (2011)¹⁴², no prefácio do livro de Zaidan (2005), consolidando que a cultura de um povo nunca é pura ou isolada, são na verdade vasos comunicantes, que influenciam outras culturas e se deixam influenciar por elas, formando um sistema complexo, cuja identidade

¹⁴² Cf. SAID, 2011.

é quase sempre difusa e multifacetada. Assim, no próprio mundo árabe, encontram-se tantas diferenças, nuances e particularidades religiosas, linguísticas, sociais, antropológicas e históricas, que é impossível afirmar que esse mundo seja homogêneo e coeso.

Ainda Hatoum aponta autores como Goethe, leitor do Alcorão e da poesia árabe e persa, que homenageou a cultura oriental ao escrever o poema “Divã Oriental-Occidental”. Cita também o argentino Jorge Luis Borges, que, em vários de seus ensaios e contos, faz referências diretas e metalinguísticas ao livro das “Mil e uma noites”, à poesia islâmica e ao Alcorão, e o brasileiro João Guimarães Rosa, que discorre em “Grande Sertão: veredas” sobre muitas palavras de origem árabe, sobretudo na passagem do personagem Riobaldo pela fazenda do Curralinho, onde ele conhece a família árabe Assis Wababa em pleno sertão de Minas.

Zaidan (2005) corrobora que, de todos os indícios em relação às letras, aos desenhos e às palavras, apontados como os primeiros encontrados nas cavernas, na beira dos rios, nos vales e nas construções subterrâneas dos portos marítimos, a mais famosa e valiosa escrita foi a “Epopéia Ugarítica de Gilgamesh”, em Ugarite, cidade costeira do norte da Síria. Já a mais antiga escrita foi encontrada no reino da Suméria¹⁴³. Afirma, então, que Miguel de Cervantes Saavedra, autor de “Dom Quixote de La Mancha”, reconheceu a influência árabe em sua obra, por conta dos cinco anos que passou em cárcere na Argélia, que o fez ter contato com a poesia e a literatura árabes. É possível ver a marca de tal influência refletida na maioria dos provérbios citados através do personagem Sancho Pança, cujas fontes são verdadeiramente árabes.

Zaidan (2005) relata que, quando os árabes entraram na Península Ibérica, em 711, primeiro conquistaram lugares e cidades do sul. Completaram a conquista de *Al Gharbi*¹⁴⁴ (Algarve) até o extremo norte, somente de 716 a 720, o que deixou toda a Península Ibérica dominada pelos árabes. Isso fez com que os portugueses e os espanhóis, ajudados pelos mouriscos, adotassem dos

¹⁴³ O autor indica o livro de Philippe Hitty, “História da Síria, Líbano e Palestina”, tradução árabe, p. 30.

¹⁴⁴ De acordo com Zaidan (2005), os árabes chamavam esse território (Portugal) de *Al Gharbi*, que significa “território ocidental da Península Ibérica”, pois, em árabe, *Al Gharbi* significa “ocidente”.

árabes grande número de técnicas agrícolas, conhecimentos medicinais, matemáticos, artesanais, legislativos e filosóficos.

Essa situação também fez com que muitas palavras do árabe clássico e nomes comuns dos berberes e sirianos fossem incorporados no românico português. No entanto, a incorporação da língua árabe na língua portuguesa foi um pouco menor do que na língua espanhola, visto que os árabes permaneceram em Portugal durante um período menor que na Espanha. Por isso, o autor ainda aponta que há, na atualidade, cidades, aldeias, fortalezas e lugarejos que conservam o nome árabe (ainda que com desvios de pronúncia), tais como:

Alforrobeira, Almedor, Alfarela, Albufeira, Belém, Alcacer do Sal. Alcobaça, Beja, Faro, Tavira, Alcoutin, Alcanana, Fátima, Aljezur, Silva (chamada pelos árabes de Shaleb), Arouk, Alfaambra, Almeida, Alcaria, Almeirim, Aljobarrota, Alhadas, Almofia, Alcantarinha, Alvalade, Algedor, Alcanede, Alfeizarão e outras. A cidade de Coimbra, por exemplo, que era rodeada de muralhas, possuía três entradas; uma delas se chamava porta de Al Medina. Em Lisboa, o antigo bairro tem nome árabe: Alfama. E o Forte de Andaluzia construído pelos árabes, ainda está conservado até hoje, mas seu nome foi modificado para Forte São Jorge. E a atual catedral de Lisboa foi uma mesquita muçulmana. (ZAIDAN, 2005, p. 82).

O livro de Zaidan (2005) elenca mil palavras árabes que são utilizadas na língua portuguesa. O mesmo fez Vieira (2006), que se dedicou às etimologias das palavras, trazendo contribuições reais e conceitos que esclarecem a formação de palavras elencadas em seu “Dicionário de termos árabes na língua portuguesa”. Portanto, é possível verificar a influência árabe em vocábulos da própria língua portuguesa, tal como apontado na explicação da palavra mouro:

Uma importante população muçulmana livre permaneceu, sobretudo, no sul lusitano reconquistado pelos senhores cristãos. Nas cidades, ela habitava as mourarias, como os judeus viviam nas judiarias. Mouros capturados no Mediterrâneo e trazidos de outras regiões da Península Ibérica trabalhavam igualmente como cativos em Portugal. O domínio da escravização do muçulmano levou a que, na língua portuguesa, mouro se tornasse sinônimo de cativo. (MAESTRI, 2006 *apud* HADJAB, 2014, p. 106-107).

Hadjab (2014), ao trabalhar as influências do mundo árabe, cita o catalão Luis Soler, autor do livro “Origens árabes no folclore do sertão brasileiro” (1995), também músico, que conviveu com Ariano Suassuna – professor do artista pernambucano Antônio Carlos Nóbrega, na época do Quinteto Armorial, esclarece ela. Relata que, para Soler, as modalidades do repente nordestino são

modalidades de desafios árabes, porque foram eles que introduziram a rima no mundo ocidental, já que a poesia latina contava apenas com a métrica. Também discorre a respeito da pesquisa de Ivan Vilela, da Escola de Comunicações e Artes da USP, que aponta como influências do árabe o martelo agalopado, o galope à beira-mar, a sextilha, o quadrão e o martelo alagoano.

Para Vilela (2008-2009 *apud* HADJAB, 2014), quando os árabes chegaram à Península Ibérica, no ano de 722, os instrumentos de cordas dedilhadas ali presentes eram as harpas celtas e as cítaras greco-romanas. O *oud*, também conhecido por alaúde árabe, foi o primeiro instrumento feito de cordas dedilhadas – com braço, no qual as notas podiam ser modificadas – que chegou à Europa¹⁴⁵. A partir do enlace cultural de mouros, cristãos e judeus sefarditas, observa-se que inúmeros instrumentos foram gestados. A fusão que se processou nesse período, na Península Ibérica, foi tal que, por volta do século XIII, surgiu a guitarra latina¹⁴⁶.

Há também a dissertação de Thesing (2015), intitulada “Fronteira, identidade, essência: a busca das origens do Rio Grande do Sul em gaúchos e beduínos, de Manoelito de Ornellas”. Ao apresentar a obra de Vieira (2006) a respeito da contribuição árabe, o então presidente da Academia Catarinense de Letras, Paschoal Apóstolo Pitsica, relata sobre Manoelito de Ornellas, que residiu em Florianópolis na década de 1950, onde lecionou História hispano-americana na antiga Faculdade de Filosofia, e escreveu a respeito das origens do gauchismo, ao defender a hipótese de que se trata de uma tradição árabe, desde a montagem a cavalo até o uso da roupa típica, com arabescos, bombachas, lenços, chapéus e pesadas botinas. Essa tradição, segundo

¹⁴⁵ Algo curioso é que a viola mantém como característica básica de seu velho ancestral as cinco ordens de cordas. O alaúde árabe tem cinco pares uníssonos. Às vezes um bordão só é colocado abaixo das cordas mais agudas para facilitar as respostas entre graves e agudos na melodia. Geralmente, esse bordão é utilizado como um pedal. Normalmente, esse bordão solo tem a mesma nota que os bordões em dupla. Já a viola, independentemente do número de cordas que venha a possuir, de cinco a quinze, sempre mantém a ideia das cinco ordens, podendo ser estas simples, duplas, triplas ou até mistas (VILELA, 2008-2009 *apud* HADJAB, 2014).

¹⁴⁶ A autora insere a nota de rodapé: VILELA, Ivan. A Viola. Ensaio elaborado especialmente para o projeto Músicos do Brasil: Uma Enciclopédia, patrocinado pela Petrobras através da Lei Rouanet. 2008-2009. Disponível em: <http://www.ivanvilela.com.br/pesquisador/ivanvilela-aviola.pdf>. Acesso em: jan. 2014. No entanto, a página citada já se encontra fora do ar, estando as pesquisas do professor-pesquisador disponíveis em: <https://violanatela.com/2013/12/01/ivan-vilela-cantando-a-propria-historia>. Acesso em: 22 ago. 2018.

Manoelito, os espanhóis e os portugueses assimilaram dos árabes e a trouxeram para formar os gaúchos do sul do hemisfério americano.

Em Manaus, as influências árabes também podem ser vistas e contempladas nos traços arquitetônicos presentes na cidade e degustadas através da culinária.

No âmbito da técnica e do trabalho da engenharia, tem-se a Mesquita, que se distingue de seus contemporâneos ornamentados e imponentes por sua singular e exclusiva linguagem arquitetônica orientalista, com formas geométricas e motivos que remetem às coisas do mundo do Islã. Trata-se de um aspecto fundamental e marcante, pois a cidade de Manaus possui, no seu Centro antigo – por isso mesmo em lugar especial da memória e nas suas práticas sociais –, a cúpula e os arcos do Teatro Amazonas e da Igreja de São José Operário.

Assim, é possível dizer que houve um esforço por parte dos interlocutores em demonstrar semelhanças na arquitetura, apresentando proximidades das tradições culturais como um elo com a sociedade envolvente, a partir, é claro, de supostas pontes do passado luso-americano com longínquas heranças orientalistas elencadas em narrativas de busca por pertencimento.

Logo, esses produtos arquitetônicos também se distinguem enquanto linguagem e expressão da arquitetura do “outro”, como algo diferente, distante, que remete ao suntuoso, paradisíaco e fausto. Também são vistos com ornamentação pautada em modelos exóticos e inusitados, sobretudo de inspiração andaluz e persa, responsáveis por sonhos do imaginário orientalista, das “mil e uma noites”, mesmo que desbotado ao longo das décadas transcorridas desde sua inauguração. Isso gera semelhança com o que discorre Cristofi (2016) a respeito do “palacete mourisco” da Paulista que fora demolido, no qual a forma arquitetônica era marcada pela presença de arcos em ferradura e canopiais¹⁴⁷, com motivos em arabescos.

Isso termina por ser um modo de falar genérico, no qual a semântica, como relata Cristofi (2016), ganha força e valida o uso do modo de falar do “outro”, mesmo em se tratando de arquitetura. Para exemplificar, o autor cita Adolpho Morales de los Rios, arquiteto sevilhano formado na École de Beaux-

¹⁴⁷ “Diz-se do arco que tem as partes côncavas e convexas, com dois centros em cima e dois em baixo” (ARCO... c2021, s. p.).

Arts, Paris, e professor na homóloga escola do Rio de Janeiro, que, em 1921, tentou esclarecer que “Café Mourisco” e “Restaurante Assírio” eram propriamente “persas”.

Nesse sentido, o autor explica seus conhecimentos historicistas, a partir da citação de uma reportagem do Diário de São Paulo, que a maioria dos leitores das arquiteturas orientalistas dessa cidade interpretativa se encontra distante de sua autoridade acadêmica e difere do que pensavam seus contemporâneos e concidadãos cariocas. Assim, ocupou-se em expressar o que está disponível no texto de organização de Renato Menezes Ramos, o que seria a explicação de um puro “Mourisco”, reproduzido aqui tal como citado.

[...] vem de “Mouro” e “Mouro” da “Mauritânia”, ou seja, do litoral africano sobre o mediterrâneo, ao qual a antiguidade deu esse último nome, como também o de “Numídia” a uma parte dessas terras. Estas, sob domínio muçulmano, criaram suas arquiteturas regionais e é assim que temos os estilos arábico-marroquino, arábico-argelino, arábico-tunesiano [tunisiano], etc., como temos o arábico-espanhol e o conseqüente “mudéjar”, da mesma nacionalidade, também denominado masarabe [moçárabe]. (RAMOS, 2011, s. p.).

Logo, o que se observa é a formação – e posterior consolidação – de um campo produtivo dinâmico e não homogêneo na cidade, mas que é produto do tal orientalismo. Tal como em São Paulo, Manaus também possui pontos na cidade que se vinculam às expectativas e performances sociais dos imigrantes. Isto é, não se trata do gosto eclético na arquitetura europeia, fruto do áureo tempo da borracha, mas, sim, tudo o que agora é definido por engenheiros, arquitetos e até imigrantes com formação no exterior, sendo visível a possibilidade de representação dos signos remetendo à imagem-síntese do oriente.

Para Cristofi (2016), tal segmento social opera como o construtor da própria imagem de triunfo na cidade, mas também abre portas para a criação dos profissionais que projetam tais construções¹⁴⁸. De um modo geral, ao indagá-los a respeito de possíveis influências árabes em nossa cultura, eles apontaram a arquitetura da cidade, “mas que não veio dos árabes, e sim dos

¹⁴⁸ Tal como a materialidade objetiva apontada por Carlos (2011), segundo a qual um conteúdo social que é dado num espaço-tempo determinado pela reprodução social, por vezes, escapa à realidade presentificada e finda sendo a materialização do processo de concretização das relações sociais, que se dão na dimensão de produção e reprodução do espaço, e é passível de ser vista, percebida, sentida e vivida nos lugares.

portugueses, e claro que é porque os árabes estiveram lá”, diz Mamoun. Para ele, toda construção arquitetônica com arcos na cidade é influência árabe.

Abdel respondeu que é possível enxergar essa influência em alguns prédios do Centro histórico, porque de fato a arquitetura portuguesa e espanhola têm a influência do tempo em que ficou sob o domínio dos árabes, o que, em sua opinião, “assimilou alguma coisa”. Quando Muna citou a Mesquita, ele de imediato referendou que sim e que ela foi toda pensada a partir da arquitetura islâmica. Em seguida, citou também o Teatro Amazonas, pois todas as vezes que olha a cúpula do teatro, lembra da cúpula de Jerusalém, completando: “lembra um pouquinho de lá”.

O teatro também foi lembrado por Muhammad. Ele também afiançou sua opinião ao dizer que todos os prédios do patrimônio histórico com portas e janelas no formato de arco mantém influência da arquitetura árabe. Fayez endossou o fato, alegando que sempre observou a semelhança que há em alguns prédios antigos, porque eles foram feitos pelos portugueses, principalmente aqueles que têm azulejos nas paredes: “Portugal antigamente era perto da cultura do árabe”, disse Fayez, roçando o dedo indicador e o do meio de sua mão, dando a entender que ambas estão unidas (**ver imagens 42 e 43**).

Imagem 42 – Pôr do sol com o Teatro Amazonas



Fonte: Arquivo de Mazinho Filho (18 abr. 2020)

Imagem 43 – Crepúsculo com o Teatro Amazonas



Fonte: Arquivo de Mazinho Filho (9 nov. 2020)

Muhammad também explicou que, quando dominaram a Península Ibérica, os árabes contribuíram com as influências arquitetônicas e que isso é fácil de ser comprovado, bastando ir a algumas cidades da Espanha, como Andaluzia, Granada, e cidades que depois se tornaram portuguesas. Essa percepção de tratar-se da mesma arquitetura também é possível notar na Manaus antiga. Então, para ele, o patrimônio histórico da cidade, que dizem ter a influência portuguesa, na verdade é de influência árabe.

A parte do Centro histórico a que Muhammad se referiu também foi apontada por Fayez, como o bairro onde houve a maior concentração de moradias árabes, desde os primeiros imigrantes. Lembrou que da mesma forma é o bairro de São Raimundo, devido à sua proximidade com o Centro. Abdel revelou que, quando chegou a Manaus, o bairro característico dos árabes foi o Centro, em especial a área do entorno da Igreja de Nossa Senhora dos Remédios, mas agora acredita que isso não existe mais, porque ele observou que ninguém mora mais do jeito anterior, ou seja, com as famílias próximas umas das outras, ao que ele completa, dando ênfase de esperança num futuro próximo: “Talvez os filhos dos filhos, né?”

Muhammad também se referiu à área da Igreja dos Remédios (**ver imagens 44 e 45**), que antes tinha sido dos “tios” libaneses. Revelou que todos moravam naquela área, mas que atualmente estão em residências espalhadas por toda a cidade, o que também atribuiu ao tamanho da população imigrante árabe, que aumentou. Completou seu pensamento dizendo que talvez isso também tenha se dado porque, naquela época, a cidade toda se resumia ao Centro antigo. Então, para ele, os árabes moravam naquela parte da Igreja dos Remédios, e ele, como árabe, se refere a todos, não fazendo distinção se é libanês, sírio ou palestino, e me explica:

Todo mundo é árabe, é a mesma coisa aqui no Brasil, certo? O cearense, o amazonense, assim... Todos são brasileiros! Têm o mesmo idioma, têm os mesmos costumes, tá entendendo? (MUHAMMAD TARAYRA, 13 jan. 2020, informação verbal).

Há um poema do amazonense Luiz Bacellar chamado “Paróquias de Manaus”, no qual ele discorre que a missa na Paróquia de Nossa Senhora dos

Remédios era rezada em turco¹⁴⁹. Também as linhas arquitetônicas da Igreja indicam uma possível cultura material dialética orientalista da cidade, naquele momento, demarcando uma historicidade de representação social na cena urbana.

Imagem 44 – Igreja da Região Episcopal de Nossa Senhora dos Remédios



Fonte: Paróquia... (c2022)

Imagem 45 – Lateral do altar central onde se encontra a imagem de Nossa Senhora do Líbano



Fonte: Elaborada pela pesquisadora (04 nov. 2017)

Essas incrustações no espaço, mais do que o tempo passado ou uma forma de afirmar coisas sobre o outro enquanto materialidade cultural, para

¹⁴⁹ Localizada na Rua Leovegildo Coelho, n. 237, Centro histórico de Manaus, a Igreja dos Remédios possui a imagem de Nossa Senhora do Líbano e costuma receber os imigrantes árabes católicos devotos. Eis o trecho de Luiz Bacellar: "O que é mais interessante no ritual maronita, é a missa rezada em turco" (Cf. BACELLAR, 2005), tal como o relato de BENCHIMOL, 1999).

Cristofi (2016), é, antes de tudo, um “parlante do eu”, concebido como algo que necessita de enfrentamento e afirmação das identidades vivenciadas, tensionadas e duramente ressignificadas pelo caminhar e pelas dificuldades da vida do imigrante. Estas, agora, estão fincadas nas formas arquitetônicas, nos gradis em arabesco mouriscados e em todas as possibilidades de coisas e riquezas desse oriente enobrecedor, que ultrapassa qualquer abordagem exclusivista de ornamentação ou possibilidade de entendimento como um simples repertório estético – claramente um esforço de representação de uma etnicidade imigrada.

Em relação à culinária, todos foram unânimes em dizer que se adaptaram bem à comida do Brasil, mas que as esposas brasileiras aprenderam a fazer a comida árabe.

Fayez alegou que, apesar de a esposa brasileira saber cozinhar as iguarias árabes, ele gostava muito da comida brasileira. “O feijão [...]”, disse ele sorrindo, “[...] agora ficou na minha sangue”, revelando, de forma marota, sorridente e amistosa que, se chegasse à sua casa após um dia de trabalho e não tivesse o feijão para comer, era motivo de briga. Mas endossou, apontando para Muna, que a esposa brasileira fazia uma comida árabe igual à dela, ou seja, fica tão boa quanto a de uma árabe.

Abdel relatou que a situação da alimentação, para ele, é bem tranquila. Isso porque a cozinha brasileira é tão rica quanto a árabe, e que, em sua opinião, a comida brasileira é muito gostosa, inclusive o tucumã, item que não pode faltar em seu café da manhã regional, preparado com tapioca.

O tucumã também apareceu como uma das preferências de Muhammad, que disse gostar também de feijão, além do baião de dois com jaraqui e pamonha. Para Mamoun, o peixe regional e o churrasco brasileiro são campeões de sua preferência.

Todavia, essas situações não os impediram de seguir enquanto comunidade, mantendo a culinária árabe, tal como os doces, o falafel, tudo que podem trazer de suas viagens, inclusive as especiarias, como o cardamomo, o azeite, azeitonas, temperos em geral, e frutas, como romã e damasco. Tudo o que é possível, trazem.

Em oportuna ocasião, foi possível participar de um momento em que havia chegado coalhada seca vinda de Bani Na'im em barras, e eles estavam “fazendo

de forma artesanal, como fazem lá na terra” o prato com Carneiro, que chamam de “*Makluba*”, em português conhecido como “Virada”, diz Mamoun (ver imagens 46 e 47).

Imagem 46 – O preparo do prato *Makluba* de modo artesanal



Fonte: Elaborada pela pesquisadora (27 out. 2019)

Imagem 47 – O prato *Makluba*: carneiro à base de coalhada e arroz



Fonte: Elaborada pela pesquisadora (27 out. 2019)

Lody (2009) reforça a ideia de que o comer, além de ser um ato biológico, é, antes de tudo, um ato simbólico, pois traz memória, ancestralidade, referências a respeito da natureza, do humano civilizador, da família, da sociedade e da cultura. Por isso, é possível traçar uma forte relação com o que se come e os sentimentos representados na linha temporal de cada indivíduo, que ritualiza os momentos, desde a escolha dos ingredientes, seus processos culinários, até as maneiras de servir e de comer, já que os sabores da culinária trazem memórias e criam outras. Essa situação ocasiona a chamada “cozinha multicultural”, traduzindo e identificando os povos, as culturas e os hábitos

alimentares, que convivem sendo enriquecidos e adaptados com outros produtos genuínos da culinária brasileira.

Na ocasião da degustação da *makluba*¹⁵⁰, Mamoun também conversou com Eduardo Monteiro de Paula¹⁵¹ sobre o time de futebol palestino¹⁵², formado somente com os rapazes da comunidade, combinando uma possível oportunidade de fazer uma matéria a respeito (**ver imagens 48 e 49**).

Imagem 48 – Dudu com Mamoun comendo *Makluba*



Fonte: Elaborada pela pesquisadora (27 out. 2019)

Imagem 49 – O leite da coalhada é servido morno como acompanhamento do prato



Fonte: Elaborada pela pesquisadora (27 out. 2019)

¹⁵⁰ Prato feito com carne de carneiro refogada no leite da coalhada, servido somente com arroz e leite morno para beber.

¹⁵¹ **Eduardo** José Cavalcanti **Monteiro de Paula**, conhecido por todos como Dudu, é jornalista esportivo formado em Comunicação Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), com especialização em radiojornalismo esportivo pela Universidade do Tennessee-Martine (UTM), nos Estados Unidos. Dudu foi, por 43 anos, correspondente esportivo da Rede Amazônica de Televisão, filiada da Rede Globo na região Norte.

¹⁵² Hamida Yacub informou que a comunidade possui o time de futebol feminino formado por amazonenses.

Comer carneiro com a coalhada vinda da terra para a Amazônia é como o amazonense lá comer farinha no deserto. É um regalo! Uma iguaria com um pouco de história, cultura e tradição. (MAMOUN IMWAS, 27 out. 2019, informação verbal).

Todavia, há que se atentar ao que afirma Leitão (2014) quanto à “representação industrial” da cultura, que finda ameaçando a diversidade, contribuindo para a manutenção de desequilíbrios, inclusive de acesso à comunicação, à informação e à educação entre os povos e países. Isso explica a contribuição de modo efetivo da hegemonia da indústria cultural na ampliação da alienação dos indivíduos, bem como no que diz respeito ao consumo de produtos culturais de baixa qualidade, produzindo o esvaziamento cultural das nacionalidades, “desterritorializando” as culturas, tal como acontece com as redes de *fast-food*, posto que

o ato de comer é um ato global! Come-se com o corpo inteiro. Inicialmente come-se com os olhos, depois come-se com o olfato, come-se com o tato, come-se finalmente com a boca, com o prazer, de um sentido tão aguçado que já é um sentimento. Contudo, ainda come-se simbolicamente, comendo-se a cultura, comendo-se a história, a civilização e, de uma certa maneira, comem-se também o homem, uma metáfora antropofágica, pois comem-se os valores e os significados plenos do que é oferecido em alimento e, diria ainda, come-se a si próprio, como em um contato quase litúrgico e profundo da intimidade do eu individual com o seu coletivo, a própria cultura. (LODY, 2009, p. 16).

Estudando a obra de Gilberto Freyre, Lody (2009) discorre que a cozinha é onde reina a intimidade da casa, das relações e das hierarquias estabelecidas, principalmente de quem a faz pulsar, dando cor e sabor em receitas, auferindo valor e importância, inclusive, aos cheiros. Isso é possível notar nos restaurantes populares, pois o ato de comer traça múltiplos caminhos de interpretar, conhecer, documentar e interagir com o outro, cabendo, inclusive, em parentesco além do sangue, enquanto alma coletiva do povo.

Isso ocorre porque uma população aufere valor ao seu alimento, fortalecendo seus sentimentos telúricos¹⁵³, ampliando paulatinamente o uso de diferentes materiais, louças e consumos e celebrando adesões e combinações de temperos e frutas, que formam padrões de comer e representar ao apontar a

¹⁵³ “1. Da Terra; referente ao planeta Terra ou ao seu solo; teluriano (abalos telúricos); 2. Diz-se da linha corpórea (raia espectral) que se observa nos astros, a partir do ponto de vista da Terra” (TELÚRICO, c2019, s.p.). O significado 1 corrobora a explicação de o sabor reforçar laços com a cidade natal.

formação valorativa e etnocultural do prato. Isso, somado às memórias individuais, às fortes relações que demarcam o paladar, como o sabor, revela muito sobre as emoções domésticas no ritual do que se come, onde e quando, se em casa ou na rua. Aqui também as memórias estéticas serão aguçadas, revelando o entorno social e simbólico que nutre culturalmente o humano (LODY, 2009).

Benchimol (1999) enfatiza que há uma historicidade de representação social da cultura orientalista na culinária da cidade de Manaus impregnada de sabores e delícias da cozinha árabe, preparados pelas avós e pelas mães no cotidiano e nos dias de festa, tais como: quibe (frito, assado e cru), tahine, tabule, cafta, esfiha, fatuche, pita, homos, lubi, musoaca, beringelas recheadas, charutos, costelas de carneiro, arak, coalhada síria, beleua e haleva. Muitos desses pratos e menus foram assimilados pela população local, contribuindo para enriquecer o apetite e a gulodice dos *gourmets* e *gourmands* amazônicos, mas que surgem como elemento de união na família árabe, transmitindo às novas gerações alto senso de comunidade e identidade cultural.

Quanto à questão da apropriação cultural, retoma-se Karam (2009), que discorre sobre os sírios e os libaneses no Brasil e questiona o modo convencional de se pensar essa situação, destacando que estudos recentes apresentam os apropriadores como donos primários do poder, mas que o modo de agir dos apropriados revela que gozam de um poder social significativo, e isso faz com que o grupo dotado de tal poder, ao ter sua cultura apropriada, consiga retomar essa apropriação cultural de modo a se beneficiar ainda mais.

O autor aponta que foi exatamente isso que aconteceu com as formas de culinária, música e dança do Oriente Médio, quando apropriadas pelo mercado nacional brasileiro no final do século XX, com a “cultura médio-oriental”, sendo reproduzida nos circuitos nacionais, desde a rede Habib’s, de preço popular, com mais de 150 franquias no país, até a dança do ventre em escolas de dança, a partir da novela em horário nobre “O Clone”. Em vista disso, salienta que os étnicos, principalmente os descendentes, ao notarem a popularização das “coisas do árabe”, perceberam a integração criativa no Brasil, não vendo isso como uma degradação ou um obstáculo, mas buscaram obter o máximo de reconhecimento em mercado de consumo diversificado, retomando a apropriação da cultura árabe (KARAM, 2009).

Em Manaus, fora da cadeia de *fast food* Habib's, Muna e Hamida indicaram dois restaurantes que pertencem a membros da comunidade. Para quem pretende apreciar a legítima culinária árabe, é possível ir ao “Alladin Lanches – restaurante do Oriente”, situado na zona Centro-Sul de Manaus, cujo cardápio é avaliado com um preço médio.

A dona do restaurante Alladin pertence à comunidade palestina e, no teto, é possível admirar um crescente islâmico como um requadro, um “desnível” realizado para criar um efeito a partir de luzes. Esse elemento marcante possui um efeito de luminária com o Crescente Islâmico¹⁵⁴ e formaliza a fantasia orientalista, reforçada a partir de outros elementos em destaque, cujo símbolo remete ao nome do lanche, mas também concebe o mundo dos sonhos do Oriente imaginário (**ver imagens 50 e 51**).

Imagem 50 – O Crescente Islâmico como adorno do teto



Fonte: Elaborada pela pesquisadora (10 dez. 2019)

¹⁵⁴ O Crescente e a estrela eram um símbolo comum na Ásia Central, no Mediterrâneo Oriental e na Pérsia, antes mesmo do surgimento do Islã, inclusive como símbolo de populações túrquicas, mongóis e de algumas tribos nômades, árabes pré-islâmicas, que se deslocavam à noite. Seu uso foi difundido e popularizado como símbolo associado diretamente ao credo muçulmano em consequência das reformas otomanas do período Tanzimat (1839-76), que o adotou, entre outras reorganizações do Império, como símbolo maior de representação do Estado Imperial Turco-Otomano e seus domínios. Segundo as ordenações otomanas de 1844, sua colocação no alto das mesquitas e dos prédios de administração passaria a ser obrigatória (CRISTOFI, 2016).

Imagem 51 – A Lâmpada de Aladin como adorno do balcão

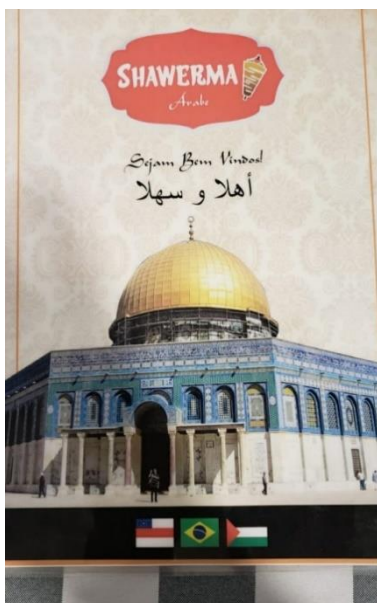


Fonte: Elaborada pela pesquisadora (10 dez. 2019)

O outro restaurante, cujo dono pertence à comunidade palestina, recomendado por Muna, Hamida e Haya para saborear a culinária árabe raiz, chama-se “Shawerma Árabe – restaurante do Oriente Médio”, também situado na zona Centro-Sul de Manaus, com cardápio avaliado em preço médio. Neste, além do cardápio diferenciado, de adornos que remetem ao Oriente, foi possível assistir, na noite em que estive no local, a apresentações de dança do ventre com a professora Adriana Amazonas e uma de suas alunas.

Ao final das apresentações, obtive a informação de que contratam as bailarinas todos os meses para uma apresentação de aproximadamente uma hora aos clientes que estiverem no restaurante. Este também dispõe do serviço de narguilé no cardápio, para quem aprecia (**ver imagens 52 e 53**).

Imagem 52 – O cardápio do restaurante



Fonte: Arquivo de Akira Wharelsen

Imagem 53 – Narguilé para quem aprecia



Fonte: Arquivo de Amjad Manasra

Além desses restaurantes, também há outros na cidade de Manaus, tais como Delícias Árabes, o Sarah Cozinha Árabe, o Najua Restaurante, o Labib's Shawarmaria, Beirute Restaurante e Restaurante Sabores do Líbano, todos com cardápio específico da culinária árabe.

Em cada história, em cada espaço possível visitado, sejam as casas, sejam os escritórios das lojas, na ornamentação e na disposição dos objetos,

nada do que ali está é à toa, sempre há os detalhes em madeira marchetada, vitrais coloridos em motivos geométricos, metal trabalhado ou tecidos em pintura com as inscrições do Alcorão, objetos que chamam atenção do todo e são ricos em possibilitar as viagens através do imaginário.

Assim, é possível dizer que não importa onde se esteja, nas residências ou nos escritórios das lojas, sempre há no mobiliário alguma reprodução que remete quem entra ao viver orientalista. E essa sensação é feita das mais variadas formas: a partir dos arcos orientalizantes nas portas, que também podem estar com adesivos ou possuir modelagens em arabescos; em lanternas marroquinas (alfaias), como um lustre ou enfeite na decoração; os narguilés; as estátuas de bronze; os incensários no formato de lamparinas orientais, como a do gênio da lâmpada, e os camelos.

Todavia, também podem ocorrer através de reproduções de um oriente “não islâmico”, como a presença de olhos gregos, papiros, imagens egípcias ou indianas, estátuas de budas da fortuna, que metaforicamente podem ser uma associação à própria vida e à ascensão econômica do proprietário por meio do comércio. E nesse emaranhado de objetos, cria-se um *mix* complexo de arranjo sensorial em elementos com muitas artes aplicadas, envoltas numa atmosfera que permite aludir e estabelecer um diálogo permanente com quem chega.

Em Manaus, para além das fronteiras geográficas, culturais e políticas, as redes familiares operam em espaços sociais diferentes e permitem tanto a mobilidade socioeconômica quanto a construção da comunidade. Esse processo deve ser visto como epistêmico em relação aos processos reais, bem como aos legais.

A práxis dos irmãos nas duas famílias (Yacub e Tarayra) revela o sentido dos conflitos que se estabelecem no viver urbano, mas também permitiu, a cada um deles, a realização do processo de acumulação. Esse ponto nodal delimitou de maneira concreta o espaço-tempo, permitindo, de modo preciso, que estabelecessem a luta e conquistassem o “direito à cidade de Lefebvre”, por meio da criação da Zona Franca de Manaus.

5.1 A ARTE DA NEGOCIAÇÃO: A PALESTINA É ONDE O MIGRANTE ESTIVER

É possível dizer que somos todos migrantes em potencial e/ou resultado de uma decisão como essa, de migrar. Se hoje estou na condição de amazônida, resultado de um desejo de melhoria nascido nos avós, tanto maternos quanto paternos. Eles são migrantes nordestinos que fincaram raízes no interior do Estado do Amazonas, onde meu pai e minha mãe nasceram. De lá, resolveram vir para a capital em busca de melhorias de vida, onde se conheceram.

É possível dizer também, que quando buscamos sentir o lugar onde estamos, em silêncio ou no burburinho de um novo trilhar, é necessário que tudo ali seja refeito ou trabalhado para que a mudança que se quer implantar ou implementar apareça, imperativa, injetando no viver as qualidades da cultura, que se acredita possível nessa metalinguagem histórica de uma cena urbana permeada por seus próprios sinais e signos.

Eles iniciam a adequação da simbologia trazida de longe no momento em que passam ao respirar local, numa frenética combinação com os caminhos da lembrança. Assim, a memória tem uma dimensão social que perpassa crenças e ideologia, resguardando, pelo menos em parte, o passado em ações que se desdobram no presente.

Nesse caso, aqui percebo a memória tátil, orgânica, de Henri Bergson (1999), agindo na forma de contemplação, a partir da suprema felicidade do outro. Mesmo sem perceber, esta evoca a própria história política da Palestina, por meio da indumentária, da música e da dança, associando-a aos sentidos, assumindo a forma de um estado misto, de certo modo “impuro¹⁵⁵”. No entanto, trabalha a percepção das sensações aglomeradas no colorido da percepção do movimento contínuo e racional, de sua origem na localidade nova, sem jamais

¹⁵⁵ Aqui o associacionismo institui-se entre o estável e o instável com a percepção destituindo a lembrança-imagem; e a lembrança-imagem, a lembrança pura, e por isso a lembrança pura desaparece totalmente, e a vida passa ao elemento da sensação e da imagem. De um lado, submergiu-se na imagem a lembrança pura do estado original e de outro, aproxima-se a imagem da percepção, pondo nesta algo da própria imagem e, a partir disso, a diferença vista é de grau ou de intensidade, distinguindo-se os *estados fortes*, erigidos por nós *em percepções do presente*, e os *estados fracos*, que surgem, não se sabe o porquê, em representações do passado. A sensação rememorada torna-se atual ao sentirmos o peso das sensações; o progresso da lembrança consiste em sua materialização, e a lembrança se transforma à medida que se atualiza (BERGSON, 1999).

substituir a continuidade do devir, que é a própria realidade viva a partir de seu interesse, do que se vive e do que os impele à ação. Coragem de quem se permite explorar os tesouros mágicos do novo, da mudança, e deixa somente para si os segredos das inseguranças que por ventura se fizerem presentes.

Assim, relacionar essa memória orgânica de convicções e validade abrangente, que internaliza de maneira absoluta o pretendido, sistematizando de modo pedagógico o que se quer, é o que a torna histórica através de uma etnopaísagem. Esse é um dos legados da primeira geração de palestinos em Manaus; uma troca cultural que retoma o trabalho com a categoria genérica árabe, ao justificar a dança legítima e tradicional árabe, o *Dabke*¹⁵⁶, e, por meio dela, fortalecer o grito político do povo palestino no coração do Oriente Médio – situação em que o grupo de dança, através da ludicidade, alusão e da estética, contribui para potencializar estratégias políticas em prol da causa palestina na comunidade local.

Em Manaus, há um Festival Folclórico conhecido como Marquesiano¹⁵⁷, em que ocorre um campeonato de danças internacionais. Há alguns grupos que dançam o *Dabke*, dentre eles os que dançam o *Dabke* Palestino “legítimo”. Assim, é aqui que ocorre a sutil associação política por meio da música e da dança.

Muhammad me explicou: “Realmente nós criamos isso naquele colégio Santa Cruz”. O interlocutor me disse que, entre os anos de 1984-1985, houve um grupo de estudantes que perguntaram como eram as danças da terra deles.

¹⁵⁶ Também escrito *Dabka*, *Dubki*, *Dabkeh*, que no plural é *Dabkaat*; em árabe significa “sapateado”. Surgiu entre o Líbano e a Palestina e é uma dança folclórica de grupo muito comum no Oriente Médio. Trata-se de um ritmo de coreografias de grupo, pisadas de pés (ou *dabke*), aplausos e gritos. É tradicionalmente dançada também durante a primavera, a estação chuvosa e em casamentos na época da colheita. É uma dança de linha unissex, em que os participantes, homens e mulheres, estão em linha e executam os passos que o líder (*Al-Lawaah*) do grupo faz. É uma mistura de passos, sapateados e saltos, sendo as dançarinas alternadamente separadas, de mãos dadas ou de ombros, por isso requer energia e força, e assume a forma de um semicírculo, geralmente entre 6 e 15 dançarinos. Em geral, é realizada nas festas de comunidades libanesas, sírias, jordanianas e palestinas (ZAIN, 2017). O *Dabke* palestino tem como principal representante em Manaus a Cia. El Fanoum e o *Dabke* libanês, a Cia. Al Karak.

¹⁵⁷ O nome do festival é atribuído em razão de o evento ocorrer na Escola Estadual de Tempo Integral Marquês de Santa Cruz, desde sua primeira edição, no ano de 1972. As apresentações artísticas e culturais contam, anualmente, com cerca de vinte grupos de dança, além dos convidados especiais. Os grupos de dança são avaliados por comissão julgadora composta por artistas e profissionais renomados no Amazonas e no Brasil. Essa comissão é levada a premiar, com troféus, os grupos concorrentes pela divisão de três categorias: regional, nacional e internacional.

Mediante o interesse dos alunos, passaram a dar vídeos para que pudessem ensaiar os movimentos, doando também roupas e objetos, inclusive as bandeiras. Por fim, esclareceu que até hoje eles dançam com o apoio da comunidade palestina.

Abdel citou, inclusive, que quando estava à frente da Associação, apoiavam todos os grupos de dança palestina, o El Fanoum, Al Fatha e o Faixa de Gaza. Relatou que o embaixador esteve presente em muitas festas nas quais eles se apresentaram, até mesmo no dia em que veio palestrar a respeito dos conflitos na Palestina, acompanhado do embaixador da Jordânia, no auditório da Faculdade Nilton Lins (**ver imagens 54 e 55**).

Imagem 54 – Embaixador da Palestina Ibrahim Alzeben e embaixador da Jordânia Dr. Malek Twal em Manaus



Fonte: Arquivo de Mamoun Imwas (18 set. 2018)

Imagem 55 – El Fanoum em apresentação ao embaixador da Palestina no Brasil, Ibrahim Alzeben, e aos convidados



Fonte: Arquivo de Mamoun Imwas (18 set. 2018)

Fayez lembrou que, durante todos esses anos, estiveram ajudando as apresentações do Grupo El Fanoum, que se emociona ao ver as bandeiras tremularem enquanto o grupo se apresenta, e diz que sua alegria é porque “lembra nossa dança, nossa terra, lembra tudo”. Nessa situação, a música e a dança atuam como um vetor poderoso de identidade e herança cultural de um povo, podendo ser compreendida através de múltiplas abordagens, tal como os estudos descritos por Zemp (2013).

Desdobramento interessante se ampara no destaque feito por Travassos (2007), segundo o qual Blacking reivindicou para a antropologia, em 1973, o estudo da estrutura e da qualidade dos afetos entendidos como fenômenos simultaneamente internos, subjetivos e externos. Estes, uma vez comunicados a outros, são capazes de exercer efeitos sobre a cognição e a ação, na busca por explorar os vínculos entre mental e corporal, biológico e cultural, hemisférios direito e esquerdo do cérebro, comunicação verbal e não verbal, habilidades inatas e adquiridas.

Isso pode ser entendido através do estudo da dança, conforme apontado por Salgueiro (2012), quando afirma que além de ser uma prática cultural que reflete seu ambiente social e político, a dança é uma linguagem de sobrevivência, resultado bem-sucedido de uma adaptação longa e dolorosa.

Logo, é oportuna a vontade de ver e prestigiar o universo folclórico contido na apresentação da dança internacional, uma vez que não se pode isolar a forma do sentido e o sentido da capacidade agentiva. O significado e o efeito de imagens e artefatos agem de acordo com o contexto em que se inserem. E é exatamente nisso que consiste a “eficácia da arte” de se constituir essa capacidade agentiva da forma, das imagens e dos objetos, que não necessita ser bela, mas deve agir sobre o mundo ao seu modo e surtir seus efeitos (LAGROU, 2009).

Conforme apontado por Montardo (2009), apesar de o foco em questão ser a dança, é inegável que a música e o corpo surgem como elemento principal para o entendimento cultural e, a partir dele, o contexto político. Isso porque a dança só pode ser entendida propriamente nos contextos de uso e dos mundos conceituais de seus praticantes (BLACKING, 2013), pois o corpo é o veículo

próprio e incontornável dessa forma de expressão (XAVIER, 2006), a qual garante sensações que são vias de acesso ao inconsciente.

Isso é precisamente algo que se cria na relação individual com o mundo. Para além da percepção e do sentimento, quando uma sensação se produz no mapa dos sentidos, torna-se um signo que necessita ser decifrado (MARQUES, 2011). Desse modo, a sensação é como a relatada por Montardo (2009), de abrir, revelar, o que remete à noção do que já existe, mas que está sendo aberto, revelado, naquele exato momento para determinada pessoa. Como bem disse Geertz (1997), cabe buscar a raiz das formas no que o autor chamou de “história social da imaginação”, ou seja, a construção e a desconstrução dos sistemas simbólicos, na medida em que indivíduos, ou grupos de indivíduos buscam fazer sentido quanto à profusão de coisas que lhes acontece.

Para Muna, a projeção através da cultura (**ver imagem 56**) é para lembrar as raízes e não esquecer a luta. Ao que Favez completou dizendo que aquele que se apresentar melhor, ganha a taça de campeão.

Imagem 56 – El Fanoum em apresentação no Teatro Amazonas no XI Festival *Belly Dance Jungle* de 2018



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (15 jun. 2018)

Na atualidade, Mamoun disse apoiar os grupos El Fanoum, o Faixa de Gaza, o Sabra e o Chatila, que sempre ganham os campeonatos de que participam, em primeiro ou segundo lugar. Além das vestimentas, ele disse doar aos grupos um auxílio e as sugestões para seguirem conquistando o primeiro lugar com a dança internacional tradicional.

Mamoun ainda revelou ser para ele algo significativo o tremular das bandeiras, já que, indiretamente, é uma forma de lembrar a Questão da Palestina e toda a luta do povo palestino por sua liberdade a partir dos sentidos, qualquer que seja o lugar em que se está.

Interessante impulsionar esse objetivo silencioso por meio da alegria da dança, que ao mesmo tempo revela o fausto desse novo trilhar a partir da mudança realizada. Retomar à Questão da Palestina por meio da arte, ainda que seja na forma de uma intenção, necessária e imperativa, considero como uma visão de mundo representativa, demonstrando força e poder local, por meio do auxílio à causa, o que revela também o aprendizado a partir de tudo o que foi realizado pela geração anterior.

Nesse caso, tão importante quanto o que ficou para trás ou o que se tem pela frente na busca por dignidade ao povo palestino é esse contribuir e formalizar o Estado-Nação em diáspora política, transformando-o numa realidade em bandeiras espalhadas pelos lugares onde vivem num processo metamórfico, híbrido e adaptativo, sem arrefecer os desejos e afastando-se de paradigmas preexistentes, rearticulando-se culturalmente por meio dos sonhos destilados em gostos difusos dessa Palestina diaspórica que renova o pensar.

Em vista disso, Mamoun divide a comunidade palestina em 3 etapas. De acordo com ele, a primeira é a de Ali e dos que vieram inicialmente e casaram-se com brasileiras. Em sua opinião, isso fez com que os filhos não conseguissem seguir totalmente a cultura – o que ele avalia, em parte, pela perda da língua, já que alguns não são fluentes. Em sua opinião, quem nasce no Brasil é 80% brasileiro e 20% palestino, diferente de quem nasce lá, que em seu entender é 50% brasileiro e 50% palestino.

No entanto, ainda que haja o esforço em enviar os que nascem aqui para passar um tempo por lá, para que se familiarizem com a questão política e fiquem de frente com a realidade do conflito entre Palestina e Israel, percebendo que “Israel quer tomar de conta”, para Mamoun, os filhos estão lá para marcar presença física, territorial. Mas isso ele lamentou, dizendo que também percebe, infelizmente, que não é o mesmo tipo de sentimento nutrido por quem nasce lá.

A outra etapa, a que ele chama de segunda geração, são os que se casaram na Palestina, trazendo suas mulheres de lá para ensinar os costumes daqui, retornando quando as meninas atingiam a idade de 7 anos, e eles

decidiam que era o momento de enviar as mulheres de volta com as filhas, para aprenderem a língua e o que fosse preciso da cultura.

No entanto, quando isso acontecia, eles ficavam trabalhando aqui e findavam casando-se com brasileiras, ou era o contrário: casavam-se aqui e, quando iam para lá de férias, casavam-se lá. Esse comportamento, em sua opinião, fez com que tivessem família nos dois lugares. Assim, não conseguiam criar direito nem os de lá, nem os daqui, e as famílias passavam a se odiar.

A terceira etapa, segundo ele, é a que vem lutando com Muna para pôr em prática. Exemplifica falando que pensa ser possível casar com quem quiser, seja brasileira, seja palestina, mas que a comunidade aqui necessita contar com uma estrutura religiosa, cultural e linguística, capaz de dar o apoio no aprendizado desde a língua aqui em Manaus, como uma escola bilíngue, cujo árabe possa ser ensinado com fluência, trazendo os professores de lá para garantir facilidades no aprendizado, bem como o ensino religioso dentro da Mesquita, de modo que mantenham a cultura viva e não precisem mandar a mulher e os filhos para lá. Sua intenção de luta e trabalho dentro da comunidade junto a Muna, é para conseguirem realizar isso em Manaus.

Nesse sentido, o desejo de Mamoun é que a cultura seja forte e que esteja totalmente disponível para quem quiser aprender, tanto a educação quanto a religião, ou qualquer que seja a nuance cultural, tem que estar integralmente disponível em Manaus, para além da comunidade. Frente a isso, Muna completou dizendo que, por isso eles querem a Escola de Interação, e que estão buscando palestrantes, professores universitários que possam ajudar a construir a história da Palestina, essa que, segundo eles, não está disponível nos livros e, por isso mesmo, se não vão até lá, os nascidos no Brasil não têm a chance de saber de verdade.

Esclarecem que querem investir no estudo para dar uma oportunidade a mais à próxima geração, mas reconhecem que tiveram tudo mais fácil, porque nasceram com uma boa estrutura proporcionada pela primeira geração. Muna partilhou a informação de que seus pais vieram muito jovens e não tiveram oportunidade de estudo, mas proporcionaram isso para ela e seus irmãos. E, em sua opinião, as lideranças iniciais, mesmo não tendo a escola, nem a Mesquita, na verdade não possuíam nada. Foram capazes de construir tudo com muito trabalho e sacrifício e seguraram junto deles a parcela brasileira da comunidade.

Mamoun corrobora dizendo que os filhos nascidos aqui, incluindo os seus, são privilegiados, como eles também, por terem duas culturas. Por isso bastam dois meses na Palestina para sentir saudade do Brasil e, quando está aqui, sente saudade de lá, “por isso a gente fica pra lá e pra cá”, completou.

De igual forma Muhammad manifestou a satisfação ao dizer que sente orgulho de ser palestino-brasileiro e de ter feito parte do início da comunidade, oportunizando aos parentes as melhorias de trabalho e de vida, ao mesmo tempo em que a comunidade se formava. Para ele, é importante o recepcionar dentro da comunidade, pois não há motivos para se fazerem distinções entre palestinos, jordanianos, sírios, brasileiros ou qualquer outra nacionalidade. Ressaltou novamente a oportunidade que tiveram com a Zona Franca, mas que agora, com esses novos tempos, já está enfraquecida. Todavia, opinou ser algo bom o fato das indústrias já mandarem os seus produtos fabricados em Manaus para todo o Brasil, mas lamentou o fluxo de turismo ter diminuído.

Fayez avaliou que a única perspectiva de futuro para a comunidade é o trabalho, e só o que importa é o trabalho. O seu desejo é o bem em dignidade e melhorias de vida, advindo por meio dele, aos filhos e aos amigos:

Trabalha honesto, fica honesto, entendeu? Faz tudo bom e pra Deus, que religião que ele quer ou muçulmano ou protestante ou catolique, entendeu? Tanto faz, mas quem vale pra Deus é a bom. A religião pra Deus, o resto pra gente, entendeu? O que vale é o bom. Quem faz bom, ele acha o bom na final na vida. Quem faz mal, ele vai achar mal no resto da vida. Então meu pedido pra ficar todos filhos, as filhas, os amigos, é pra continua trabalha, batalha honesto mesmo. (FAYEZ TARAIREH, 22 jun. 2019, informação verbal).

O desejo de Abdel é que a comunidade consiga novamente ter a união vivenciada por eles nos anos 1990:

Eu espero que a gente consegue se unir novamente. E conseguir realmente abrir uma escola para nossos filhos, pra conseguir participar e termos representação tanto na Câmara dos Deputados ou na Câmara dos Vereadores. Que nós possamos ter realmente condição de eleger um vereador pelo menos. A colônia tem condições e nós temos muito a fazer. É... Tem que realmente trabalhar junto, e não só a comunidade palestina, tem que ser a comunidade árabe em geral. Espero que eles (aponta para Muna) consegue ter uma relação boa com todo mundo. (ABDEL TARAIREH, 22 jun. 2019, informação verbal).

Na ocasião da visita à casa de Ali, enquanto Maria (sua esposa) servia doces árabes às visitas (**ver Imagem 57**), perguntei-lhe o que aspirava ao futuro

da comunidade, ao que ele prontamente respondeu intencionar que a comunidade seguisse no caminho do trabalho honesto:

Eu acredito que esse pessoal palestino continue as atividades de trabalho de honestidade e continuando nessa vida, criando nova vida, filhos, netos, e fica bem mesmo, se eles podiam avançar mais pra frente. Só isso. Obrigado. (ALI YACUB, 25 ago. 2019, informação verbal).

Muhammad expôs que espera que sua comunidade siga tendo sucesso nos caminhos que decidir trilhar.

Antes de finalizar nossa conversa, perguntei a respeito da questão do sangue, que cheguei a ouvir na fala de Issa. Então, Muhammad fez uma pausa e respondeu que não pensava a respeito dessa situação, preferia usar o termo regional 'parente'. Mas, ao final de nossa conversa, retomou no discurso a questão sanguínea para deixar a mensagem à comunidade. Em seguida, me preparou um café com cardamomo e me serviu numa “legítima xícara árabe”, disse ele (**ver imagem 58**).

Imagem 57 – Doces árabes servidos às visitas por Maria, esposa de Ali Yacub



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (25 ago. 2019)

Imagem 58 – O café com cardamomo, servido por Muhammad, numa xícara árabe legítima



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (13 jan. 2020)

Desejo sempre pra comunidade e pro meio, certo? O sucesso! Servir o nosso povo lá na Palestina quanto também o nosso povo aqui no Brasil, certo? Minha família, espero que sempre tenha o meu ensinamento. E tanto que eu errei eu também me consertei de novo, certo? E espero que eles também continuam no caminho certo. No caminho de honestidade, certo? Ah! Não esquecer que eles também têm o sangue palestino, como você mesma veio me dizer, me perguntar. Bem-vindo! Bem-vindo! (MUHAMMAD TARAYRA, 13 jan. 2020, informação verbal).

As histórias vivenciadas, ouvidas em conversa boa, mesmo quando permeadas pelas dificuldades, foram geradas com sorriso aberto, esboçando o quanto foram suavizadas pelo tempo e pelo vencer. O fascínio pelas histórias e a fruição dos momentos fizeram com que minhas impressões encolhessem os questionamentos que posteriormente vieram à mente. A lembrança que tenho é a de vê-los sorrindo junto, embalada com a alegria dos viveres!

Desafio constante desse entendimento, que não se esgota ao término deste, foram as categorias ressignificadas, uma vez que, na atualidade, o étnico que circula no mundo “globalizado” é um migrante que não possui fronteiras territoriais, sendo classificado pela teoria migratória atual de transmigrante, pois oportunamente e cada vez mais ele estreita a malha de sua rede familiar e de negócios, tendo certa conexão global. Para além de uma organização bilocal, os imigrantes palestinos e seus negócios interagem em Manaus e em qualquer lugar do mundo, presencial ou virtualmente, visto que o comércio segue sendo impessoal; pode-se comprar e vender de qualquer um, para além do território palestino.

Assim, tem-se que a organização interna é de auxílio mútuo por meio da causa política e baseia-se no parentesco como linhagem, seja de consanguinidade ou afinidade, mesmo não institucionalizada. Porém, é o sucesso atribuído à permanência da comunidade em Manaus que consolidou a troca recíproca e redistributiva nas relações internas familiares e com a Federação Palestina em termos de *status* para a Sociedade Árabe Palestina do Amazonas, que findou conferindo reconhecimento aos responsáveis pelo árduo e oportuno início da comunidade em Manaus.

A segunda geração segue seus arranjos, buscando atribuir à terceira geração uma posição de poder e liderança que permitam legitimidade política além da econômica, como ocorreu com as famílias libanesas no oeste paulista¹⁵⁸.

Ainda que seja muito cedo para dizer se eles prenunciam uma nova tendência na organização da vida familiar, suas mensagens com a preocupação em sempre exaltar o valor ao trabalho, à correta honradez da honestidade e à participação comum, sugerem uma crítica velada aos caminhos tortuosos advindos da política por alguns de seus membros, mas não tira dessa participação a importância de estar inserido no processo macro, nacional.

Posto que os jovens pareçam enfatizar mais a intimidade de sentir e de ser que o trabalho de *per si*, pois mesmo tendo um Movimento da Juventude na luta à causa “palestina”, ainda há uma preocupação de Muna e Mamoun no engajamento, nas reuniões cotidianas ou nos eventos sociais em prol da Palestina, o que pode ser explicado pelo fato de serem brasileiros e isso lhes garantir acesso a direitos decorrentes da cidadania brasileira.

Nos momentos em que foi possível estar presente nas festividades da comunidade palestina, ficou evidente que sempre estão juntos em decisões importantes e que há um alto senso de identidade cultural. Este foi repassado através das experiências de vida e dos valores existentes da primeira geração, o que denota que seus relacionamentos sociais externos, inclusive dentro das famílias, sugerem a rede muito bem organizada do grupo, já que alguns

¹⁵⁸ Cf. Truzzi (2019).

indivíduos (não todos da comunidade) possuem relações sociais uns com os outros, e as unidades familiares variam sua conexidade¹⁵⁹.

Todavia, ainda que ocorra em certos momentos uma malha estreita, em que haja muitas possibilidades de relação entre as famílias pesquisadas, nas reuniões, eles tendem a buscar um consenso em relação às suas normas, e alguns terminam exercendo uma pressão informal sobre os demais. Desse modo, o bom convívio pode ficar estremecido, o que de imediato vai requerer o esforço no apaziguar através do julgo das lideranças no chamado “Tribunal dos Costumes” esclarecido anteriormente.

Isso revela que, mesmo num contexto de identificação de um “nós” diante dos “outros”, há diferenças e divergências internamente, quanto às posições assumidas perante a comunidade ou em relação à sociedade brasileira.

Mas como na vida só fica em nossa memória o que é necessário, sejam pessoas, sejam acontecimentos, sejam objetos, o bom convívio, mesmo depois de meu distanciar para a execução das análises do trabalho de campo, segue vívido na lembrança, num gesto, na fala, numa força em negociação e no interesse comum a este trabalho, que muitas vezes pode evidenciar algum desdobramento quanto ao auxílio estratégico em manter ou não o partilhar de seus critérios de identificação por meio das atuais lideranças.

No entanto, é inegável que os nascidos na comunidade contaram com um horizonte de possibilidades ampliado. Em vista disso, os desafios e os desdobramentos atuais percebidos são de que há um esforço em se manterem os escritórios da formação profissional simultâneos à loja e ao comércio provedor de suas prosperidades.

Esse estar entre a loja e o escritório faz com que a comunidade se veja como ativa e participe da vida manauara, remarcando trajetórias bem-sucedidas de muitos, embora não seja para todos. Isso ocasionou um alinhamento fora da comunidade, pois a situação econômica se apresentou acompanhada de forte mobilidade social ascendente, em decorrência de investimento educacional, resultando em doutores formados no Brasil, que emergem como líderes elegíveis

¹⁵⁹ Conexidade é entendida por Both (1976) como a extensão na qual as pessoas conhecidas das famílias se conhecem e se encontram umas com as outras, independentemente das famílias.

para uma atrativa carreira política, fato que também os impulsionou e os aproximou das elites locais.

Outro ponto interessante é a questão religiosa, tão importante em termos de marcação identitária. Tal como ocorreu com os sírio-libaneses no oeste paulista (TRUZZI, 2019), em Manaus, também houve o processo de adoção ao catolicismo para suprir os ritos maronitas da comunidade libanesa na Igreja de Nossa Senhora dos Remédios. No entanto, aos muçulmanos palestinos, a construção da Mesquita próxima às lojas garantiu não só uma frequência maior por parte da comunidade, mas também um possível aumento em números de praticantes do Islã, já que é a única em toda a região Norte.

Quanto ao estar aqui e o estar lá, através do apoio da rede familiar e dos conterrâneos, estes seguem promovendo a cidade de Manaus como um bom lugar para morar, com relevante acolhimento e papel estratégico, seja em relação aos incentivos, seja por seu papel estratégico de entreposto comercial, mesmo com a questão pandêmica. A Amazônia, que proporcionou uma trajetória econômica de sucesso em outros tempos, mantém a tradicional comercialização dos produtos, principalmente os importados, que agora surge combinada com outras atividades econômicas, principalmente com as profissões liberais.

Em relação às viagens para férias em família na Palestina, estas seguem acontecendo. E pude acompanhar o desenrolar de parte do planejamento da viagem que Issa programou com todos os filhos para Bani Na'im¹⁶⁰ em 2016. Num determinado momento, recebeu a visita de Umaia Farid, filha de Farid Ismail, com o recado de seu pai a respeito da cidade palestina: "as fronteiras haviam sido fechadas e lá estava sendo uma espécie de quartel general de guerra de Israel". Ela seguiu informando que a notícia que tinha era de que de lá não saía nem entrava ninguém, e que não estavam permitindo o transitar nas ruas, estavam todos trancados dentro de suas casas, pois uma menina havia sido assassinada.

Num contexto de conflito, ao ouvir a informação, Issa entendeu que, com o toque de recolher, iriam ter que esperar, e perguntou se estavam revistando as casas, ao que ela respondeu que sim, porque estavam procurando alguém,

¹⁶⁰ Acompanhando as fotos da linha do tempo de Hamida Yacub, vi que o senhor Issa chegou a realizar a viagem com todos os filhos no mesmo ano, 2016.

que fugiu para Bani Na'im, motivo que fez com que, somente naquele dia, houvessem assassinado três pessoas, finalizou.

Diante da incerteza, Issa reiterou que não iriam, e que era mais prudente aguardar, quem sabe no outro ano estivesse tudo mais calmo. Nesse momento, Hamida apareceu e perguntou a respeito do que estava acontecendo, ao que Issa respondeu que a viagem havia sido cancelada. Em seguida, elas saíram para outro cômodo da casa e ele tentou me explicar a situação, momento em que a secretária disse: “Olha, o celular tocou faz horas. Eu estava no banheiro e não escutei...” Ele respondeu: “Será? Ele está no portão? Vê! Manda ele entrar”. Então passa a me dizer:

Estou com passagem marcada pra ir com eles, primeiro a gente tá indo pela Turkish Airline, pra onde? Pra Istambul, onde aconteceu o atentado essa semana no aeroporto. Nossa passagem até Istambul, tá tudo ok, agora de Istambul para Tel Aviv, tá? Não tem data pra sair. E eu tenho todos os meus netos, alunos, só tem 20 dias, 22 dias de férias. Queria aproveitar isso, nem isso eu não vou aproveitar. Então pra que eu vá viajar com eles? Deixa acalmar. Daqui a 1 mês, daqui a 20 dias eu pego meus filhos e minhas filhas e vou com eles. Os estudantes que ficam até outra... Mando eles para Miami. Como que chama aquele lugar que teve um atentado?

LUIZA: Nova Iorque?

ISSA: Não, paizinho!

LUIZA: O atentado na boate?

ISSA: Na boate Disneylândia. Mando eles pra Disneylândia!

LUIZA: Pra Disney, foi, foi na Disney.

ISSA: Eles vão se fazer na Disneylândia de que aqui, é o nosso sentido. Deixa eu só receber um filho meu, porque a Hamida e a mãe dela, elas não gostam muito dele, chamam ele bastardo... Mas filho é filho, ele é meu sangue. (ISSA YACUB; LUIZA GUGLIELMINI, 1 jul. 2016, informação verbal).

Nesse momento ele se retira para atender o filho. Quando retorna passou a falar do nacionalismo que, em seu entender, nunca cairá, já que, em sua opinião, tudo que é sacrificado é mais gostoso!

E foi assim que Issa revelou que, enquanto sua mãe era viva, ele ia para Palestina com o que denominam “Carta Chamada” da mãe ou do pai. Todavia, como ele já perdeu os dois genitores há muito tempo, a única forma de entrar na Palestina é através do Brasil, com passaporte brasileiro, fato que ele agradece a Deus, porque entra sendo respeitado, pegando o visto no aeroporto, sem precisar ir à Embaixada.

Ele relatou que, ao chegar lá, era preciso se apresentar como turista (faz o gesto como se retirasse do bolso e mostrasse seus documentos). Revelou

também que era preciso apresentar a passagem da ida e do dia do retorno, e somente assim recebia o visto. No entanto, a Palestina é a mãe biológica deles, e o Brasil, a mãe adotiva:

Amamos as duas, não vou dizer pra ti que é 50% e 50%, mas 51.2% e 48.8%. O amor da Palestina é amor de sangue. E amor de Brasil é amor de corazón! Igual amante... [risos] É. Eu. Nós, nós, antes da gente... Quando adquirimos a nacionalidade brasileira, que nós chamamos a... Nacionalidade... Nacionalidade não! Nós chamamos é... o documento. Documento brasileiro, mas... É, tem o nome, porque adquirir, como adquirir, sabe? No Brasil, não pode ter duas identidades, tem que ser uma. Então, como nós viemos com passaporte jordaniano, na época em que a Jordânia e a Palestina era um país só, então nós abrimos mão da nossa nacionalidade e do nosso passaporte. E adquirimos no Brasil. É. Se fosse... Se fosse Palestina, a gente lutava pra ficar com as duas. Mas hoje nós somos brasileiros, juramos a pátria, tá? Juramos a bandeira. E desistimos da nossa nacionalidade no passaporte, que é Jordânia, pra ficar com o Brasil. E hoje, graças ao Brasil, que posso entrar na minha cidade e no meu país, como turista brasileiro, se não, eu não entrava. Se você falar isso pra qualquer um, ninguém acredita. Eu tenho registro de nascimento na cidade de Hebron, data em árabe e em hebraico. O nome... tudinho, e não posso entrar como palestino. Só entro como brasileiro. E só tenho direito de três meses, depois preciso sair pra fronteira da Jordânia, pro Líbano, pra Síria, voltar... E eles me dão mais três meses. Isso quando não poderia entrar lá... [faz uma longa pausa]. Até quando minha mãe era viva, poderia me levar com carta chamada, tá me entendendo? Entrava como carta chamada da mãe ou do pai. Como eu perdi eles já faz tempo, perdi esse privilégio. Então só entro, e graças a Deus e ao Brasil, com passaporte brasileiro com todo respeito. É respeitado. E peço visto no aeroporto, não precisa Embaixada nem nada. (ISSA YACUB, 1 jul. 2016, informação verbal).

E foi assim, que retomei a perspectiva de aprofundar o entendimento a respeito da origem comunitária, visando atingir a concretude da produção espacial e as interações das relações sociais, incluindo até mesmo os estereótipos. Tal como Rabossi (2010) o fez a respeito dos árabes de Foz do Iguaçu e Ciudad del Este, a partir do comércio de fronteira, entendo que os lugares são diferenciados porque são ocupados por membros de grupos diferentes, bem como o processo de homogeneização dos mesmos a partir da extensão das características a todos os membros do grupo¹⁶¹.

Aos palestinos que buscaram fincar raízes na Amazônia, em meio ao suspiro nacionalista, que figurou em potencial crescimento econômico coletivo na década de 1960, coube a participação na construção de parte da história da

¹⁶¹ Por isso, cabe pensar no duplo papel da terra urbana, o de ser suporte físico e, simultaneamente, em como expressa diferencialmente requisitos locacionais às atividades, por meio da posse e do controle de seu uso (CORRÊA, 2002).

cidade, confirmando, assim, a questão norteadora deste trabalho, ou seja, as redes familiares fundamentam o processo migratório constituinte da comunidade palestina em Manaus.

Isso importa na medida em que revela diferentes formas de estereotipificação, denota uma estrutura desigual do grupo, a qual remete a estereótipos que estão demarcados por distintas características, mas com muitas variáveis, inclusive recortes de classes, ocupação e bairro de moradia. Por outro lado, apesar dos conflitos existentes em relação à possível etnicização ou nacionalização que é própria da continuidade do viver, tem-se a dependência nas atividades comerciais e de negócios com a cidade receptora, que põe um limite às possíveis tentações excludentes (RABOSSI, 2010).

Nesse caso, é importante pensar na existência dos signos culturais de sucesso consagrados no mundo do consumo, e que também são almejados pelos imigrantes, entre eles, bens duráveis, como uma casa, ou bens de consumo, como roupas; bens com os quais grande parte dos palestinos de Manaus se ocupa enquanto comerciantes.

Tal fato os coloca numa situação intermediária de fornecedores de bens de consumo, por terem todas as características exigidas para identificá-los como uma experiência de *camadas médias*, tanto na questão econômica quanto no que almejam e sinalizam como signos de sucesso da imigração. Assim, é imperativo sinalizar que, mesmo sem generalizar se tal situação significa sucesso, se é algo alcançado por todos os imigrantes, ou se é uma exigência de investimento tida como necessária por todos, diretamente relacionada pela precariedade do entorno de onde escolhem para viver, tal como no Chuí, os palestinos de Manaus investem em capital cultural, em festas fartas e viagens internacionais de retorno, que têm um alto custo e demandam um planejamento de muitos anos (JARDIM, 2007).

Em última instância, isso significa reconhecimento social alcançado, o que, na maioria das vezes, é notório. Todavia, a identificação como *camadas médias* preocupa Jardim (2007) quanto ao significado atribuído a esse imigrante, por conta das complicações ao entendimento de seu percurso migratório. Essa questão também ecoa na definição como estrangeiros e seus códigos fluídos, que permitem jogar numa escala vasta de significados que a imigração detém, os quais são atribuídos ou afirmados, mesmo que de modo pouco consensual,

como os jogos identitários. As experiências diversas são advindas de seu *status*, no sentido de produzir uma inserção entre os locais, mas evitando qualquer identificação entre lugares identificados, por definição, como “dirigidos aos pobres”. Uma vez associados à localidade, os imigrantes passam a ser apreciados pelos locais como aqueles que se destacam na paisagem como “exóticos”.

Nesse sentido, diz-se que os palestinos compõem uma imigração “recente”. E, no caso dos palestinos de Manaus, mesmo que na chegada tenham sido auxiliados pela rede de patrícios, ou tendo sido intermediada a vinda por seus parentes, não são uma “leva” definida em seus contornos temporais. Mas eles também mantêm uma continuidade em suas redes de relações de patrícios de outras procedências árabes, compartilhando com eles muitas experiências, dentre elas, no passado, a ocupação inicial de mascate (JARDIM, 2007).

Com isso, Jardim (2007) sustenta que os palestinos são um terço da população refugiada no mundo, e a história de seus desterros, grosso modo, pode ser datada como uma imigração do pós-guerra, relativa à criação do Estado de Israel em 1948 – experiência que remete à perda de seus territórios em favor da colonização de Israel. No Brasil, a experiência dos imigrantes palestinos revela os nexos com outros conflitos de guerra, tal como a Guerra dos Seis Dias, em 1967 e a Intifada, em 1987, que marcou uma década de guerras civis, o que permite o entendimento do ir e vir de familiares, que emigram de modo precipitado e podem ter também suas viagens de visitas familiares limitadas, por conta da dificuldade de reingresso na terra natal de suas famílias.

Por isso, os palestinos se referem à experiência da diáspora quando lembram que há uma intenção de retorno idealizado ou programado. Seu transnacionalismo¹⁶² em nada se refere a ter um estilo de vida cosmopolita, de possuir um gosto puro e simples pelo deslocamento, mas sim ao fato de abrir novas rotas de trânsito (JARDIM, 2007).

¹⁶² A explicação óbvia para isso está na força hegemônica global capitalista. Este requer distintas teorias e ideologias em diversos momentos, na busca de entendimento do poder transformativo globalizante que o capital tem ao criar um mundo radicalmente novo, implicando uma óbvia política de domínio internacional, na qual os Estados são fracos e os mercados dominantes, e a sociedade civil assume a identidade de clientes, consumidores ou expectadores passivos das tendências globais, contra as quais nada se pode fazer (BARBER, 1996 *apud* RIBEIRO, 1997).

Assim, essa diáspora, é apontada por Jardim (2000) não por lembrar o perfil de cidadão do mundo, sem fronteiras, com desenvoltura e domínio de idiomas e códigos culturais. Sobretudo, refere-se a um desconfortável deslocamento que essa circulação internacional e o *desenraizamento* ocasionam, revelando uma experiência singular, efetuada por uma negociação conflituosa nas famílias sobre um “nós” em comum, resultado da reorganização constante das relações familiares, recontado e partilhado entre parentes e amigos inúmeras vezes.

Dessa forma, a identidade palestina vai mantendo suas referências extralocais, como a ascendência paterna, a aldeia de origem e a competência linguística, com maior ou menor domínio do idioma árabe, principalmente pelos filhos, que encontram, nas viagens internacionais, a redução da descontinuidade, com a possibilidade de reunir parte dos laços familiares como reconhecimento e recriação da origem (JARDIM, 2000).

Por isso, cabe sinalizar os acontecimentos históricos narrados pelos interlocutores e sob o ponto de vista deles a respeito da chamada diáspora política vivenciada, aqui entendida sob o contexto da ocupação de território, da terra pertencente ao povo palestino, fundamental para a compreensão da “Questão da Palestina” e o seu contínuo processo migratório.

Leitão (2014) relata que talvez o dilema da diáspora flua através dos ditames do capitalismo contemporâneo, por vezes fazendo surgir mitos que não existem em seu estado puro, mas que são constantemente apropriados e traduzidos por respectivas culturas, a partir de seu modelo comportamental.

Nesse sentido, o transmigrante, mesmo de forma involuntária, através de seus símbolos culturais, alimenta esses mitos e, por meio deles, transporta valores, aspirações e desejos, exprimindo a vitalidade social e permitindo que a conheçam por meio de suas organizações, modelos, conteúdos, discursos oficiais ou de outras representações, na qual toda cultura finda sendo a expressão de seu imaginário, ou seja, um reservatório de imagens onde se inscrevem as trajetórias individuais e sociais, que elege valores e desenvolve sensibilidades a partir dele (LEITÃO, 2014).

Por essa razão, Jardim (2000) aponta que as viagens planejadas à Palestina, mais que visitas aos parentes, bem como reuniões familiares em torno de festividades, são uma importante enunciação autorreflexiva do migrante. Isso,

aos jovens, parece proporcionar uma experiência que resulta na redescoberta e recriação da pertinência do tema de origem comum, demonstrando os caminhos de uma experiência coletiva, que necessita pensar a respeito de alteridades.

5.2 A NAKBA DO POVO PALESTINO

Todos os palestinos expulsos como resultado dos ataques diretos às suas cidades e aldeias, ou que fugiram com medo de massacres por milícias judaicas, são agora conhecidos como refugiados da primeira geração.

A partir dessa circunstância, houve a criação da Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina (UNRWA, na sigla em inglês), cujo intuito foi fornecer ajuda humanitária temporária a essas pessoas. No entanto, a Assembleia da ONU habituou-se a renovar a situação, à espera de uma resposta quanto ao assunto. Em decorrência disso, há, na atualidade, cerca de cinco milhões de refugiados da Palestina registrados pela UNRWA, pois a Agência concede o *status* de refugiado aos filhos da primeira geração de refugiados, de acordo com o princípio da descendência patrilinear, segundo o Monitor do Oriente Médio (MEMO, 2019).

Esse resgate da história da nação Palestina desde o ano de 1948 é importante para narrar a história individual dos palestinos e de suas famílias, já que é esse o contexto que as falas dos interlocutores retratam, sendo esse cenário também o recorrente no mapa geopolítico mundial, em meio a embates políticos conflitantes. Assim, foi imprescindível resgatar o histórico da Palestina enquanto nação, uma vez que todos os entrevistados com quem estive, inclusive durante a organização do senso da comunidade, ainda que tenham seus passaportes jordanianos, se auto intitulam *palestinos*.

No entanto, para haver o entendimento do que significa ser palestino, é importante perceber como ocorrem as atualizações da identidade palestina, desde o seu contexto de origem, tendo o ano de 1948 como o marco significativo para os ecos que são difundidos e partilhados, até mesmo pelos nascidos fora da Palestina. Isso decorre da continuidade no espaço e no tempo da visão nacionalista que o grupo possui.

Ainda de acordo com Nakba... (2019, s. p.), “o status legal dos palestinos da diáspora varia de um país anfitrião a outro”. A instrução da Liga Árabe é que

seus membros neguem a cidadania aos refugiados palestinos ou a seus descendentes “para evitar a dissolução de sua identidade e proteger seu direito de retornar à sua terra natal”. Aponta também que a Jordânia foi a única nação árabe que integrou um grande número de palestinos como cidadãos de plenos direitos. O Líbano, a Síria e os países do Golfo os têm como apátridas.

Os filhos de sobreviventes da *Nakba* que nasceram em campos de refugiados ou na diáspora se tornam refugiados de segunda geração. Esses descendentes são registrados na UNRWA e herdam o mesmo *status* de seus pais: “refugiado da Palestina”. Já os netos de sobreviventes são conhecidos como refugiados de terceira geração, contabilizam o maior número de refugiados palestinos na atualidade e todos reivindicam o direito de retorno.

A Resolução 194 da ONU, aprovada em 11 de dezembro de 1948, que tem sido reafirmada todos os anos desde então, garante o direito aos refugiados da Palestina de retornarem às suas casas e aldeias, de onde foram expulsos, além de serem indenizados por suas perdas.

De acordo com a resolução

[...] os refugiados que desejem voltar para suas casas e viver em paz com seus vizinhos, deve poder fazê-lo o mais breve possível, conforme a data prática, e a indenização deve ser paga pelo imóvel daqueles que escolheram não retornar e pela perda ou dano à propriedade. (ONU, 1948 *apud* MEMO, 2019).

No entanto, Israel sustenta que o retorno dos palestinos aos seus lares “ameaça” seu caráter judaico. Afirmção que é considerada pelos críticos como uma demonstração de discriminação religiosa e étnica contra as populações originárias muçulmanas e cristãs palestinas, já que judeus de todo o mundo são permitidos imigrar para Israel sob a “Lei do retorno” israelense. Para Nakba... (2019, s. p.), o problema dos refugiados palestinos é a questão política, uma vez que a UNRWA está subfinanciada e deixando milhões vulneráveis e à mercê de toda sorte nos campos ocupados da Síria, do Líbano e da Jordânia. Os mais antigos percebem o Direito do Retorno Palestino como essencial para solucionar o conflito palestino-israelense, que perpassa injustiças contra a população nativa não judaica.

Durante a *Nakba*, cerca de 500 aldeias e cidades palestinas foram despovoadas ou destruídas, e muitas delas foram reassentadas por imigrantes judeus, ou reconstruídas como cidades judaicas, recebendo nomes hebraicos.

Todavia, os palestinos que deixaram suas casas entre 1947 e 1949 levaram as chaves na crença do retorno iminente. E essas chaves foram passadas de uma geração a outra, juntamente com as escrituras que levam os nomes das respectivas aldeias históricas palestinas, representando a memória coletiva do povo palestino, que reivindica o direito de viver nas terras de seus avôs. A chave manteve e mantém viva a memória das casas e das aldeias ancestrais, ao longo do tempo **(ver figura 59)**.

Imagem 59 – A representação da memória coletiva dos palestinos da *Nakba* que reivindicam o direito de viver nas terras de seus avôs



Fonte: A Nakba... (2019)

A fronteira entre a dimensão histórica do povo judeu em relação à dor vivida e à profundidade política que isso se tornou em relação ao povo palestino, em essência, é quase sempre frágil, tal como Goethe observando as batalhas de Carnaval em 19 de fevereiro em 1787: “Não é raro”, ele observa em dado momento “que a batalha fique séria e se generalize; então, é assustador testemunhar a obstinação e o ódio pessoal que vai tomando conta de todos” e isso faz com que a festa se transforme em revolta, a ponto de gerar verdadeiros massacres, posto que a multidão não se contenta em destituir quem está no poder, mas também tenta assassiná-lo de fato (EMPOLI, 2019).

Mais de dois séculos após a visita de Goethe ao Carnaval de Roma, o que se vê generalizado pelo mundo são anônimos sempre meio deslocados que, por uma série de estranhas coincidências, chegam ao topo do poder por meio do que se habituou a chamar de *fake news*. Essas notícias fazem surgir figuras que ascendem ao poder por meio dessas gafes e notícias falsas que são

protagonizadas em série e findam espalhando o medo e incitando o ódio racial. Essas figuras assumem a vida com uma função de espetáculo, transformando defeitos e vícios em qualidades, fazendo a incompetência ser vista como autenticidade (EMPOLI, 2019).

Desse modo, essas notícias são manipuladas e aparentemente parecem ser aleatórias, mas possuem estratégias definidas por meio de algoritmos – a sequência lógica que opera na difusão de determinada tarefa –, e no caso, distribuem a informação, o que se tornou tendência nas mídias da atualidade pelo mundo virtual (internet). Visa disseminar o caos nas redes sociais, fortalecer determinados grupos e aumentar o monopólio de empresas privadas, que definem o quê, como e quem vai emitir a informação, orientando inclusive a forma como esta vai circular, por vezes difamando pessoas, criando bolhas, ocasionando a discórdia e a fúria na sociedade, sendo ela mesma uma extensão do mundo real. Daí a importância da checagem de fatos (*fact-checking*) e das fontes em diferentes meios e plataformas¹⁶³.

Essa informação, que é passível de ser manipulada pelo mundo virtual, baliza quem chega ou não ao poder, por meio da atenção que é dada ao que se recebe pela internet, através dos algoritmos, sem se preocupar em saber de sua veracidade, o que independentemente de se estar no ambiente virtual, é algo que atropela as regras estabelecidas no mundo social.

Assim, as tensões produzidas em nível internacional, balizadas pelas *fake news*, terminam por ser caracterizadas como uma espécie de marca de sua liberdade de espírito. E a cada gafe, polêmica, ou eclosão de um escândalo, se comenta um evento, já eclipsado por outro, numa espiral infinita que catalisa a atenção e satura a cena midiática, tornando vitrine os fatos que se querem e fazendo cortina de fumaça a outros. Diante do espetáculo que é forjado, é comum ouvir que “o tempo está fora do eixo”, mas, na verdade, por trás das aparências extremadas carnavalescas populistas, se escondem ferozmente

¹⁶³ Esclarecimento do possível em conversa espontânea com o Analista de Sistemas Gabriel Galúcio, que inclusive me indica 7 tipos de *Fake News*: 1. As sátiras ou paródias para enganar o leitor; 2. A de falsa conexão que não condiz com o conteúdo que anuncia; 3. A de conteúdo enganoso que difama conteúdo ou pessoas; 4. A de falso contexto, no qual o conteúdo é verdadeiro, porém num contexto adverso; 5. Conteúdo impostor, em que se usa nome de pessoas ou marcas com afirmações irreais; 6. Conteúdo manipulado, com o intuito de enganar o público e finalmente 7. A de conteúdo fabricado, na qual a informação é 100% falsa para ocasionar a disseminação de boato (Informação verbal, 9 jan. 2021).

dezenas de *spin doctors*¹⁶⁴, ideólogos e cada vez mais cientistas especializados em *Big Data*¹⁶⁵, sem os quais a forma como os líderes do novo populismo jamais teriam alcançado o poder (EMPOLI, 2019). Esses são exemplos de parte do que acontece com os canais de comunicação em todo mundo e em especial no Oriente Médio, por quem detém as tecnologias de ponta.

Isso está muito além do que se enxerga como consumo das tecnologias digitais, e pode ser apontado como regime de segregação racial vigente no mundo, posto que se mobilize o medo por meio da incitação do ódio, gerando uma espécie de “*Apartheid*” revigorado, capaz de estereotipar povos e ocasionar o “biopoder”, através da “mão invisível do mercado” (FOUCAULT, 1999), permitindo a autoeliminação, suscitando reflexos de tudo que pode “fazer viver e deixar morrer”, incluindo aqui a população palestina, desde a *Nakba* até os dias atuais¹⁶⁶.

Portanto, essa segregação transforma a luta do povo palestino num clamor pelo diálogo, para seu reconhecimento enquanto Estado-Nação, perseverando por um resiliente diálogo, que seja “humanizador”. Por isso, a causa palestina é humanitária e não poderá acontecer sem que o sionismo, mesmo discordante de seus ideais, decida sentar e dar a esperança de paz em todos os sentidos, priorizando a vida de todos.

Assim, importa realizar uma autocrítica profunda e sincera para enxergar como foi que se chegou a tal ponto, ainda que se conclua que foi por mérito de alguns. Importa perceber que também foi por falhas de todo o resto do mundo, enquanto humanidade, já que seguimos sobrevivendo dentro dessa revigorada rede informacional, virtual e transnacional de poder¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Consultores políticos que se ocupam, diante de determinada situação de impasse, crise ou estagnação, em identificar a direção capaz de mudar a tendência a favor de um candidato ou campanha (ver Notas em Empoli, 2019).

¹⁶⁵ Área do conhecimento que se dedica a lidar com quantidade de dados tão extensa, que é impossível analisá-los pelos sistemas tradicionais. Presente também na ciência e em diversos campos, tem sido amplamente utilizado para potencializar e monetizar dados de usuários das redes sociais (ver Notas em Empoli, 2019).

¹⁶⁶ É o que Carlos (2001) chama de ordem distante, produto do mercado dito global, que falseia a realidade e impõe valores arraigados da troca, munida agora por cada vez mais altos padrões tecnológicos, interferindo na ordem próxima, que são as relações entre as pessoas e os grupos sociais.

¹⁶⁷ Lefebvre (1999) aponta esse neoliberalismo (que admite a programação e as ações ditas “voluntárias ou concertadas”) e o neodirigismo (que concede um campo de ação à “livre empresa”), que findam impondo conflitos nas relações, nas representações e nas vontades humanas, reforçando a fragmentação social de modo indefinido, tanto na prática quanto na

Assim, essa situação de segregação imposta no mundo real finda sendo zoneada e deslocada a serviço do mercado informacional, orientando crescimentos, organizando percursos, administrando o poder que a informação tem, numa espécie de geopolítica cibernética, que impõe regras de acesso, padroniza a circulação e normatiza usos, atitudes, e o tipo de comportamento em cada plataforma virtual, conforme foi apontado pela Comunidade Palestina durante as apresentações das *lives* no período de isolamento social pandêmico em 2020.

Portanto, esse controle expressa tão somente tudo o que está em jogo nas disputas imbricadas do mundo *cyber*, o direito a ser ou não manipulado por meio das estratégias que estabelecem tal “poder”, que produz, mantém, reforça e otimiza todo e qualquer tipo de manipulação¹⁶⁸, transformando e legitimando ideias e ideologias, qualquer que seja, em qualquer parte do mundo.

O documentário “A Palestina Brasileira¹⁶⁹” retrata a diversidade étnica e cultural do Rio Grande do Sul, que abriga comunidades de imigrantes palestinos e seus descendentes nascidos da *Nakba*, que buscam na diáspora a integração plena e uma nova cidadania no Brasil, onde tratam de sobreviver, crescer e conquistar o reconhecimento por sua contribuição econômica, social e cultural. Revela, também, as raízes, o grau de integração e a sensação de pertencimento de seis famílias alcançadas pelos preconceitos, perseguições e guerras¹⁷⁰.

Esse documentário, no qual os palestinos filmados questionam sua atual condição, mostra como homens, mulheres e jovens se situam frente aos seus direitos e aos valores éticos e religiosos de sua cultura tradicional.

A situação de constantes mudanças vividas pelos palestinos na diáspora vem de encontro à ideia de modernidade e ao seu tempo rápido, fluido, repetido, bastante presente em nosso cotidiano. Isso faz com que não se herde uma

teoria, bem como nas competências (escritórios de estudo, departamentos oficiais, instituições em todos os níveis), ocasionando uma situação de crise.

¹⁶⁸ Ver documentário Netflix “O Dilema das Redes”, dirigido por Jeff Orlowski e escrito por Jeff Orlowski, Davis Coombe e Vickie Curtis, com duração de 94 min., lançado em 9 de setembro de 2020.

¹⁶⁹ De Omar L. de Barros Filho, filmado com cenas no Sul do Brasil e no Oriente Médio, atração na 13ª Mostra Mundo Árabe de Cinema, promovida de 8 a 27 de agosto de 2018, no Cine Sesc e no Centro Cultural Banco do Brasil, em São Paulo, e contou com realização do Instituto da Cultura Árabe (ICArabe) em parceria com SESC e Centro Cultural Banco do Brasil e copatrocínio da Câmara de Comércio Árabe-Brasileira.

¹⁷⁰ Cf. ICARABE, 2018. Concorreu na categoria longa no Heritage Film Festival em 2020 (Cf. <https://stage.heritales.org/>), onde se encontra disponível gratuitamente.

identidade, mas que se busque a segurança de criar uma, que é transformada de modo contínuo, a partir de referenciais comuns em movimento, fruto de um líquido mundo moderno, já que se comprometer com uma única identidade para toda vida, armazenando-a em uma caixa num sótão empoeirado, é extremamente arriscado, na visão de Bauman (MADALENA, 2016).

No ponto de vista de Leitão (2014), isso ocorre porque a cultura como uma “representação industrial” ameaça a diversidade e contribui para a manutenção de desequilíbrios por meio do acesso à comunicação, à informação e à educação entre os povos e países. A hegemonia da indústria cultural ampara, de modo efetivo, a ampliação da alienação dos indivíduos e o consumo de produtos culturais de baixa qualidade, produzindo o esvaziamento cultural das nacionalidades e “desterritorializando” as culturas, tal como acontece com as redes de *fast-food*.

Todavia, concordo com o questionamento que é feito por Karam (2009), quando se reporta aos sírios e libaneses no Brasil, em relação ao modo convencional de se pensar a apropriação cultural, destacando que estudos recentes apresentam os apropriadores como donos primários do poder. Além disso, demonstram que a forma de agir dos apropriados termina por revelar que gozam de um poder social significativo e isso faz com que o grupo dotado de tal poder, ao ter sua cultura apropriada, consiga retomar essa apropriação cultural de modo a se beneficiar ainda mais.

Em Manaus, alguns palestinos participam desse mercado culinário com as lanchonetes Labib’s Shawarmaria, Shaverma *Fast Food* Árabe e Aladdin Lanches. Dessa forma, é possível perceber que as pessoas se inventam a partir de suas orientações convencionais, literalmente. O modo como essa tendência é contraposta e enfrentada constitui a chave para sua automanipulação – tanto social quanto histórica – e para sua invenção enquanto sociedade (WAGNER, 2010).

Sendo assim, é importante lembrar que a perspectiva teórica do nacionalismo metodológico não dá conta de explicar essa realidade, uma vez que a diáspora palestina não se restringe ao Brasil, mas está presente em vários países. Nesse sentido, a imigração palestina necessita do transnacionalismo para poder se proteger e se afirmar, patrocinando viagens ao embaixador com o objetivo de oferecer palestras a respeito da *Nakba* e, ao mesmo tempo, decidir

e insistir com os descendentes para conhecerem a terra natal e a falarem seu idioma. Há, com isso, uma admirável vontade em potencializar o reconhecimento do Estado-Nação palestino, relacionando cada vez mais pessoas aos fatos históricos¹⁷¹.

Para Said (2007), a construção da identidade, embora obviamente seja um repositório de experiências coletivas distintas, é principalmente uma construção, o que implica estabelecer opostos e “outros”, cuja realidade está sempre sujeita a uma contínua interpretação e reinterpretação de suas diferenças em relação a “nós”.

A cada era, a sociedade recria seus “outros”. Longe de ser estática, a identidade do eu ou do “outro” é um processo histórico, social, intelectual e político muito elaborado que ocorre como uma luta que envolve indivíduos e instituições em todas as sociedades. Os debates atuais, são parte desse mesmo processo interpretativo que envolve as identidades de “outros” diferentes, quer sejam estranhos e refugiados, quer apóstatas e infiéis. Esses processos são lutas sociais prementes que envolvem questões políticas concretas, como as leis da imigração, a legislação da conduta pessoal, a constituição da ortodoxia, a legitimação da violência e/ou insurreição, o caráter e o conteúdo da educação, os rumos da política externa [...] Em suma, a construção da identidade está ligada com a disposição de poder e de impotência em cada sociedade, sendo portanto, tudo, menos meras abstrações (SAID, 2007, p. 441-442).

Portanto, importa considerar que os imigrantes são sujeitos que transitam em múltiplos territórios. Articulam-se e conectam-se por várias redes em fronteiras que também são diversas (religiosas, linguísticas, culturais, geográficas e políticas), todas correlacionadas com a esfera trabalhista. Isso dinamiza, redefine, reproduz e renova uma multiplicidade de processos histórico-culturais da sociedade capitalista e de sua dinâmica contemporânea, pondo em ação múltiplos sujeitos e processos (TEDESCO, 2018).

¹⁷¹ Karam (2009) relata a respeito da experiência de alguns árabes-brasileiros quando foram no pacote de viagem turística “Encontro com as Raízes”, promovido à Síria e ao Líbano com o intuito de levar brasileiros a conhecer a “cidade fantasma” de Quneitra, destruída durante a retirada israelense após a guerra de 1973 e “preservada” pelo governo sírio como testemunho da agressão sionista. Alguns árabes-brasileiros relataram que também foram à Palestina e a Israel. Um palestino armênio de segunda geração, chamado Sahak, falou que foi a Jerusalém, em 1997, com o intuito de visitar os parentes maternos. Ele lembrou sua surpresa quando a tia o avisou que não podiam falar árabe quando estavam nas ruas cheias da cidade. A tia lhe disse que os judeus não gostam nem de ouvir falarem árabe, e concluiu: “[os israelenses] estão pisando neles [nos palestinos]”. Segundo o autor, essas viagens turísticas foram interrompidas por conta dos bombardeios de Israel pelo menos uma vez por ano ao Líbano, de modo que não poderão ter turismo de verdade enquanto não houver paz no Oriente Médio.

Dessa forma, uma possibilidade de organização vai ao encontro do que sinaliza Moraes (2010), para quem, mesmo distante dos espaços relacionados aos “negócios do Estado, é possível que a rede de instituições do migrante (clubes, associações, jornais etc.) passe a ser considerada como espaços “propriamente políticos” das colônias. Permitirá também à ciência política definir a esfera específica do mundo social, pois se tornam referência e se constituem progressivamente numa arena privilegiada, ocupada pelos que buscam afirmar determinadas representações do mundo social e se autoafirmarem como portavozes legítimos desse mundo, no qual disputas de diversas ordens são travadas.

Portanto, no bojo do contexto da Segunda Guerra e diante do cenário de aprovação da partilha da Palestina pela Organização das Nações Unidas (ONU), que resultou na criação do Estado de Israel, há ainda a falta de reconhecimento à Palestina como parte integrante do Direito Internacional, com suas demandas ainda por serem implantadas. Isso até hoje faz com que muitos migrem; também resulta em constantes tensões e conflitos, os quais mudaram para sempre as relações no Oriente Médio¹⁷².

Said (2012) revela que atualmente a Palestina não existe, exceto como uma reminiscência ou, mais fundamentalmente, como uma ideia, uma experiência política e humana e um ato de persistente vontade popular. Parte expressiva da literatura sobre o Oriente Médio deixa a impressão de que o que acontece lá é uma série de guerras intermináveis entre um grupo de países árabes e Israel. O autor tem como verdades indiscutíveis o fato de que tenha existido uma entidade como a Palestina, até 1948, ou que a existência de Israel e sua “independência” resultou na erradicação da Palestina, que a maioria das pessoas que acompanha os acontecimentos no Oriente Médio desconhece ou

¹⁷² Said (2012) discorre que o Oriente essencializante representava uma espécie de generalização indiscriminada para a Europa, associada à diferença, à diversidade, às vastidões, às massas indistintas, em sua maioria de pessoas de cor, bem como ao romance, ao exotismo e ao mistério das “maravilhas do Oriente”. Mas ao final da Era Vitoriana, a exasperante e, sobretudo, política “questão-oriental” tendeu a ver o “Oriente” como objeto de apreensão. De lugar “afastado”, o Oriente tornou-se um lugar de pormenores extraordinariamente urgentes e precisos; um lugar de inúmeras subdivisões. Sendo que uma delas, o Oriente Médio, é até hoje uma região associada a infinitos problemas, complexidades e conflitos, e no centro disso, o que o autor chamou de “a questão da Palestina”. Para o autor, o termo “questão”, associado à Palestina, implica em três significados: o primeiro porque é um ponto que deve ser tratado à parte, isolado dos demais; segundo, porque pode ser um problema que persiste, por ser difícil de tratar e, por fim, pode também sugerir que o *status* daquilo a que se refere é incerto, questionável, instável.

não percebe. E o mais relevante dos argumentos é a contínua negação ou ignorância da existência no cotidiano de quatro milhões de árabes muçulmanos e cristãos, conhecidos entre si e pelos outros como palestinos, e que constituem a questão da Palestina, e, ainda que não haja nenhum país assim chamado, não é por conta da inexistência dos palestinos, pois eles existem e tremulam suas bandeiras onde quer que estejam.

Jardim (2000) aponta que há um esforço internacional para traçar continuidades difíceis, tal como a Carta Palestina de 1988, referendada em 1993 em Oslo, na qual a Autoridade Nacional Palestina declara que são considerados palestinos todos os nascidos, até 1948, no território palestino e seus filhos nascidos no exterior. Assim, todos os estudos sobre esse povo, em diferentes países, focalizam a dura tarefa de produzir essa possibilidade para os filhos nascidos no exterior, visto que facilmente podem se reconhecer com outra nacionalidade.

Até onde se pôde estabelecer, não houve nenhum exemplo de gesto significativo palestino para aceitar essa reconquista moderna, ou aceitar que o sionismo removesse permanentemente os palestinos da Palestina. Tal como está, a realidade palestina é, foi e, muito provavelmente, será construída a partir de um ato de resistência contra essa nova forma de colonialismo estrangeiro.

O mais provável é que a resistência inversa perdure, e o sionismo de Israel siga negando a existência dos árabes-palestinos, não como um incômodo inconveniente, mas como uma população que possui vínculo indissociável com a terra. Desse modo, a questão da Palestina seguirá como o confronto primordial entre uma afirmação e uma negação que tem mais de cem anos, mas é também o que anima e dá sentido ao atual impasse entre os Estados árabes e Israel – confronto este que foi comicamente desigual desde que se iniciou (SAID, 2012).

Demant (2008) discorre que a história do Oriente Médio muçulmano, nos últimos 60 anos, é a história do fracasso do desenvolvimento, tornando-se um campo de batalha (com exceção da Turquia, que permaneceu neutra) por meio da Segunda Guerra Mundial. Assim, a importância do estabelecimento de Israel, enquanto Estado judeu, no coração do mundo muçulmano, em 1948, tem valor mais simbólico do que estratégico, já que a guerra árabe-israelense sinalizou a falência dos regimes pró-ocidentais em lidar com o desafio sionista.

Dessa forma, a Palestina, tida como a maior possessão colonial remanescente da Grã-Bretanha, após a Segunda Guerra, ficou com administração inviável por conta da luta entre a sociedade autóctone árabe (ainda constituindo 2/3 da população do mandato nesse momento) e a comunidade sionista de imigrantes. Uma vez que ambas ambicionavam a independência, os palestinos preferiram se fundir a um Estado pan-árabe futuro, enquanto os sionistas militavam em favor de um Estado judeu totalmente separado. Essa situação ocasiona o incômodo desenvolvimento, a orientação cultural abertamente não oriental e a absoluta e repetida incapacidade do mundo muçulmano em chegar a um equilíbrio de poder que leve a um meio termo menos desonroso. Por isso mesmo há a centralidade das guerras israelenses na consciência árabe (DEMANT, 2008).

Na visão de Said (2012), no que diz respeito ao Ocidente, é necessário compreender a luta entre palestinos e sionistas como uma luta entre uma presença e uma interpretação, em que a primeira parece ser constantemente subjugada e erradicada pela segunda, na qual a Palestina

É um lugar onde uma população recém-chegada e relativamente avançada (porque europeia) de judeus realizou milagres em construção e civilização e lutou guerras tecnológicas brilhantemente vitoriosas contra o que sempre foi retratado como uma população parva e essencialmente repulsiva de árabes nativos e incivilizados. Não há dúvida de que a disputa na Palestina é entre uma cultura evoluída (e em evolução) e outra *relativamente* retrógrada e, até certo ponto, tradicional. Contudo, devemos tentar compreender quais foram os instrumentos dessa disputa e como eles moldaram a história subsequente para que essa história agora *pareça* confirmar a validade das reivindicações sionistas em relação à Palestina, denegrindo desse modo, as reivindicações palestinas. (SAID, 2012, p. 10).

Fato é que antes de 1948, a maior parte do território denominado Palestina era habitada por uma maioria de árabes, os quais, após o surgimento de Israel, foram dispersos (partiram ou foram obrigados a partir) ou cerceados no Estado como uma minoria não judaica. Após 1967, Israel ocupou outro território árabe-palestino. Atualmente, o resultado dessa situação faz com que existam três tipos de árabe-palestinos: os que vivem nos limites da Israel pré-1967, os que vivem nos territórios ocupados e os que vivem fora das fronteiras da antiga Palestina. De todo modo, os palestinos consideram-se, todos eles juntos, membros de uma comunidade cuja experiência em comum é a expropriação, o exílio e a privação de qualquer território pátrio. A questão é que

“o povo palestino não se conforma com sua sina”. Ao contrário, os palestinos têm insistido em seu direito de retornar, em seu desejo de exercer sua autodeterminação e em sua obstinada oposição ao sionismo pelo modo como ele os afetou (SAID, 2012).

Todavia, Demant (2008) aponta que os palestinos conseguiram tornar seu conflito local numa causa pan-árabe (e cada vez mais pan-islâmica). Na percepção do mundo árabe, o assentamento judeu da Palestina se confundiu com o colonialismo ocidental, ambos destinados à erradicação. E quando a Grã-Bretanha entregou a possessão à ONU – sucessora da Liga das Nações – a partilha do território em dois Estados independentes, em 1947, fez o Estado judeu sobrepor-se aos assentamentos sionistas existentes, incluindo uma “minoría” palestina árabe hostil, que, na verdade, representava 49% da população. Logo, a Agência Judaica aceitou a partilha, mas o lado árabe recusou. Na guerra que se seguiu, o *yishuv* (comunidade judaica na Palestina) derrotou os palestinos, declarou sua independência e expulsou os exércitos de sete Estados árabes, que declararam guerra imediatamente.

Com isso, o Estado independente palestino nunca se tornou realidade, e o drama do povo palestino se perpetua ano a ano, constituindo-se um problema humanitário e político de enorme magnitude, pois, com a significativa exceção da Palestina, todo o restante do mundo árabe completou seu processo de descolonização nos anos seguintes (DEMANT, 2008).

Nesse ínterim, Said (2012) aponta a temível política de defesa dos Estados Unidos, que é mais do que uma resposta à avidez do setor empresarial pelo rico mercado árabe de petróleo, mas persiste em amontoar armas modernas num Israel e num Egito que se armam dia após dia para combater o “radicalismo”, dentre eles, a União Soviética ou qualquer outro pesadelo geopolítico dos EUA.

Em todo caso, segundo o mesmo autor, a força de defesa israelense por parte de um exército norte-americano, com “equipamentos militares exuberantes”, tanto em quantidade quanto em qualidade, é aplaudida pelos “especialistas em legitimação”. E isso tem dado tratamento desonesto e irracional aos palestinos, sendo um dos episódios culturais mais assustadores do século XX, que persiste no século XXI, apesar dos protestos a favor da

sensatez e do humanismo, por conta dos infames registros e o silêncio quase total sobre as doutrinas do sionismo.

Para Demant (2008), o conflito Israel *versus* Palestina é um jogo feito de concepções errôneas, de manipulações recíprocas interárabes e de lances demagógicos que levaram ao fracasso os Estados Árabes em atingir seus objetivos regionais, desafiando militarmente a supremacia ocidental no mundo Pós-Guerra Fria. Essa situação, dentre outros fatores, fez com que houvesse a atuação de forças locais opostas – visível nas estatísticas de crescimento populacional e de pobreza econômica; na crescente pressão da falta de água, recurso cada vez mais raro; na estagnação dos processos democráticos e no contraste entre os números cada vez maiores de jovens saindo das escolas associados à incapacidade do Estado em gerar empregos.

Portanto, a combinação das derrotas externas e internas gerou um sentimento de que “todas as receitas haviam sido tentadas”, explicando o desgaste e a deslegitimação do Estado árabe secular. Com isso a atração do apelo islamita surgiu em oposição a esse arabismo moribundo e uma variedade de regionalismos particulares, como uma nova proposta universalista, na qual “o Islã é a solução” (DEMANT, 2008).

E é a respeito da história desses conflitos na Palestina que o embaixador em viagem fez sua fala, em todas as vezes que estive presente para ouvi-lo palestrar, em jantares ou em mesas específicas de debate. Ele faz questão de relatar com detalhes, inclusive, histórias de sua residência, numa localidade tomada por Israel para assentar seus migrados.

Na ocasião em que estive no auditório da Faculdade Nilton Lins (**ver imagem 60**), em Manaus, o embaixador da Palestina esteve acompanhado do embaixador da Jordânia, e relatou alguns fatos históricos, entre eles como se deu a divisão territorial com Israel. Explicou a *Nakba* palestina e deu exemplos a respeito dos conflitos de guerra.

Imagem 60 – Embaixador da Palestina no Brasil, Ibrahim Alzeben, em palestra para convidados



Fonte: Arquivo de Mamoun Imwas (18 set. 2018)

Ao final de sua fala, o embaixador afirmou que os palestinos querem e estão dispostos a aceitar o percentual que lhes couber, mas que o apoio do mundo à causa Palestina é imprescindível para que isso ocorra.

Nesse sentido, seu trabalho diplomático envolve viajar para esclarecer a respeito dos fatos históricos sob a ótica do povo palestino. Explicou que no seu entendimento, quanto maior o número de pessoas que souberem a respeito do conflito entre Palestina e Israel, maior será o apoio à questão.

A situação da partilha da Palestina, como já ressaltada anteriormente, foi recorrente nas falas dos interlocutores. Assim também foi ao embaixador. Para ele, o Brasil tem um papel importante quanto a essas demarcações de fronteiras na Palestina. Isso porque, de acordo com a Federação Palestina do Brasil¹⁷³ (FEPAL, 2021), o país tem sua parcela de responsabilidade na Questão da Palestina, pois quando a ONU adotou a Resolução 181, que recomendou a Partilha da Palestina, o Ministro de Relações Exteriores (MRE), Raul Fernandes, comandava a pasta no governo de Eurico Gaspar Dutra (1946-1951).

No entanto, Oswaldo Aranha, MRE no governo de Getúlio Vargas (1939-1944), foi quem chefiou a delegação brasileira da ONU e presidiu a Assembleia

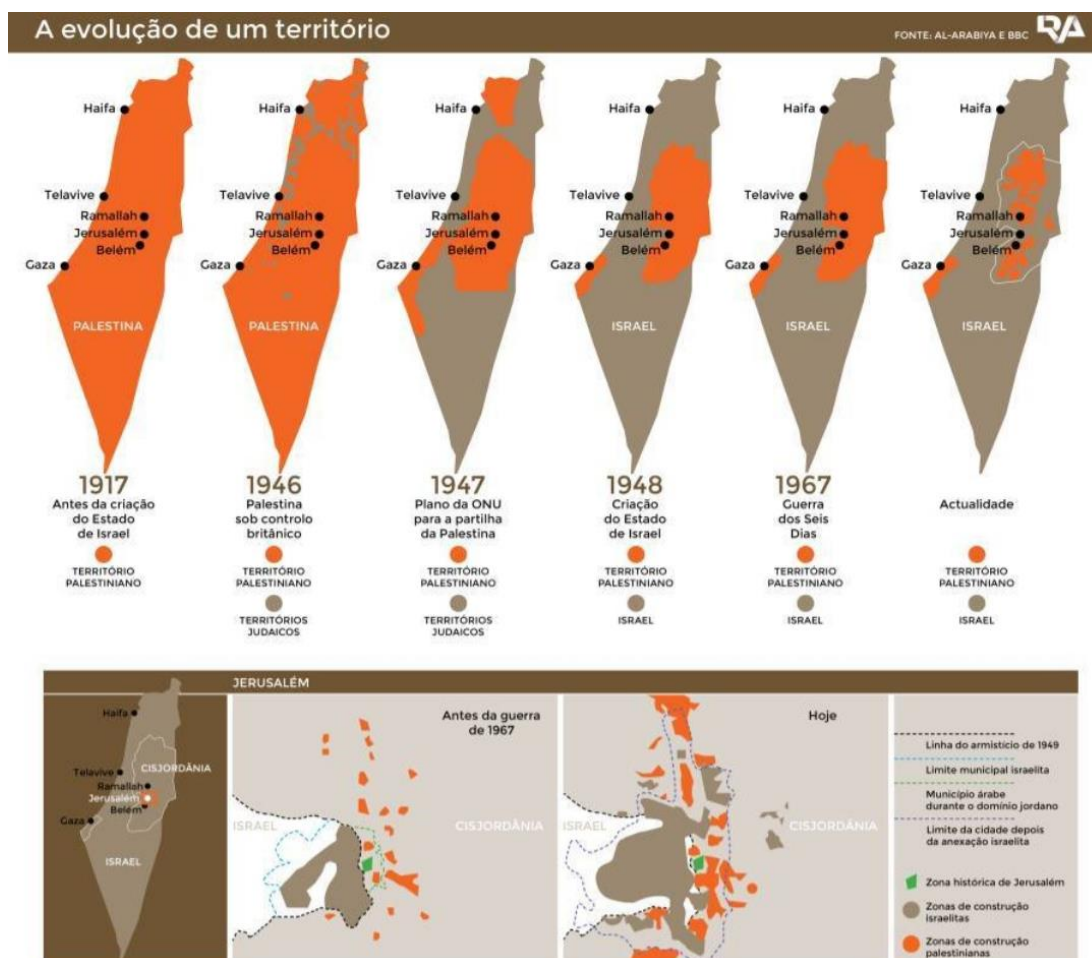
¹⁷³ Para a FEPAL, a recomendação da partilha não previu e não pôde impedir que, no dia 15 de maio de 1948, 774 cidades e povoados palestinos fossem ocupados, dos quais 531 foram completamente destruídos; que massacres fossem cometidos, deixando 15 mil mortos e outros tantos feridos, mutilados, e aproximadamente 750 mil palestinos fossem expulsos (FEPAL, 2021).

Geral na aprovação da Resolução 181. Aranha se mostrou crítico à partilha, mas esta acabou ocorrendo referendada através de Dutra/Fernandes.

Logo, é inegável a existência da *Nakba*, do êxodo dos palestinos expulsos ou forçados a fugir de suas casas e aldeias, sob o ataque de milícias sionistas para a partilha do território palestino em 1948. Esses acontecimentos fazem com que o discurso reafirmado seja o humanitário, visto que a desgraça sofrida por um não pode ser articulada como forma de justiça, que finda injustificando outro povo, fazendo-o padecer (**ver imagem 61**).

A partir do que foi possível acompanhar pelas redes sociais desde junho de 2021, os Palestinos permanecem sendo expulsos de suas propriedades e de suas casas, agora, em particular, no lado oriental de Jerusalém, surgindo assim novos assentamentos de migrados judeus¹⁷⁴.

Imagem 61 – Evolução da partilha territorial da Palestina desde 1917 até 2015



Fonte: Evolução... (2014)

¹⁷⁴ Cf. publicações no Instagram de @fepal_brasil, @pareoapartheid, @juventude_sanaud, do mês de junho de 2021.

Aqui, retomo a fala de Issa, a quem era muito importante citar de forma recorrente os fatos que originaram esse revés, porque todos os anos os palestinos vão às ruas para trazer à tona a memória da *Nakba*. Para Issa, o mundo ocidental necessita ter conhecimento do que ocorre, para ao menos pôr em dúvida a informação que é dada, principalmente em relação à narrativa construída internacionalmente sobre esses fatos. Somente assim as pessoas poderão manter a mente aberta e verificar os fatos, não aceitando a primeira situação que nos é passada como verdade absoluta.

Quanto à Palestina especificamente, Issa me diz que a leva de imigrantes saídos foi em decorrência da confusão da partilha, em 1948, pois, naquela época, antes da Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos já surgiam como uma potência, mas ainda havia a Inglaterra dominando parte do mundo. Para Issa, a partilha do território palestino só foi possível devido a um arranjo do brasileiro Oswaldo Aranha, conforme já relatamos anteriormente:

A imigração palestina aconteceu em 1948 na partilha do território Palestino, entre palestinos e israelenses pra criação de dois estados, israelense e palestino. Inclusive, na votação empataram. Gente que queria partilhar a Palestina e gente que não queria, porque só tem 15% da população palestina judaica e 85% árabe. O presidente do Conselho da ONU era brasileiro, e o voto dele que decide: partilha ou não partilha, e se chama Oswaldo Aranha, embaixador brasileiro na ONU – Oswaldo Aranha, 1948. E ele decidiu a partilha e a criação de dois Estados. Só que nessa partilha não houve a divisão territorial. Entendeu? Fizeram mapas! Que os ingleses que são políticos, são inteligentes, e que queriam se livrar da comunidade judaica dentro da Inglaterra, começou a transferir eles para a Palestina, que naquela época era dominada pelos ingleses. Depois da Primeira Guerra Mundial, a Turquia perdeu, acabou o Império Otomano e começou o Império francês e inglês no mundo árabe, que partiram os países árabes sob o domínio deles. (ISSA YACUB, 21 out. 2015, informação verbal).

Issa seguiu dizendo que a partilha deixou Israel com 78% da terra e os palestinos com 32%. No entanto, naquele momento, os palestinos eram aproximadamente 82% da população, e os israelenses 18%, sem considerar a permissão da Inglaterra para a invasão dos municípios palestinos por Israel, forçando as famílias palestinas a saírem, queimando os campos de agricultura que ainda não haviam sido recolhidos, como cevada, trigo, milho, lentilha, que, segundo ele, foram todos queimados. Desse modo, após isso, a ONU passou a trazer um trigo amarelo mal condicionado, cheio de bicho, para os palestinos

comerem. E foi assim, segundo Issa, que eles, os palestinos, passaram a sair para o mundo:

Foi aí que começou. Depois dessa época, eu vim. Meu irmão veio primeiro em 60, 61. É o principal, ele é o patriarca dos palestinos que migraram para a Amazônia (aqui Issa se refere a Ali Yacub). Depois dele, veio eu e mais dois patrícios do mesmo município, em 1964. Saí da Guerra de lá e vim aqui, e entrei na revolução, na ditadura, que chamam ditadura. (ISSA YACUB, 21 out. 2015, informação verbal).

Todos têm essa narrativa dos fatos. Para Fayez, Israel está paulatinamente tomando a terra dos palestinos, principalmente Jerusalém¹⁷⁵, e isso ocorre porque tem o apoio norte-americano e dos países europeus:

Eu tô muito preocupado porque Israel tá juntando a nossa terra pra ela, entendeu?! Ele quer tomar Jerusalém, nossa cidade, nossa capital, não pode! Se o americano ou o europeu apoia o Israel, mas a gente não, de jeito nenhum. E a gente não vai sair não. É a nossa terra! Entendeu? Até antes de ontem Netaniahu enfeitou ali, Hebron, com propaganda de votação dele, que ele vem que agora tem eleição. (FAYEZ TARAYREH, 22 jun. 2019, informação verbal).
[E Muna explicou que ele colocou cartazes de propaganda política no lugar.]

Para Abdel, isso é o verdadeiro significado do que é ter o sangue palestino: “para ter coragem”. Ele explicou que o palestino é um ser valente

¹⁷⁵ Jerusalém fica localizada a 10 km ao norte de Belém, cidades Palestinas localizadas na parte central da Cisjordânia. Em Belém, nasceu Jesus de Nazaré, portanto: “Jesus era Palestino! Por isso foi rejeitado pelos judeus!” (Mamoun Imwas, 5 maio 2019). Vale esclarecer que a cidade de Belém se localiza a cerca de 10 km ao sul de Jerusalém. A capital de Israel, reconhecida pela comunidade internacional, é Tel Aviv. A partir da Resolução 181, que recomendava a Partilha da Palestina, Jerusalém é um *corpus separatum* e está sob o regime internacional especial administrado pela ONU. A Resolução 303, de 1949, manteve essa posição, bem como o Relatório da ONU acerca dos Direitos Inalienáveis do Povo Palestino, de 1979. A Resolução 63/30 foi aprovada pela ONU em 2009 e sinaliza que “todas as ações de Israel, a potência ocupante, de impor suas leis, jurisdição e administração na cidade Santa de Jerusalém são ilegais e, portanto, nulas e sem validade. Além disso, exorta Israel a cessar todas as medidas ilegais e unilaterais”. Além das Resoluções de Assembleia Geral, incluindo a 181, o Conselho de Segurança das Nações Unidas (CSNU) tem mais seis a respeito de Jerusalém, todas com o mesmo sentido. A 478 do CSNU, de 20 de agosto de 1980, considera ilegal a “Lei Básica de Jerusalém”, pela qual Israel proclamou a cidade sua capital. A Resolução 2334, de 23 de dezembro de 2016, do CSNU reafirmou que os assentamentos de colonos nos territórios ocupados por Israel, em 1967, incluindo a parte oriental de Jerusalém, “não tem validade legal e viola a lei internacional”, sendo “enorme obstáculo para o alcance de uma solução de dois Estados e da paz na região”. Desse modo, Israel foi admitido como o 59º Estado-membro na ONU somente em 11 de maio de 1949, condicionado a acatar a Resolução 194, de 11 de dezembro de 1948, que determina o direito de retorno dos refugiados, com a devolução do que lhes foi tomado e compensações por suas perdas. Essas condições nunca foram acatadas nem cumpridas, tal como todas as Resoluções da ONU, a começar pela Resolução 181, em total prejuízo ao direito internacional e pátrio, fazendo com que, na prática, os interlocutores palestinos entendam que o Estado de Israel tenha se constituído na ilegalidade.

porque enfrenta tudo isso. “Jamais a gente vai esquecer o nosso sangue”, se referindo ao conflito Palestina *versus* Israel.

Muhammad me disse que esta é a maior preocupação de todos os palestinos – que se torna a de todos os árabes também: a questão do invasor, responsável por colocar 1 milhão e 800 mil refugiados fora de suas terras, de suas casas, sem permissão de retorno. Para Muhammad, a vigilância intensa e o não reconhecimento do Estado Palestino deixam o povo cerceado e sofrendo, muitas vezes, não podendo entrar nem sair. Para ele, a culpa disso tudo é da ONU e de sua ocupação israelense. Seguiu dizendo que as primeiras famílias da peregrinação judaica, ao fugir da Primeira Guerra Mundial, foram recebidas de braços abertos pelas famílias palestinas¹⁷⁶. Houve um sentimento de solidariedade das famílias palestinas para com as judaicas:

E deram um Lar pra eles! Assim, cada uma família criou... Cada uma família palestina criou uma família judaica, colocando alguns refugiados pra dentro de casa. Mas depois já mudou a política dos Estados Unidos, da França, da Inglaterra, certo? E começaram a armar os refugiados de poder, e desarmaram os palestinos, e começaram a fazer guerrilha contra os palestinos, jogando as famílias deles fora das cidades deles. É essa aqui, é política internacional, tudo por causa do petróleo. É como lhe disse: a comunidade palestina, eles olham sempre para a terra ocupada, sabe?... Ele tem a única preocupação dele é essa, certo? E muitos desses palestinos que estão aqui no Brasil ou em outros lugares são refugiados. Eu não digo todos, mas muitos são refugiados que não podem voltar para a Palestina, e nem querem ir. Eu volto, eu sou refugiado... Eu volto para a Palestina com o passaporte brasileiro, porque se eu tenho passaporte palestino, eu não entro. Não entro! Hoje, por exemplo, se você quiser, se você é da Palestina e você quiser ir lá, certo? Tem que seus parentes lá, fazer pra você, pedir pra você uma autorização, certo? Limitado, por quantos dias que pode ficar, pode entrar e sair. Então, nossa preocupação realmente é essa, sabe? Refugiados. A água tá na mão deles, então eles tão botando as gotas de água em cima da boca da gente, sabe? Abre quando quer e fecha quando quer. A eletricidade tá na mão do Israel, sabe?... Também, mesma coisa. As estradas, certo? São todas monitoradas por Israel... Barreiras só pode passar se eles permitir de uma cidade pra outra. É difícil essa vida. Eu não tenho essa dificuldade porque sou brasileiro. Mas os palestinos, maior dificuldade. Isso é aqui quanto no mundo, todos palestinos têm esse pensamento. O quê que querem? A liberdade! (MUHAMMAD TARAYRA, 13 jan. 2020, informação verbal).

E assim a comunidade vai se organizando para dar voz às suas verdades. O então embaixador da Palestina no Brasil possuía calendário de visitas para

¹⁷⁶ O que o interlocutor relata pode ser verificado no documentário “*Palestine: histoire d’une terre* – 1880-1950 (1992), dirigido por Simone Bitton. Ele também se encontra disponível no Canal no YouTube “O Semeador de Estrelas”. Acesso em: 18 fev. 2021.

palestras em todas as comunidades palestinas existentes no país, e durante a pesquisa foi possível acompanhar, algumas vezes, sua presença nesses locais.

Importante destacar que na semana do dia 15 de maio de 2021, data da *Nakba* Palestina, os palestinos concentraram uma onda de protestos que se espalhou para o mundo, conforme as filmagens da internet e dos noticiários de televisão. Houve uma grande mobilização em forma de manifestações e protestos pacíficos, no intuito de trazer à tona os crimes de guerra cometidos por Israel contra a tentativa de despejo de quatro famílias palestinas de Sheikh Jarrah em Jerusalém oriental.

Essas manifestações virtuais vieram ao conhecimento do mundo. Tido como símbolo da limpeza étnica na Palestina, o bairro de Sheikh Jarrah, que se encontra na parte oriental da Cidade Sagrada, abriga famílias palestinas refugiadas da catástrofe de 1948. De acordo com a publicação, esses moradores resistem há mais de uma década aos avanços colonialistas do regime israelense, que o cerca com assentamentos ilegais, postos de controle, ataques de colonos. Além disso, hostilizam a população local de diversas formas, como as ameaças de remoção das famílias palestinas – pela segunda vez –, com o intuito de entregar suas casas a colonos judeus.

Com o adiamento da audiência a respeito dos despejos, as manifestações e a indignação da comunidade palestina no mundo fizeram com que houvesse pressão dos organismos internacionais, que, no entanto, nada fizeram a respeito da comunidade israelense¹⁷⁷.

No Brasil, a FEPAL organizou uma Agenda dos Atos, nos dias 14 e 15 de maio, em diversas cidades do país, em memória da *Nakba*, com atos e carreatas de manifestações de apoio e solidariedade aos palestinos, em Jerusalém e em Gaza, os quais sofrem novos ataques por parte do exército israelense. A FEPAL convocou a sociedade brasileira a apoiar a causa palestina, e divulgou as *hashtags* #savesheikhjarrah, #savegaza #PalestineFree em todos os canais nas redes sociais, com vistas a denunciar a invasão sofrida em Jerusalém oriental. Também realizou a leitura de uma carta oficial da Federação no Brasil a respeito dos 73 anos da *Nakba*, uma catástrofe para o povo palestino, pedindo mais que um cessar-fogo, o cessar da ocupação israelense no território palestino.

¹⁷⁷ Cf. Instagram @fepal_brasil.

Além da agenda de Atos do dia 12 de maio de 2021, a comunidade palestina no Brasil fez pressão para que se retire de pauta a MSC371/2019, que trata da cooperação militar entre Brasil e Israel. O acordo de cooperação enfrentou oposição e foi criticado por organizações internacionais, em especial de direitos humanos; também recebeu a antipatia de parte da opinião pública, a qual acompanha a repressão israelense aos manifestantes palestinos que protestam contra o confisco de suas casas e de suas terras em Jerusalém. No entanto, no dia 2 de junho de 2021, a Comissão de Relações Exteriores e Defesa Nacional (CREDN) aprovou a Mensagem 371/2019, de acordo de cooperação militar entre Brasil e Israel por 22 votos contra 5, o qual seguiu pauta até o Plenário da Câmara¹⁷⁸.

Em Manaus, a comunidade saiu em carreata até a Praia de Ponta Negra, onde se concentrou para protestar com filmagens e cartazes contendo imagens dos massacres aos palestinos. Em meio às notícias que acompanhávamos, marcamos uma conversa com Mamoun, Presidente da Comunidade, para saber a respeito da forma como alguns noticiários revelam uma inversão da violência no conflito entre Palestina e Israel, e de que modo encaram a situação de uma parcela da população que agora recebe, em tempo real, as filmagens e pode opinar e compartilhar os acontecimentos no Oriente Médio.

Mamoun, natural da cidade de Hebron, na Palestina, diz que 80% de sua família vive na Palestina. Já em Manaus se encontra cerca de 20%. Para ele, o mais preocupante é a destruição da infraestrutura da Faixa de Gaza, porque com os canais de televisão destruídos, a verdade chega ao mundo de forma diferente e fragmentada. Todavia, em sua opinião, isso somente ocorre devido ao apoio dos Estados Unidos a Israel e, claro, ao vínculo hollywoodiano que contribui para uma interpretação religiosa errada, colaborando amplamente para que haja essa ocorrência de inversão da violência por parte da imprensa.

No entanto, o Presidente da Comunidade ressalta que é preciso fazer a distinção dos judeus e dos israelitas-sionistas. Mamoun também esclareceu que ocorreram 14 manifestações no Brasil em apoio à causa Palestina, e que

¹⁷⁸ A FEPAL Brasil emitiu comunicado de que seguirá defendendo uma Palestina livre e um Brasil soberano, com política externa alinhada aos princípios do Direito Internacional Humanitário, trabalhando para a rejeição da Mensagem no Congresso Nacional, que na prática, segundo a Federação, põe o dinheiro do contribuinte brasileiro no financiamento da máquina de guerra de Israel, ajudando a promover o genocídio na Palestina.

também, nos Estados Unidos, pessoas saíram às ruas para a Agenda de Atos. Situações como essa é o que pretendem seguir lutando, para dar ênfase e visibilidade à experiência da diáspora palestina.

Como forma de dar visibilidade à causa, no dia 29 de novembro de 2021, a Sociedade Árabe Palestina do Amazonas se reuniu para a solenidade de lançamento das obras da Praça Urbana Árabe Palestina, em cuja planta consta uma réplica da Cúpula da Rocha (Qubbat As-Sakhrah) ou Domo da Rocha, edifício de arquitetura islâmica, conhecido como um dos mais sagrados para o Islã, situado na Palestina, onde, atualmente, é tida como parte histórica de Jerusalém¹⁷⁹.

5.3 CULTURA, IDENTIDADE E (PLURI)PERTENCIMENTO DA COMUNIDADE

Num mundo cada vez mais interconectado, inserido em processos globalizantes via reprodução do capital, as generalizações se tornam extremamente difíceis diante da complexidade multicultural. Por isso, grandes modificações ocorrem rapidamente, em especial para as comunidades étnicas, fisicamente diferenciáveis, ligadas por laços sociais derivados de costumes, línguas e práticas intermatrimoniais compartilhadas, que possuem história, memórias coletivas, origens geográficas, visões de mundo e modos de organização social próprios. Isso ocasiona lutas reprimidas ou explosivas no interior de cada família, que passa a renegociar e redefinir seus padrões de relacionamentos de acordo com seus valores tradicionais, mas também em conformidade com as características do país adotado, fazendo com que cada

¹⁷⁹ A Praça se constitui uma área de 1405,86 m², localizada na Rua Tancredo Neves, atrás do *Shopping Cidade Leste* no bairro Tancredo Neves, com o propósito de tornar pública a adoção da área remanescente da intervenção do Projeto Urbanístico do Parque Linear II a partir do Decreto Municipal n. 42740, de 17 de janeiro de 2019, da Prefeitura de Manaus, através da Procuradoria Geral do Município, que tornou público por meio de Edital o interesse da empresa Ako Administradora de Imóveis Ltda., inscrita no CNPJ n.º 14.402.379/0001-70, com sede na Avenida Autaz Mirim, n. 282, no bairro Tancredo Neves, representada nos atos constitutivos por Mamoun Yousef Abdel Hameed Imwas, conforme manifestação e instrução constante dos autos do Processo SIGED n. 2021.02287.09229.0.003470, em cuja planta consta uma réplica da Cúpula da Rocha (*Qubbat As-Sakhrah*) ou Domo da Rocha, cujo edifício de arquitetura islâmica é um dos mais sagrados para o Islã, situado na Palestina, onde hoje diz-se parte histórica de Jerusalém.

uma chegada às suas próprias conclusões experimentais (PAREKH, 1991 *apud* HALL 2003).

Assim, confundir suas formas diaspóricas com uma vagarosa transição de assimilação é um erro fundamental, pois, na verdade, aquelas representam uma nova configuração cultural, marcadas por amplos processos de transculturação (PRATT, 1992 *apud* HALL, 2003).

Para Said (2007), é isso o que torna todas essas realidades fluidas e ricas, mas difíceis de serem aceitas, visto que a maioria das pessoas resiste à noção subjacente de que as identidades sociais são construídas e, de vez em quando, inteiramente reinventadas.

Leach (1996), ao analisar os sistemas políticos da Alta Birmania, apontava que a vida em sociedade necessita da classificação hierárquica dos familiares e vizinhos. Por isso, todos nós vestimos “máscaras” e criamos um sistema de ordem imaginário, através da idealização do passado, situação que ocasiona a cultura vestindo as relações sociais.

Assim, é inegável que há um caráter fantástico no imaginário em torno dos elementos que perfazem a cultura dos palestinos. Isso, no entender de muitos, finda no mundo mágico das “mil e uma noites” árabe, tendo nos sentidos o caráter de acesso aos ativadores da memória, tal como o odor dos aromas, o tempero, os tecidos, os tipos de roupas, as formas arquitetônicas, os cheiros, os sabores, os sons e tudo mais que remete ao universo dos arabescos.

Tal como relata Aihara (2011) sobre a interpretação das paisagens engendradas por seus imigrantes japoneses, comparo as minhas vivências com os interlocutores palestinos em Manaus, com o processo artesanal de tessitura de uma colcha de retalhos em *patchwork*, bordada com tecidos coloridos, apresentando tonalidades próximas, repleta de desenhos geométricos e arabescos rebuscados, que se fundem num exemplar único permeado de detalhes. Por isso, para que essa arte de unir retalhos apresente uma boa estrutura na forma do todo, foi imprescindível escolher bem como tecer os fios que costuraram as emendas, de modo a elaborar uma boa trama que ao final se revelaram, numa vistosa e profunda experiência etnográfica.

E foi com esse vigoroso colorido que a memória surgiu integrada em “tentativas mais ou menos conscientes de definir e reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes”;

recursos empíricos que pautaram o levantamento de impressões e percepções pessoais e coletivas sobre as diferentes presenças árabes no Brasil, permitindo um novo olhar acerca das identidades e discursos, bem como dessas chamadas influências (POLLAK, 1989 *apud* HADJAB, 2014).

No entanto, cabe mencionar Hannerz (1997) a respeito do cuidado em se reportar à metáfora de Barth¹⁸⁰ quanto às interpenetrações culturais enquanto cursos d'água de um rio, capazes de transportar objetos e criar redemoinho, mas com uma relativa nitidez quanto à sua unidade, pois a metáfora do fluxo propõe a tarefa de problematizar a cultura em termos processuais, e não a permissão para desproblematizá-la, abstraindo suas complicações. Nesse sentido, cabe reconhecer as representações por meio do uso da memória enquanto experiência passada para ação presente (BERGSON, 1999).

Com isso, o conceito bergsoniano de memória encontra-se, na atualidade, intimamente articulado ao de virtualidade, ganhando interesse especial em função da predominância crescente de certa concepção de memória, advinda do campo das neurociências, que se expandem pelos meios de comunicação e pela indústria de entretenimento. Isso nos obriga a retomar, de modo sucinto, a concepção bergsoniana de memória em seus vínculos com a materialidade do cérebro e com a virtualidade, em que o filósofo sublinha que é a espacialização do tempo quem marca nossa tradição de pensamento. Esta se encontra relacionada a uma ideia igualmente espacializada e interiorizada do cérebro (FERRAZ, 2008).

Segundo Bergson (1999), pensamos assim por termos contraído o hábito de acreditar que o passado está abolido – ilusão que, como mostra em “Matéria e memória”, serve ao agir humano. Sintetizando, há uma dificuldade em admitir que o passado não esteja abolido (em admitir, portanto, a existência do inconsciente) às exigências da atenção à vida. Para Bergson, o passado e a memória estão sempre numa relação de simultaneidade com o presente e o vivido. Ele alude à conhecida experiência do *déjà-vu* para atestar a verdadeira coincidência, na duração real entre passado (e, portanto, memória) e presente,

¹⁸⁰ Fredrik Barth (1984 *apud* HANNERZ, 1997) elaborou uma interpretação do pluralismo cultural numa cidade de Oman e se ocupou de uma interpretação da cultura em termos processuais, acompanhando a visão de Firth de que a cultura é algo que as pessoas “herdam, usam, transformam, adicionam e transmitem”.

situação comum que, por uma breve fração de segundos, em função do relaxamento de nossa atenção à vida pragmaticamente orientada, é vislumbrada por breves instantes, tal como a simultaneidade entre o imediatamente vivido e a produção de memória, fundindo percepção e memória, distintas por natureza, já que a percepção se dá no tempo e possui uma duração (FERRAZ, 2008).

Em que pese o viver que acarreta a mudança para outra sociedade e outra cultura, Dantas (2010) sinaliza que isso pode pôr em xeque o modo de ser, de ver o mundo, de se ver e se relacionar, de onde sobrevém a questão de quem se é. Uma vez que também envolve múltiplas perdas ao migrante, que deixa para trás familiares, amigos, trabalho, ambiente físico, língua, normas sociais, locais conhecidos e a memória social.

O que antes era uma rotina se torna um desafio diário e necessita de ajustes constantes, desafiando a memória-hábito, ou seja, os esquemas comportamentais registrados pelo corpo. Assim, o autor assinala que estar em dois mundos culturais significa adentrar em diferentes jogos de espelho realizados pelos outros, fazendo com que haja um processo de negociação constante, inclusive, com os descendentes. Isso ocorre devido à necessidade de viver entre dois mundos de referências culturais distintas, cruzando fronteiras sem sair de casa, lidando com um duplo quadro de referência, sentido e pertencimento contínuo, cotidianamente (DANTAS, 2010).

Foi assim que o distanciamento necessário para a análise trouxe um pouco mais de percepção das realidades vivenciadas enquanto se esteve perto, o que apontou para a ideia de operacionalização das redes, sem, no entanto, pensar numa tipologia que pudesse encaixar os interlocutores imigrantes. E isso somente foi possível através desse sobrevoo da geração inicial, a partir do “ideal de família” e de comunidade que se buscou construir. Está intrinsecamente relacionado à construção das redes, de ‘quem trouxe quem’, estabelecendo assim o marco geracional para os outros, que atualmente buscam uma adesão maior ou menor do ideal de organização familiar anterior, mas que também pede que seja com papéis bem definidos, sem precisar escolher e/ou seguir uma tipologia.

Observa-se, tal como aponta Zanini (2007), que o processo de construção das memórias no presente, seja pelos descendentes, seja pelo próprio imigrante – fazendo uma leitura do passado em que esteve envolvido – faz com que haja

uma junção das histórias familiares e dos discursos que as próprias narrativas assumem que não podem ser desconsideradas nem questionadas. Uma vez com eles, importava compreender o mosaico do início da história, juntando o quebra-cabeça das narrativas para conseguir, ao menos em parte, ter a noção das diferenças e do pertencimento, deixando fluir as forças emotivas e criativas dos interlocutores.

Dessa forma, a memória operou nos ritmos da vida cotidiana e, por isso mesmo, também no horizonte cultural da perspectiva do vivido. Mas isso deu sentido aos lugares, às coisas, às pessoas do convívio, e foi através dessa associação com o viver que os lugares se construíram e permitiram o vislumbre de leitura e interpretação, na dimensão do visível e do que simultaneamente se tornou histórico (CARLOS, 2004), já que a paisagem urbana se apresentou e se apresenta como um movimento de construção ininterrupta, a partir de suas constantes trocas simbólicas – fruto também da memória social – que surgem no constructo da sua sociedade.

Em intento, lembrar que as heranças do Al-Andaluz chegaram com os portugueses aos trópicos, mais do que dizer algo efetivo sobre a formação do povo brasileiro, o que se procura nesse discurso é demonstrar que a alteridade oriental fora historicamente de conagração amistoso e positivo para com um progresso material e social dos brasileiros. Em se tratando de difusão, entendimento, representatividade e distinção, entretanto, no âmbito dessas expressões de identidades, muito mais efetivo que esses discursos circunscritos a determinadas redes de consumo, foi o próprio orientalismo dos palacetes, que visíveis às ruas, sem dúvida, constituíram-se como uma das imagens mais enobrecedoras, impactantes e reconhecíveis, aos olhos da cidade. Em verdade, estavam entre as vitrines mais cultuadas e vislumbradas por esses “patrícios”. (CRISTOFI, 2016, p. 215-216).

Sobre isso, Feitoza (2012) aponta que essas memórias coletivas são as constitutivas do patrimônio comum. Elas também são a garantia de identidade e permitem o acúmulo de experiências vivenciadas ao longo das existências. Nesse caso, a memória possui a capacidade de estabelecer relações entre acontecimentos presentes e eventos pretéritos, extraíndo disso novos conceitos e valores. Identidades sociais pressupõem cidadania, veículo que mantém o cidadão junto à sua história cultural.

Ademais, a memória, tal como vemos aqui, sustentada pelo mito do mascate e talvez do Eldorado, representado pela Zona Franca de Manaus, em última instância representa um fator de congregação do grupo, e tem a função

depositária dos acontecimentos de preservar a memória-história dos chefes de família da comunidade. Assim, desenvolve outro compromisso relacionado ao conhecimento no qual está investido, inclusive, o de reverência por parte dos demais na comunidade.

Politicamente, importa a certeza de dispormos da alternativa em mudar de território, se e quando nos aprouver, buscando experimentar outras formas de identificação cultural, intercambiar valores. E principalmente, que ninguém nos obrigue nem à permanente hibridização, nem à constante mobilidade dentro da enorme multiplicidade territorial do nosso tempo. Isso importa mais que concebermos nossa vida e nossas identidades como intrinsecamente “híbridas” e “multiterritoriais” (HAESBAERT, 2012).

Fundamental para isso é cuidar do patrimônio intangível, já que a memória nasce desse sentir-se no mundo pertencente a uma cultura. E por mais transitórios que pareçam, “identidades” e “territórios” sempre necessitam ser construídos, normalmente frutos de misturas inusitadas. Também precisam de tempo para serem “maturados”, refletidos, e essa lapidação ocorre por meio da constatação e/ou invenção do Outro – mas Outro não apenas para nos reconhecer enquanto diferentes, ao transitar por “nossos” territórios, mas também para plenamente conviver, ao construir e praticar territórios de uso e apropriação coletiva comum (HAESBAERT, 2012). Isso implica ter a assertiva de que se trata de uma rede de práticas que trabalham as trilhas da cidade na memória afetiva e na fala.

E tal como relata Cristofi (2016) a seus pesquisados sírio-libaneses em São Paulo, entendo que os palestinos, em Manaus, também assumem a prática orientalista como uma expressão de ascensão social, de sucesso, de triunfo “de si” e de sua terra natal, evocada no ocidente. Com isso, assumem dimensões de vinculação identitárias e de representação, ou seja, criam uma imagem capaz de dialogar com as questões e tensões pós-emigratórias. Contudo, tais tensões conservam, igualmente, laços culturais e de expressão com a identidade anterior, naquilo que possa ser observado positivamente. Além disso, operam num misto de reconhecimento e celebração da alteridade por meio dos discursos, dos costumes e da forma arquitetônica no coração do centro antigo da cidade de Manaus, tal como no bairro popular, que, no caso do autor, é o Tancredo Neves.

Nesse contexto, amparei-me nas contribuições trazidas por Velho (1999) acerca do que se quer no futuro relacionado à memória¹⁸¹ e na noção de *habitus*¹⁸² de Bourdieu (1992/2001), buscando reconciliar as abordagens objetivista e subjetivista, uma vez que juntas permitem a percepção das memórias enquanto um processo de inculcação e disposições engendradas nos sujeitos, intrinsecamente relacionadas às marcas de uma determinada sociedade, em determinado tempo e lugar.

Assim, por se tratar da Amazônia, as narrativas do caminhar do outro, tanto para alcançar um lugar específico quanto para conseguir elaborar o pensamento, exigem um portento trilhar de uma longa trajetória que

pode ser penosamente palmilhada, vão-se superando obstáculos que se tornam menos obnubilados à medida que o sentido vai sendo construído. Pouco a pouco, não tão pouco assim, o caminhar é uma estrada esburacada permitindo um passar que, se não é tão rápido, possibilita o ir e o vir [...] Depois de muito caminhar, não tanto pela distância percorrida, mas pelo tempo gasto, a monotonia de uma paisagem de floresta aparentemente uniforme é quebrada. Avistam-se as marcas de uma “modernidade caótica”, anunciando “cidade à vista”. Nada de extraordinário. É necessária boa vontade do caminhante para superar o primeiro impacto e identificar na paisagem algo que possa ser designado como belo. Embora não tenha nada de específico, pois a paisagem se assemelha a tantas outras áreas de fronteira ou de periferias das grandes e médias cidades na Amazônia, a primeira impressão é que ela é única. (OLIVEIRA, 2000, p. 19).

E, assim, o viver do migrante se revela num catalisador de diferença, na estrangeiridade despercebida daqueles que se veem com normalidade tal como o pensamento, que paulatinamente se constrói. Por isso mesmo, a figura do estrangeiro termina ocasionando, no observador, estranhamento, seja positivamente, suscitando maravilha e fascínio, ou negativamente, provocando medo e repulsa (ELHAJJI, 2018).

De um modo geral, os imigrantes vivem numa fronteira cultural: entre duas línguas e duas culturas. Uma frase longa é falada em árabe, outra frase mais curta num português precário, duvidoso, vago. No entanto, uma imensa maioria

¹⁸¹ “A consciência e a valorização de uma individualidade singular, baseada em uma ‘memória’ que dá consistência à biografia é o que possibilita a formulação e a condução de projetos” (VELHO, 1999).

¹⁸² O *habitus* funciona como esquema de ação, de percepção, de reflexão. Presente no corpo (gestos, posturas) e na mente (formas de ver, de classificar) da coletividade inscrita em um campo, automatiza as escolhas e as ações em um campo dado e “economiza” o cálculo e a reflexão. O *habitus* é o produto da experiência biográfica individual, da experiência histórica coletiva e da interação entre essas experiências. No sentido da informática, é uma espécie de programa que todos nós carregamos (THIRTY-CHERQUES, 2006).

acaba deixando raízes em outro país, e seus filhos já não mantêm fortes vínculos com a terra de seus pais; trabalham para conquistar um lugar na pátria de nascimento. E isso faz com que trabalhem e pensem em regressar, embora temporariamente para a terra natal (HATOUM, 2009).

Sayad (2000) indica que essa ideia de retorno, na verdade, se trata de um elemento constitutivo da migração e se encontra presente na maioria dos projetos migratórios, pressupondo as dimensões de tempo (passado e futuro), de territorialidade (o lugar onde nasceu e a relação com o lugar que deixa) e suas afetividades (social e material), tudo relacionado entre si no ser social, o imigrante.

Ademais, esse reencontro com a memória, muitas vezes, é permeado pelo estranhamento de já não se sentir tão parte dos familiares, do local de origem, devido ao tempo em que se esteve/está ausente. Isso no presente, faz com que a vivência se dê de modo distinto, pois mesmo que o projeto de retorno seja elaborado pela família e/ou pela comunidade, as experiências são vivenciadas de formas distintas a partir das trajetórias individuais. É o que Hall (2003) denomina de “estrangeiro familiar”, que remete ao íntimo conhecimento do lugar de origem e de onde se vive, mas que não se pertence completamente a nenhum deles. É a chamada experiência diaspórica: longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda; perto o suficiente para entender o enigma de uma “chegada” sempre adiada.

Nesse sentido, foi que invoquei a palavra civilidade, que pode ser denominada pelo que Le Breton (2019) chamou de cultura afetiva, uma vez que esta oferece os esquemas de experiência e de ação sobre os quais as pessoas tecem sua conduta de acordo com a sua história pessoal, seu estilo de vida e suas respectivas avaliações em cada situação. Portanto, civilidade aqui adquiriu uma conotação de ser, como fala o autor citado, quase um contemplar o outro, tocando-o de modo simbólico.

Uma civilidade que nos leva a pensar na cidade imaginada, onde se aglutinam serviços e atividade, e no bojo disso os conflitos e as contradições sociais, que tornam o espaço do viver urbano – uma justaposição de distintas

paisagens – fragmentado e simultaneamente articulado, organizado, num rico mosaico de usos (CORRÊA, 1997)¹⁸³.

Isso pode ser imaginado em “mundos” distintos, em especial no que o então imigrante de meados do século XX esteve envolvido. Tal contexto me levou a pensar numa civilidade partilhada entre o oriente rural (Bani Na’Im, na Palestina) e o ocidente urbano (São Paulo, Brasília, Manaus, no Brasil), que a princípio gerou um choque cultural, o qual necessitou ser administrado em termos de adaptação e estranhamento em relação às diferenças culturais e aos costumes religiosos.

Atualmente, o termo “comunidade” é tomado como sinônimo do que se supõe o paraíso perdido ou esperado – a que esperamos ansiosamente retornar, e buscamos meios para isso. No entanto, esse paraíso é tão somente o que conhecemos a partir de nossa própria experiência. Portanto, é tomado como tal a partir da imaginação, diferente das duras realidades da vida, produzindo-se livremente (BAUMAN, 2003).

Assim, importa perceber que a comunidade não precisa ser somente a declarada a partir da “dura realidade”, ou a que surge em oposição à realidade declarada “não comunitária”, ou até mesmo hostil a ela própria, que difere daquela comunidade imaginária que produz uma “sensação de aconchego”. Essa é a diferença existente que ocasiona o estímulo à imaginação, tornando a comunidade imaginada ainda mais atraente, pois esta, postulada, sonhada, se alimenta dessa diferença e nela viceja (BAUMAN, 2003).

Para Bhabha (2010), a comunidade é o suplemento antagônico da modernidade: no espaço metropolitano, ela é o território da minoria, colocando em perigo as exigências da civilidade. No mundo transnacional, ela se torna o problema de fronteira dos diaspóricos, dos migrantes e dos refugiados. As divisões binárias do espaço social negligenciam a profunda disjunção temporal – o tempo e o espaço da tradição –, através da qual as comunidades de minoria negociam suas identificações coletivas, já que está em questão o discurso das

¹⁸³ Para Lefebvre (2001), além das necessidades básicas dos sentidos, o humano necessita reunir percepções de mundo, e a essas necessidades antropológicas socialmente elaboradas são acrescentadas as de uma atividade criadora, de obra, não apenas as de produtos e bens de consumo, mas também as de informação, do simbólico, do imaginário e das atividades lúdicas.

minorias, bem como a criação de uma agência por meio de posições incomensuráveis (não simplesmente múltiplas).

Juntamente com as tendências homogeneizantes da globalização, existe a “proliferação subalterna da diferença”. Trata-se de um paradoxo da globalização contemporânea o fato de que, culturalmente, as coisas pareçam mais ou menos semelhantes entre si. Entretanto, concomitantemente, há a proliferação das “diferenças”. O eixo “vertical” do poder cultural, econômico e tecnológico parece estar sempre marcado e compensado por conexões laterais, o que produz uma visão de mundo composta de muitas diferenças “locais”, as quais o “global-vertical” é obrigado a considerar [...] No contexto global, a luta entre os interesses “locais” e os globais” não está definitivamente concluída. (HALL, 2003, p. 60).

Por sua vez, Bauman (2003) sinaliza que há um preço a se pagar pelo privilégio de “viver em comunidade” que, segundo o autor, é pequeno, quase invisível, enquanto a comunidade for um sonho. No entanto, é pago em forma de liberdade, chamada de “autonomia”, “direito à autoafirmação” e “à identidade”. Qualquer que seja a escolha, se ganha algo, perde-se também, pois não ter comunidade é não ter proteção. Alcançar a comunidade, caso isso aconteça, pode vir a ser a perda de liberdade. Dois valores importantes e desejados, a segurança e a liberdade, podem ser bem ou mal equilibrados, mas nunca inteiramente ajustados e sem atrito.

De qualquer forma, não há receita para esse ajuste. A questão é que o caminho interposto entre as “comunidades” torna a contradição entre segurança e liberdade mais visível e mais difícil de arrumar. Ainda assim, parece que nunca se deixa de sonhar com a comunidade, por conta dos atributos desagradáveis com que a liberdade sem segurança é sobrecarregada tanto quanto a segurança sem liberdade também. No entanto, jamais haverá, em qualquer comunidade autoproclamada, os prazeres imaginados em sonhos. A tensão entre a segurança e a liberdade e, com isso, entre a comunidade e a individualidade, provavelmente nunca será resolvida, e continuará por muito tempo. Portanto, deve-se, antes do abandono a essa busca, continuar tentando, visto que sendo humanos, não podemos realizar a esperança, nem deixar de tê-la (BAUMAN, 2003).

Nesse sentido, tornar nítida a diferença existente entre a comunidade dos sonhos e a “comunidade realmente existente” é supor uma coletividade que pretende ser a comunidade encarnada, o sonho realizado, em nome de todo o

bem que se pretende ser capaz de oferecer. Isso exige lealdade incondicional, e tudo o que ficar aquém da tal lealdade é visto como um ato de imperdoável traição. Então, para uma “comunidade realmente existente”, caso seja possível o seu alcance, é necessária uma rigorosa obediência em troca dos serviços que se presta ou que se promete prestar (BAUMAN, 2003).

De qualquer forma, a ideia de comunidade não pode ser essencializada, pois há negociações no cotidiano, e o pertencimento é um processo em construção. Nesse sentido, o conceito comunidade perpassa e, simultaneamente, se sobrepõe ao conceito de colônia, amplamente utilizado no passado para dar a ideia do que sonhavam no início, de tudo que vislumbravam e pretendiam construir na cidade de Manaus. Atualmente, é visível que as lideranças comunitárias seguem os ajustes e ampliam suas ações econômicas, engajando-se, inclusive, na política partidária local.

Por conseguinte, sendo a cultura algo que é incorporado às pessoas, que herdamos, usamos, transformamos, adicionamos e transmitimos, leva-me a concordar com Barth (1984), que interpretou o pluralismo cultural em termos processuais, bem como com o desdobramento que Hannerz (1997) desenvolveu a respeito de não se interpretar a cultura como uma questão de simples transposição, uma notória transmissão de formas tangíveis carregadas de significados intrínsecos. Na verdade, deve ser encarada como geradora de uma série infinita de deslocamentos no tempo, que às vezes altera também o espaço entre formas externas acessíveis aos sentidos, às interpretações e, novamente, às formas externas, tal como uma sequência ininterrupta repleta de incertezas, que podem permitir, inclusive, erros de interpretação, perdas e inovações.

Logo, a ideia de comunidade que foi veiculada pelos interlocutores, em Manaus, é a de uma comunidade de luta, trabalhadora e solidária entre si e com os manauaras, na medida em que superaram diferenças internas e investem seus sonhos e capital econômico para melhorar suas vidas na sociedade local.

Isso também foi dito na oportunidade do jantar em homenagem ao embaixador da Palestina, ocorrido no dia 20 de junho de 2019, na qual boa parte da comunidade esteve presente. Ibrahim (**ver fotos 62 e 63**) também se referiu à importância dos registros da memória para comprovação da *Nakba* Palestina,

posto que, sem a fala dos mais velhos, isso mais adiante pode se perder e soar ao mundo como uma fábula¹⁸⁴.

Imagem 62 – No sentido horário, de frente: Muna, Mamoun, Ibrahim, Sheik e Walid



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (19 jun. 2019)

Imagem 63 – Participando com a comunidade e seus representantes



Fonte: Arquivo de Hamida Yacub (19 jun. 2019)

Após as falas de todos, inclusive a respeito dos trabalhos que a Sociedade Palestina vem realizando em prol de apoio dos países à causa palestina, foi servido o jantar, cujo prato principal era o peixe regional. Como nos disse o irmão

¹⁸⁴ Novamente, conforme já apontado, todas as vezes que o encontrava, o embaixador solicitava celeridade nos registros, para que não perdessem a narrativa dos que foram expulsos de suas terras. Assim, sempre houve o apelo para que chegasse ao conhecimento do maior número possível de pessoas que os palestinos querem a Paz, e a Palestina aceita o percentual que lhe couber, mesmo sendo menor que o acordo original, já que há uma urgência pela Paz nesse reconhecimento enquanto Estado por parte de Israel.

mais novo de Ali e Issa Yacub, Yousseph Mouas: “Vamos encher os pratos, porque a Palestina é aqui” (ver imagens 64 e 65).

Imagem 64 – O prato principal do jantar: o peixe regional



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (19 jun. 2019)

Imagem 65 – Conosco na foto Yousseph, irmão de Ali e Issa



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (19 jun. 2019)

Enquanto jantávamos, Yousseph nos contou que, certa vez, chegando à Palestina, foi revistado por um soldado israelense, o qual pegou o seu passaporte e jogou contra um muro. Ele calmamente respondeu que aquilo era um desrespeito com a nação brasileira, pois estava jogando no muro todo o povo brasileiro, e que também estava desrespeitando um brasileiro. Após ouvir Yousseph, o soldado foi buscar o documento e o devolveu¹⁸⁵.

¹⁸⁵Yousseph, infelizmente, não quis gravar conosco. Porém, é um desejo de Hamida que ele registre suas histórias para o livro da comunidade, algo que as lideranças terão que batalhar para convencê-lo.

Outra ocasião especial foi o jantar oferecido pela Sociedade Árabe Palestina do Amazonas à palestrante Lúcia Helena Issa, no dia 3 de outubro de 2019. Na tarde do dia seguinte, ela fez uma apresentação a respeito de seu trabalho com mulheres refugiadas, no auditório da Universidade Federal do Amazonas (**ver imagens 66 e 67**).

Lúcia Helena Issa relatou a respeito de sua trajetória pessoal e do trabalho que desenvolve junto às mulheres. Enfatizou a satisfação de ser recebida com tanto acolhimento, principalmente pelas crianças; apresentou fotos de sua contribuição e, ao término da palestra, ficou à disposição da plateia de estudantes, os quais fizeram três rodadas de perguntas a respeito do que havia sido explanado.

Imagem 66 – De blusa listrada e boina, Muhammad participando com a comunidade



Fonte: Arquivo de Hamida Yacub (3 out. 2019)

Imagem 67 – De vestido rosa, Lucia Helena Issa, a palestrante convidada



Fonte: Arquivo de Hamida Yacub (3 out. 2019)

Em seguida, os principais representantes da comunidade subiram ao palco do auditório para se apresentarem aos estudantes e falarem sobre o que realizam junto à comunidade, no Estado do Amazonas, e o auxílio que é enviado para a Palestina (**ver imagens 68 e 69**).

Imagem 68 – No sentido horário: Aiman, Muna, Mamoun, Lúcia Helena e Gringo



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (04 out. 2019)

Imagem 69 – Cartaz de chamada para a palestra na Universidade



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (04 out. 2019)

Na ocasião, Mamoun também relatou sobre a necessidade de divulgar a informação sobre a ocupação da Palestina, e que isso, até os dias atuais, é um sofrimento para toda a população palestina no mundo. Endossou que o território foi dividido em dois, e que o Brasil teve sua parcela de contribuição para essa

situação, fato que faz com que muitos palestinos sofram, inclusive na atualidade. Para ele, a intervenção do Brasil é importante, independentemente de seu posicionamento no passado. É imprescindível que hoje se tenha uma voz por parte das autoridades brasileiras em favor da Palestina (**ver imagens 70 e 71**).

Imagem 70 – Representantes da Comunidade Palestina do Amazonas presentes na Sessão Plenária do Senado Federal



Fonte: Arquivo de Mamoun Imwas (26 set. 2019)

Imagem 71 – Sessão Plenária em homenagem aos 40 anos de relações diplomáticas do Brasil com a Palestina



Fonte: Arquivo de Mamoun Imwas (26 set. 2019)

Para Mamoun, o reconhecimento feito pelo Ex-Presidente Lula ao Estado da Palestina¹⁸⁶ foi de grande ajuda. Porém, ele pensa que ao Brasil cabe o poder de fala na ONU, para fazer valer a criação dos dois Estados, porque na prática

¹⁸⁶Atendendo a um pedido do presidente da Autoridade Nacional Palestina, Mahmud Abbas, datado de 24 de novembro de 2010, o então Presidente Lula reconhece a existência do Estado Palestino com as fronteiras de 4 de junho de 1967, anteriores à Guerra dos Seis Dias entre os países árabes e israelenses no dia 03 de dezembro de 2010, considerando a demanda justa e de coerência com a posição histórica do Brasil no processo de paz entre Israel e Palestina. Assim, o Brasil soma a uma lista de países árabes, a maioria africanos, boa parte de asiáticos e da Europa Oriental que reconhecem o Estado Palestino. Desde 1975, o Brasil reconhece a Organização para a Libertação da Palestina (OLP) como legítima representante do povo palestino. Em 1993, abriu a Delegação Especial Palestina que, desde 1998, tem tratamento equivalente à de Embaixada (G1, 2010; SANTOS; 2014).

só consideram Israel. Em sua concepção, o fato da Palestina não estar no mapa requer um esforço dos outros países, bem como do Brasil:

O Brasil tem participação e dividiu a Palestina para dois Estados, tudo bem. Mas até hoje nunca foram criados os dois Estados. Foi criado só um praticamente, que é Israel. A Palestina não tá no mapa, você não encontra a Palestina, encontra Israel, e eu acho que como foi o Brasil que dividiu ela, colocou na pauta e votou. Ela tem um papel importante pra... se a proposta era dividir, vamos colocar os dois Estados em funcionamento individual e independente cada um do outro. (MAMOUN IMWAS, 25 ago. 2019, informação verbal).

Assim, é possível afirmar que a comunidade tem mantido sua militância pela independência da Palestina. Essa questão demanda esforços, inclusive em comparecer nos eventos nacionais, incluindo a sessão plenária do Senado Federal (**ver imagem 72**), na qual se juntaram ao deputado federal José Ricardo o embaixador Ibrahim, Aiman e o filho de Mamoun, Sami (**ver imagem 73**).

Imagem 72 – Representantes da comunidade palestina do Amazonas presentes na Sessão Plenária



Fonte: Arquivo de Mamoun Imwas (26 set. 2019)

Imagem 73 – O embaixador e representantes da Comunidade Palestina do Amazonas



Fonte: Arquivo de Mamoun Imwas (26 set. 2019)

A Palestina não está no mapa, mas os palestinos estão no mundo e é por isso que fizeram e podem fazer a diferença no estado do Amazonas, no entender de Mamoun, que disse ter ido à Câmara dos Dirigentes Lojistas do Amazonas, em setembro de 2019, para conversar com outros empresários em termos de investimentos para o estado. Sua ideia era fazer com que no mínimo 40 empresários do estado pensassem em algo para mexer com a vida econômica, principalmente de Manaus.

Sua iniciativa era a de buscar uma saída financeira que fosse capaz de resultar numa forma de auxílio ao Governo para que Manaus, único centro industrial do estado do Amazonas, não ficasse estagnada, de modo a dar alguma vantagem específica aos empresários locais que quisessem investir na região.

Em novembro desse mesmo ano, desembarcam em Manaus os embaixadores dos Países Árabes e suas respectivas famílias, com interesse em produtos, como cosméticos, fármacos, vinagres, bebidas não alcoólicas e itens típicos da região, tais como fibras, peixes e açaí, dentre todos os que aparecem com maior potencial para os negócios (**ver imagens 74 e 75**).

Imagem 74 – Parte do roteiro das esposas em visita ao Centro Cultural Palácio Rio Negro com Taghrid, a representante da comunidade



Fonte: Elaborada pela pesquisadora (11 nov. 2019)

Imagem 75 – O vice-presidente administrativo da Câmara de Comércio Árabe Brasileira, Mohamad Mourad (direita na foto abaixo), acompanhando a delegação dos embaixadores



Fonte: Bruna Fonseca (ANBA, 2019)

Como forma de negociação, os embaixadores apresentaram possibilidades de vendas dos produtos árabes, tais como o azeite de oliva, a goma arábica e os fertilizantes¹⁸⁷. O seminário que se realizou, contou com a participação de empresários do Amazonas, que, de acordo com matéria jornalística, demonstraram grande interesse em exportar seus produtos aos países árabes. Para o vice-presidente administrativo da Câmara de Comércio Árabe Brasileira, Mohamad Mourad, a reunião foi fundamental para aproximar os empresários locais do mundo árabe, o que suscita um apelo promissor para as exportações de cosméticos, fármacos e outros produtos locais¹⁸⁸. O secretário-geral da Câmara Árabe, Tamer Mansur, apresentou a boa relação comercial do Brasil com os países árabes, enfatizando que o bloco de 22 países é o terceiro maior comprador de produtos brasileiros. Além disso, enfatizou que, do Amazonas, os árabes compram muito ouro e aparelhos elétricos. O estado do Amazonas, de acordo com ele, é o 20º em exportações e o 12º em importações. (ver imagem 76 e 77).

¹⁸⁷ Ver Fonseca (2019).

¹⁸⁸ A matéria aponta algumas empresas de setores específicos que já exportam para os Emirados Árabes Unidos: a Aqua Amazon Brazil, de água mineral, que é associada à Câmara Árabe; a Real Bebidas; a *startup* Biozer, de cosméticos, fitoterápicos e alimentos naturais; a MDS Trade Solutions, que exporta peixes da região, como tambaqui, pirarucu e aruanã; a Pronatus Amazonas, que é uma empresa de cosméticos naturais, e a Virrosas, empresa de vinagres.

Imagem 76 – Embaixador Ibrahim Alzeben, Tavares e Mourad na Suframa



Fonte: Bruna Fonseca (ANBA, 2019)

Imagem 77 – Apresentação de Tamer Mansur



Fonte: Bruna Fonseca (ANBA, 2019)

O presidente da FIEAM, Antonio Silva, falou a respeito do benefício nesse intercâmbio. O embaixador da Liga dos Estados Árabes, Qais Marouf Kheiro Shqair, afirmou haver interesse dos países árabes em relação aos cosméticos, principalmente nas linhas antienvelhecimento. Abdelmoneim Ahmed Alamin Elhussain, embaixador do Sudão, apresentou a goma arábica – produto que possui 85% de sua fabricação no país e é muito utilizado na indústria de fármacos e cosméticos, enquanto potencial produto para importação brasileira.

Para o chefe da divisão do Oriente Médio no Itamaraty, Leandro Silva, a cultura árabe é parte indissociável da cultura brasileira, e a perspectiva, naquele momento, era ter um relacionamento cada vez melhor, já após a visita do presidente Jair Bolsonaro aos países árabes Catar, Emirados e Arábia Saudita, em outubro de 2019. Também na ocasião, disse haver interesse por parte do Governo em aumentar o fluxo comercial e o fluxo humano entre os países.

Na opinião do embaixador da Palestina, decano do Conselho dos Embaixadores Árabes no Brasil, Ibrahim Alzeben, isso era um reflexo da relação forte, sólida e de longa data com o Brasil. Por isso, houve o interesse pela ampliação e pelo fortalecimento dessa boa relação, baseada no respeito como uma via de mão dupla.

Mamoun participou ativamente da programação do dia e da noite, em nome da Sociedade Árabe Palestina do Amazonas. Também ofereceu um jantar em homenagem aos embaixadores (**ver imagens 78 e 79**).

Imagem 78 – A comunidade reunida



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (11 nov. 2019)

Imagem 79 – Mamoun Imwas fazendo o receptivo na comunidade



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (11 nov. 2019)

Logo após as apresentações, houve uma exposição feita por Muna sobre o trabalho executado à frente da Sociedade Árabe Palestina junto a Mamoun, expondo a dificuldade que há na manutenção da Sociedade. Frisou que em

muitos momentos pensou em desistir, mas contou com conselhos de Muhammad Tarayra, a quem agradeceu perante todos.

Esse foi um momento importante para a comunidade, pois conseguiram reunir, no mesmo espaço, alguns de seus representantes mais ilustres. Isso não significa que em meio a essa busca em construir um discurso uníssono pela libertação da Palestina não haja conflitos internos entre as lideranças e/ou liderados. Porém, tal situação os impulsiona à luta através da Federação (FEPAL) no Brasil, com o esforço de integrar os jovens às agendas políticas no país, buscando fazê-los se identificarem ou incentivando-os a se destacarem junto aos pais nessa representação.

Também houve um momento para prestarem homenagem a Ali Yacub em nome da Sociedade Árabe Palestina, por ele ser considerado o primeiro imigrante, por isso mesmo, o patriarca da comunidade (**ver imagem 80**).

Imagem 80 – Ali Yacub após receber a placa em sua homenagem



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (11 nov. 2019)

Imagem 81 – Placa de homenagem entregue a Ali Yacub



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (11 nov. 2019)

A placa entregue a Ali continha a seguinte frase: “Nossa gratidão e reconhecimento pela eficiência e persistência, onde os homens de caráter firme são as colunas mestras da sociedade a que pertencem” (**ver imagem 81**).

Todavia, importa aqui destacar a visibilidade a que chegaram, vinculando suas imagens de comerciantes bem-sucedidos e atuantes junto aos caminhos da sociedade no cenário macroeconômico político, tanto o amazônico quanto o brasileiro. Isso faz com que as próximas gerações busquem garantir o legado de crescimento e fortalecimento comunitário em nível regional e nacional, tal como o iniciado por seus primeiros imigrantes.

Vale ressaltar a presença ilustre de Socorro Yacub, que compareceu representando o marido Issa, e posou para foto ao lado de Muhammad Tarayra (**ver imagem 82**). Também fez questão de posar junto a Abdel e, sentados à mesa, Muhammad e Ali (**ver imagem 83**).

Ao final do jantar, quando todos começaram a se despedir, Mamoun foi cercado pelas mulheres da comunidade e de sua família para o registro fotográfico, num claro movimento de que agora ele ocupa um lugar de destaque e liderança, sendo unanimidade entre elas.

Imagem 82 – Socorro Yacub com Muhammad Tarayra



Fonte: Arquivo de Hamida Yacub (11 nov. 2019)

Imagem 83 – Em sentido horário, sentados: Muhammad e Ali. Em pé, atrás: Socorro e Abdel



Fonte: Arquivo de Hamida Yacub (11 nov. 2019)

Nesse jantar, oferecido à Liga Árabe no Amazonas, fui convidada para estar presente com o orientador desta pesquisa, Prof. Dr. Sidney Antônio da Silva. Ao final da noite, fui chamada para participar da fotografia, e fiquei em dúvida se me permitia estar com eles, ao que meu orientador me disse: “– Vá lá, eles estão chamando” (**ver imagens 84 e 85**).

Imagem 84 – Com Prof. Dr. Sidney no jantar oferecido à Liga Árabe em Manaus



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (11 nov. 2019)

Imagem 85 – Mamoun cercado pelas mulheres da comunidade que também são sua família



Fonte: Arquivo de Hamida Yacub (11 nov. 2019)

A pandemia, infelizmente, levou alguns pilares da comunidade e certamente afetou todo o grupo, não havendo respostas para o desdobramento dessa história recente, incluindo os planos para a continuidade deste trabalho.

É fato que o tempo trará respostas aos acontecimentos, e este é um dos desafios do momento presente: o reconstruir-se enquanto comunidade.

Todavia, a ideia na realização do documentário persiste e, tão logo seja possível, a intenção é retomar sua execução e dar prosseguimento à outra página desta história, com o intuito de registrar e valorizar a narrativa dos imigrantes palestinos em Manaus.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao iniciar o roteiro das questões norteadoras capazes de apontar o que se pretendia analisar, neste estudo, o primeiro desafio foi escolher os temas que pudessem, em distintos contextos, pontuar uma interação entre os interlocutores. E ainda que tivesse meus conceitos-chaves, a pesquisa caminhou por meio de suas falas, o que a levou direto para o conflito político-territorial entre Palestina e Israel.

Ao decidir abordar o conflito e ter a sensação de caminhar em areia movediça no meu oásis amazônico, busquei pautar a pesquisa em narrativas recorrentes que explicaram a construção identitária no Brasil, demonstrando que a chegada, ou melhor, a percepção da presença palestina em Manaus, somente veio a partir da segunda metade do século XX. Através do olhar da sociedade receptora, os palestinos são vistos como comerciantes, bem como relacionados ao sucesso por meio das vendas de “bate-palma”.

Assim, a experiência política vivida no caso palestino se torna paradoxal por demonstrar que a “fratura incurável¹⁸⁹” da própria condição existencial humana da *Nakba* palestina se reflete nessa busca por encontrar um novo lar. Isso os trouxe até a sociedade manauara, e aqui ganhou raízes, porque Manaus, na ocasião, também buscava reconstruir-se dos escombros político e econômico. Estes a deixaram à margem do cenário nacional, outrora com reflexos internacionais em marcas indelévels na cidade devido ao poderio econômico gomífero, tal como o Teatro Amazonas em meio à “divina decadência”¹⁹⁰.

No entanto, o fato de não ter uma perspectiva de retorno não significa dizer que não haja uma necessidade de lutar por uma reparação. E para que isso ocorra em definitivo, em algum momento para outra geração, é preciso haver a construção da imagem que marca ao mundo a nação palestina, aquela que luta por um futuro para além da sua ausência na sua terra.

¹⁸⁹ Conceito de Said (2003) que leva à reflexão sobre a tristeza compelida à experiência de cisão perene entre o ser humano e o seu lugar natal.

¹⁹⁰ Conceito de Oliveira (2003) que aponta as saídas econômicas encontradas pela população em geral, mediante a crise da borracha, quando a região Amazônica entrou em declínio financeiro.

Uma vez que não se possa gozar do *status* da cidadania palestina, sempre é possível recorrer à identidade generalizante, árabe, ou à cidadania brasileira. Esse é o *ethos* da condição de existir numa crise perene como deslocado “de seu lugar”, o que estabelece uma sensação de solidão constante, retratada na saudade que todos os interlocutores sinalizaram, demandada também na literatura palestina, como as experiências vividas por Mamoun Darwich¹⁹¹, na qual o poeta fez esse registro¹⁹².

No Amazonas, sem dúvida, a comunidade caminhou de ombros com o constructo político-econômico regional, o qual foi essencial para suas conquistas individuais e coletivas. Mas isso ocorreu sem perder de vista, tal como em suas narrativas, as trajetórias próprias de cada um no iniciar da comunidade. Isso fez com que esta, a cada tempo de prosperidade, se tornasse mais fortalecida e, principalmente, que não deixasse no esquecimento a memória do conflito que balizou a imigração, mas que, de certa forma, ainda o faz.

À primeira geração se relaciona às recordações dos acontecimentos vividos pelo grupo diretamente, mas também às que envolvem fatos históricos do final do século XIX. Estas envolvem o processo sionista judeu, que expressa os conflitos das experiências vividas, narradas para deixar o testemunho aos que nascem fora da Palestina, junto à preocupação de deixá-las também, enquanto *experiências herdadas* ou *vividas por tabela*, tal como as interlocutoras de Hamid¹⁹³ (2007).

Esse contexto importa, na medida em que tudo o que está no tempo filosófico e na memória é infinito e constantemente pode ser renovado, posto que o ser humano se renova de tempos em tempos. Roy Wagner (2010) justifica isso quando diz, acerca da linguagem, ser ou não fantasiosa ao narrar os feitos, já

¹⁹¹ Mahmud Darwich nasceu na aldeia de Al-Birwe, na Galileia, Palestina, em 13 de março de 1941. É tido como o poeta nacional da Palestina, mesmo após o seu falecimento.

¹⁹² Tal como aponta Murilo Sebe Bom Meihy em “Celebrando Mahmud Darwich – Roda de conversa: A Palestina de Darwich” (A PALESTINA..., 2021).

¹⁹³ A autora se refere, em análise, aos conceitos que constituem a memória individual ou coletiva e influenciam as percepções que os indivíduos assumem de si e dos outros, tal como os *acontecimentos vividos* pessoalmente pelos sujeitos, e os *acontecimentos vividos por tabela*, nos quais nem sempre a pessoa participou, e que tomaram uma importância enorme em seus grupos, que já não é possível dizer se houve ou não participação. E, por fim, os *acontecimentos herdados* que não fazem parte do espaço-tempo de uma pessoa, mas são memórias herdadas por meio de um forte processo de socialização política e histórica, em que ocorre o fenômeno de projeção e identificação com determinado passado (POLLAK, 1992a e 1992b *apud* HAMID, 2007).

que as palavras e as formas articulatórias usadas pelo falante podem inventar uma “realidade” situacional ou incidental, mediante seu emprego consciente, demandando o “uso correto” do falante. Para nós, a linguagem pode ser passível de correção e mudança; já o mundo do “fato” e do “evento” definitivamente não, pois nossas investigações científicas, legais e históricas, constituem esforços (inventivos) para descobrir “quais são os fatos” e “o que realmente aconteceu”. Enquanto isso, as metodologias racionais exigem que nossa linguagem seja um instrumento de precisão, ainda que fabricado por nós mesmos para a descrição e a representação de um mundo obstinadamente factual.

Isso remete aos lugares que atualmente transitamos, citados por Bhabha (2010), os chamados pós, neos e trans, que encaminham à reflexão a respeito das estratégias para pensar o poder e as fronteiras que se enfrentam de destituição ética, pensando no que está sendo dito, para quem está sendo dito, como está sendo dito e, finalmente, onde está sendo dito. Isso dialoga bem com a fluidez temporal a que se referiu Bauman, haja vista que o tempo fluido deixa tudo e todos reféns do momento, numa espécie de cultura agorista, na tentativa de se desfrutar ao máximo do momento presente (ALMEIDA, 2015).

Como resultado, isso faz com que a liquidez da comunicação fragmente a vida e, no caso específico aqui estudado, permita que a identidade obtenha força advinda desse transnacional contemporâneo.

No entanto, essa situação não pode ser tomada como algo fácil. Ao contrário disso, ao imigrante recém-chegado, as dificuldades são de toda ordem, iniciando pelas diferenças entre os padrões culturais da terra de origem e as que são vigentes na nova terra. Também reflete no manejo do novo idioma, que é quase sempre visto como uma barreira a ser transposta, sobretudo, para quem, como eles, teve e tem o ofício do trabalhar no comércio, que pede a necessidade de se fazer entender para obter sucesso.

Nesse sentido, esse esforço em aproximação finda como a base da atividade comercial imprescindível, inclusive, para que a interação seja intensa com o outro, de modo a desarmar possíveis preconceitos, tal como apontado por Truzzi (2019).

Quanto às dificuldades enfrentadas, inicialmente e no percurso do diálogo, foram descritas e tratadas com sorrisos. Isso sinaliza que não se cristalizaram, sendo superadas por conta de seus protagonismos. É inegável que

foram oportunas, pois serviram para vislumbrar o acolhimento de parentes e conterrâneos de modo completo, incluindo o treinamento do trabalho, que inicialmente era o da mascateação e depois passou a ser o estabelecimento de um ponto comercial em área movimentada da cidade.

A partir do momento em que o início difícil de mascate portador de cultura longínqua e específica passa a ter oportunidades oferecidas pelas suas redes, tanto de parentes quanto de conterrâneos, impulsionados também pela economia em expansão, houve uma melhor conquista financeira – situação que fez com que o ponto fosse passado a outro patrício e aqui, a loja de maior porte, volta-se a facilidades de créditos com sua clientela.

Dessa forma, concordo com o fato de que o meio urbano facilita e até amplia a rede de fregueses tanto para a compra de produtos quanto para a venda e outras transações. Além disso, promove também a inclusão de aspirações à vida política em alguns descendentes – caminhada necessária para quem saiu da condição de mascate ou ambulante para a de comerciante bem estabelecido (TRUZZI, 2019). Esse processo impulsionou as trajetórias daqueles com os quais tive contato, possibilitou êxito no movimento migratório e sucesso na mobilidade social acentuada dentro da sociedade manauara. Isso também contribuiu para formar as lideranças da comunidade, muito embora saibamos que essa situação não pode ser estendida a todos.

Assim, do grupo foco desta pesquisa, as trajetórias retratadas foram exitosas e envolveu, inicialmente, a mascateação, o comércio e, posteriormente, o estabelecimento comercial por meio de loja em ponto estratégico como meio de vida. Essas trajetórias ocorreram nos quadros de uma economia em permanente expansão, o que permitiu ao grupo um nicho econômico específico, comercializando bens de consumo não duráveis, especialmente roupas, tecidos e armarinhos. Os mais recentes encontram outra situação, outros desafios e até uma condição econômica estagnada e, por isso mesmo, desfavorável.

Portanto, tal como apontou Truzzi (2019), não se trata de uma imigração subsidiada, tornando de extrema relevância o papel das redes migratórias, formadas por parentes e conterrâneos. Estas garantiram também, no início, a mala com produtos baseada na promessa do “fio do bigode” a ser paga posteriormente, assegurando o crédito com o patrício sírio-libanês, como apontado por Issa.

A situação aqui retratada de pleno êxito da primeira geração permitiu, de modo irremediável, que se formasse a “cultura migratória” para Manaus, já que, em parte, havia uma mobilização de contingentes que vinham destacados para auxiliar na prosperidade que despontava com a Zona Franca de Manaus. E tal como relata Truzzi (2019), essa acolhida estabelecida através das redes foi comum e muito importante, pois foi o modo que os imigrantes encontraram para dar alguma referência aos que se dispusessem a vir. Em uma situação distinta dos que iniciaram a comunidade, os que vieram posteriormente “chegaram com a ‘cama feita’, não começaram do zero”, como sinalizou Muhammad.

Para o trabalho de tratamento das falas, busquei o emprego dos blocos no coletivo, tentando vislumbrar uma conexão das redes que deram vazão à continuidade da comunidade. Assim, os dados sugeriram que há um considerável investimento emocional nos relacionamentos dentro da rede familiar, refletido através do engajamento de apoio material e emocional dentro do grupo em questão.

Quanto aos relacionamentos, as pessoas da rede se conhecem e partilham das mesmas normas, de tal modo que são capazes de aplicar sanções informais consistentes entre si. Através dos relatos, foi possível identificar que o casamento formal, quando ocorre, faz com que este se sobreponha a todos os outros preexistentes, levando-os de imediato à categoria de extraconjugais.

Quanto às duas genealogias apresentadas terem um número relevante de filhos, constata-se que é possível atribuir isso ao princípio da descendência patrilinear. Provavelmente, tal situação representou aos chefes das famílias a possibilidade de uma reprodução endogâmica forte na comunidade que construíam, fazendo com que as exceções e a flexibilidade de casamentos com brasileiras tenham ação direta em garantir um “estoque de primos”. Esse contexto tornou os casamentos um encadeamento de grupos de parentesco e não apenas uma união de indivíduos agindo por sua própria iniciativa.

Em relação aos vínculos sociais, quando houve o “abandono” da antiga sede social¹⁹⁴, perdeu-se a continuidade presente nos relacionamentos mútuos.

¹⁹⁴ De acordo com Muna, Mamoun e Hamida, Issa Yacub fundou a Sociedade Árabe Palestina do Amazonas, que teve como primeira sede uma propriedade comprada por ele, a qual, atualmente, pertence à sua família. A sede que os interlocutores chamam de “primeira”, na verdade foi a segunda sede, adquirida a partir dos esforços em doações da comunidade, por isso é tida como a “sede de todos”.

Estes só retomaram a partir da construção da Mesquita, incluindo aqui alianças matrimoniais entre as famílias, resultando, inclusive, em casamentos interculturais com brasileiras.

No que diz respeito às relações familiares, a linha demarcatória está entre as expectativas formais institucionalizadas e as expectativas individuais de cada patriarca, tanto com suas esposas, no que tange ao papel jurídico do casamento no Brasil, quanto com as mulheres que originaram outros núcleos familiares.

Dentro de cada família, é fato que há uma divisão do trabalho prático. Cada um realiza tarefas específicas, em que muitas são partilhadas e até intercambiáveis. Porém, no caso em foco, a partir dos relatos, houve a preponderância do marido ser o responsável pelo sustento financeiro da casa, dos filhos e da esposa, e esta, por sua vez, a responsável pelo trabalho da casa e pela educação doméstica. No entanto, atualmente, é possível dizer que há uma ênfase na decisão familiar tomada em conjunto, uma vez que se nota uma flexibilidade social quanto à função de cada um no grupo. Por exemplo: as esposas, por meio de seus relacionamentos com filhas e filhos, netas e netos, se envolvem nas atividades com outros parentes e, particularmente, em relação ao trabalho, algumas filhas auxiliam a família ficando à frente dos negócios nas lojas.

De um modo geral, em relação à Mesquita, é possível dizer que, para além dos momentos dos ritos da religião, ocorrem também atividades conjuntas complementares ao calendário religioso, como as festividades citadas pelos interlocutores, fazendo-a impor-se como um importante espaço de sociabilidade e de múltiplas trocas.

Quanto ao papel de chefe ou de alguém que exerça uma autoridade dentro do grupo, é possível apontar que o hábito das visitas¹⁹⁵ faz com que haja ajuda mútua, dando ênfase aos relacionamentos sociais ativos com parentes e amigos, denotando uma estreita rede familiar e de amizade.

Em relação à emigração para o Brasil, todos foram unânimes em apontar o estranhamento, muito embora houvesse uma forte demonstração de satisfação emocional por terem tomado tal decisão. Isso possibilitou, por um lado, que os

¹⁹⁵ Observado tanto durante o tempo de tratamento quanto na cerimônia do velório de Issa. Também durante as visitas de boa recuperação a Mamoun, na ocasião em que sofreu um infarto, logo após a inauguração da área de expansão do *Shopping Cidade Leste*.

vínculos econômicos operassem com maior força dentro das redes, tanto entre os irmãos quanto com os conterrâneos. Essa mudança proporcionou a eles ampliar a conexão em auxílio aos seus negócios, bem como propiciou a chance de empregos aos que se dispusessem a vir residir em Manaus, posteriormente, incluindo a capacitação para exercer as funções de forma direta.

Por fim, em relação à cultura, é inegável a contribuição em técnica, ritmo, vestimenta e apelo histórico feito pelos interlocutores aos grupos de danças folclóricas internacionais da cidade. Ainda que esse gesto não seja percebido como político, ele traz em seu bojo uma conotação étnica identitária forte, valorizando e contribuindo para que a Palestina ocupada e o povo palestino sejam lembrados.

Portanto, este trabalho pretendeu demonstrar a importância da cultura palestina para o desenvolvimento da diversidade cultural na cidade de Manaus-AM, partindo de um determinado panorama econômico e social, com vistas a reconstituir o porquê da vinda e da permanência dos imigrantes. Buscou também elencar os processos de preservação e, ao mesmo tempo, de ressignificação das identidades cultural e religiosa, de modo a construir uma memória coletiva e individual

não como forma de enquistamento e isolamento social, mas como expressão da necessidade que todo grupo humano, deslocado de seu ambiente de origem, tem de conservar, manter e difundir sua cultura, língua, religião, hábitos, costumes, modos de vida, ainda que esteja incorporada a outra sociedade. [...] Tais fenômenos se expressam como um processo de adaptação e preservação, negociação e renegociação, constante, rico e dinâmico envolvendo a matriz cultural que o migrante carrega consigo e a nova realidade na qual se confronta e se insere. É ainda nesse aspecto que se pode verificar a riqueza e a complexidade dos estudos da imigração como parte fundamental da compreensão das relações humanas (OSMAN, 2009, s. p.).

Nesse sentido, tal como sinaliza Bhabha (2010), importou pensar na lógica binária, colocando os discursos dentro dela, pois somente assim se teve uma leitura, inclusive, a respeito das descontinuidades das minorias. Foi necessário superar as limitações que se apresentaram e ir para além delas, já que os conceitos culturais estão sempre em processo de definição, tais como raça, identidade própria e modernidade, sempre em constante revisão. Assim, também, as minorias passam por essas circunstâncias de intrusão, de serem deslocados pelo olhar e, finalmente, de controle social. Todavia, é isso que abre

um entretempo no momento em que falamos da humanidade através de suas diferenciações – gênero, raça, classe – que marcam uma espécie de marginalidade excessiva da modernidade.

No entanto, longe de qualquer purismo, a inserção de estrangeiros numa sociedade de acolhida requer organização e criatividade para manter traços culturais comuns à terra de origem, além da construção de uma rede de relações que faz com que essa imigração seja viabilizada e visibilizada, de modo a apresentar o caráter dinâmico de uma cultura vívida, a qual cria e recria suas tradições (PETERS, 2007).

Nesse sentido, percebe-se a comunidade palestina sendo “imaginada, gestada, criada” simultaneamente aos seus sujeitos, não somente em relação a um discurso, mas também numa representação da práxis no espaço, de como seus cotidianos são percebidos, ou seja, em como representam as espacialidades que estão no campo da linguagem. Também em como se relacionam ao campo de forças que as institui, por estarem na dimensão do vivido, oferecendo os valores de sua estreiteza. Quanto a isso, Lefebvre (1999) remete ao uso, incluindo o morfológico, como é o caso da Mesquita, que propõe uma multiplicidade de leituras e orienta uma prática que mistura o utópico com o ideológico, no léxico do possível, tal como aponta o autor.

Com isso, aponto que as forças coesivas desse elo funcional-simbólico, estão muito mais no âmbito da idealização por seu grupo, visto que as devidas especificidades, muito embora sejam restritas, se propõem a uma identidade cultural que reconhece sua base territorial de reprodução. Inclusive, possui representatividade política, articulando interesses específicos, em geral econômicos, tal como as análises realizadas por Haesbaert (1988), para a Campanha Gaúcha no Nordeste Brasileiro.

Sendo assim, importa assinalar que os relatos serviram como um alinhavo para reconstruir não só o caminhar da comunidade em seu início, mas também dar vazão ao materializado, ao que foi possível de tudo que se participou e que segue próximo à história da cidade de Manaus¹⁹⁶.

¹⁹⁶ O que se torna relevante, diante da preocupação, às vezes cega ao abarcar a realidade em conceitos e teorias gerais, nos quais neopositivistas e muitos marxistas estiveram juntos, dizendo romper totalmente com a “ciência empirista e inútil” que, de qualquer forma, constituiu suas raízes. A própria realidade, hoje, parece exigir uma postura mais criteriosa, em que os

Nessa minha jornada, busquei, tal como discorre Geertz (2008), ter a dupla tarefa de descobrir as estruturas conceituais que informaram os atos dos nossos sujeitos e do que é "dito" no discurso social. Simultaneamente, construí um sistema de análise sobre os termos do que é genérico a essas estruturas, ou seja, o que pertence a elas, porque são o que são e se destacam contra outros determinantes do comportamento humano. Isso porque em etnografia, o dever da teoria é fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo – isto é, sobre o papel da cultura na vida humana.

Ainda o autor aponta a intrínseca incompletude da análise cultural, alertando que quanto mais profunda, menos completa ela se torna. Porém, aponto que foi imprescindível olhar para as dimensões simbólicas da ação social – arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum –, o que não nos afasta dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio empírico de formas não emocionalizadas, mas, sobretudo, nos leva a mergulhar no meio delas (GEERTZ, 2008).

Em vista disso, busquei o elo afetivo existente entre as pessoas e os lugares em que vivem e frequentam. Estes levam à existência de comportamentos que se baseiam em sentimentos, incluindo a relação com o próprio espaço que as circundam, enquanto uma resposta dos sentidos frente ao mundo, formada a partir das experiências, situação que Tuan (1980) chamou de topofilia.

Por conseguinte, o campo revelou momentos instigantes, em que foi possível construir parcerias com reciprocidade para o constructo deste trabalho. Além dele, com boa vontade em negociação, seguirão para os projetos que já estão sendo gestados com Mamoun, Muna e Hamida, tal como o livro das famílias fundadoras e o documentário que contenha, inclusive, as filmagens coletadas no campo da tese.

Desse modo, sigo, tal como fez Oliveira Filho (2000), pensando no compromisso ao tratar sobre questões relevantes e saber de fato o que eles

“cientistas” sociais devem negar as teorias definitivas e ortodoxas por não darem conta das transformações e das complexidades do real, sem caírem no empirismo de que tanto já nos acusamos (HAESBAERT, 1988).

esperam sobre o trabalho e, simultaneamente, conseguir perceber o fato social por trás do que é nos relatos, ressignificando a noção do ser, dados o limite e a potencialidade da pesquisa.

A práxis dos interlocutores revelou o sentido dos conflitos que se estabelecem no viver urbano, o que levou todos eles a se realizarem através do trabalho e do processo de acumulação. O ponto nodal que delimitou de modo concreto o espaço-tempo também permitiu, de modo preciso, que os pesquisados estabelecessem a luta e conquistassem o “direito à cidade”, propiciado a partir da criação da Zona Franca de Manaus.

Nesse sentido, aponto a necessidade que tive em aguçar as memórias estéticas, as quais tornaram visível a formação etnocultural urbana, dando cor e sabor ao mundo particular dos interlocutores, fato que tornou possível perceber o sentimento de “estar em seu lar”, mesmo que em outro país, ampliando os consumos e os gostos individuais.

Isso também demandou um esforço em demonstrar o sentido de representação específica quando há uma apropriação do orientalismo por parte de seus proprietários, que estão vinculados às suas origens étnicas. Todavia, essa apropriação, ainda que seja distinta aos diversos extratos sociais que os abraçam na cidade, também se insere nas tensões e nas disputas sociais e políticas dos imigrantes árabes palestinos em Manaus, e como se sentem em relação a isso.

No que concerne aos fluxos dos imigrantes da comunidade dos interlocutores, a Zona Franca de Manaus representou a expansão do capital num contexto abrangente das políticas públicas. Isso definitivamente reproduziu nas histórias dos indivíduos a consciência de mundo a partir do trabalho árduo – fato que garantiu o êxito e o sucesso a todos os entrevistados. Contudo, vale lembrar que numa economia capitalista, a reprodução da desigualdade é inerente a esse processo, e o sucesso econômico não é extensivo a todos os trabalhadores da Zona Franca.

Assim, tal como descreve Oliveira (2000), foi necessário compor a visão espacial da Amazônia como palco onde se desenrolou e localizou as atividades e os fenômenos por meio da produção do trabalho. Enquanto organização de uma exterioridade e simultaneamente uma interiorização da produção humana, está diretamente relacionada ao fato do espaço ser um produto social através da

especificidade histórica do lugar, da capacidade de resistência da forma equânime, como as inovações atingem o lugar e como as pessoas se relacionam com o novo. Estas são mediadas pelos usos e costumes que, ao final, determinam a forma de produção traduzida na articulação entre o lugar, o nacional e o global.

Isso, aos palestinos brasileiros amazonenses, significou participar de decisões que implicaram diretamente no reconhecimento do Estado-Nação da Palestina, quando o então Presidente da República, Luis Inácio Lula da Silva, defendeu a criação do Estado Palestino com as fronteiras em convívio com o Estado de Israel. Em termos práticos, isso quer dizer que a Embaixada Palestina no Brasil foi revigorada com 10 anos de reconhecimento político legítimo por mais um chefe de Estado fora dos países árabes.

Quanto ao papel desempenhado pela Embaixada Palestina no Brasil, aponto o de coesão com as Sociedades Árabes Palestinas do Brasil, que subsistem em consonância com a Federação Árabe Palestina, pela qual estão representadas. Esse aporte político-econômico organizacional tem por função não deixar cair no esquecimento a *Nakba* palestina.

Em vista disso, a hipótese verificada foi a ocorrência constante de negociação nas redes familiares, o que permitiu o estabelecer da comunidade, seu crescimento e sua vinculação efetiva à vida manauara por meio do trabalho.

De um modo geral, enfatizo a coragem do povo palestino, inclusive o de migrar enquanto um direito garantido a todos, sua capacidade de superar os desafios e de se reinventar a partir do trabalho, sua fé, seu pioneirismo, seu esforço para ascender socialmente, sempre pontuando o fato de estarem unidos em comunidade.

Essa situação, no ponto de vista de Mamoun, é um modelo idealizador a ser seguido na contemporaneidade, o que valoriza e dá uma conotação positiva à ancestralidade dentro da comuna, responsável também por elevar suas estimas enquanto descendentes. Contudo, será necessário saber para quem a diáspora propagada faz sentido, uma vez que essa situação pode ter sido modificada entre os pioneiros e as gerações subsequentes. Nesse ínterim, cabe verificar se as gerações seguintes estão/estarão ou não conectadas com esse ideal diaspórico.

REFERÊNCIAS

A CRÍTICA. Comunidade árabe inaugura o primeiro Centro Islâmico do Amazonas. **Acritica.com**, Manaus, 7 set. 2012. 1 fotografia. Disponível em: <https://www.acritica.com/channels/cotidiano/news/comunidade-arabe-inaugura-o-primeiro-centro-islamico-do-amazonas>. Acesso em: 12 fev. 2021.

A NAKBA explicada. **MEMO**, [s. l.], 14 abr. 2019. 1 fotografia. Disponível em: <https://www.monitordooriente.com/20190414-a-nakba-explicada/>. Acesso em: 30 dez. 2020.

A PALESTINA de Darwich. [S. l.: s. n.], 17 jul. 2021. 1 vídeo (120 min). Publicado pelo canal Editora Tabla. Disponível em: https://youtu.be/hleb_Y_zA-4. Acesso em: 19 jul. 2021.

AIHARA, Maria do Socorro Michiko. Paisagens Nipo-Paraenses na cidade de Tomé-Açu: lembranças e experiências vivenciadas pelos Onuma. *In*: HOMMA, Alfredo Kingo Oyama *et al.* (org.). **Imigração japonesa na Amazônia**: contribuição na agricultura e vínculo com o desenvolvimento regional. Manaus: EDUA, 2011. p. 71-114.

AL JAZEERA. US assures two-state solution for Israel-Palestine at UN. **Al Jazeera**, [s. l.], 26 jan. 2021. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/news/2021/1/26/us-assures-two-state-solution-for-israel-palestine-at-un>. Acesso em: 26 jan. 2021.

ALMEIDA, Nara. Zygmunt Bauman: Comunicação líquida. **Fronteiras do Pensamento**, [s. l.], 26 jan. 2015. Disponível em: <https://www.fronteiras.com/entrevistas/zygmunt-bauman-comunicacao-liquida-1424952791>. Acesso em: 26 jan. 2018.

AL-NAKBA, a 'catástrofe' que mudou o destino de palestinos há 72 anos e está na raiz de conflito com israelenses. **BBC NEWS**, [s. l.], 15 maio 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-44108177>. Acesso em: 30 dez. 2020.

APPADURAI, Arjun. Global ethnospaces: Notes and queries for a transnational anthropology. **Recapturing anthropology**, [s. l.], p. 191-210, 1991.

ARCO conopial. **Engenharia Civil.com**, [s. l.], c2021. <https://www.engenhariacivil.com/dicionario/arco-conopial>. Acesso em: 31 jan. 2021.

ARRUDA, Luciana. **The Hijab: reflections by muslim women**. Grupo de Estudos na rede de relacionamento Facebook. Disponível em: Acesso em: 28 de agosto de 2017.

AUGÉ, Marc. **Por uma Antropologia da mobilidade**. Maceió: EDUFAL/UNESP, 2010.

BACELLAR, Luiz. **Fruta de Barro**. 6. ed. Manaus: Valer, 2005.

BAENINGER, R.; PERES, R. Migração de Crise. **Revista Brasileira de Estudos de População**, [s. l.], v. 34, n. 1, p. 119-143, jan./abr. 2017.

BÁLCÃS: veja agora o que é, onde fica e muito mais! **Stoodi**, [s. l.], 28 abr. 2021. Disponível em: <https://www.stoodi.com.br/blog/historia/balcas/>. Acesso em: 12 nov. 2021.

BARTH, Fredrik. **Ethnic Groups and Boundaries**. Oslo: Universitetsforlaget, 1969.

BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. (Coleção Typographos).

BARTH, Fredrik. Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar, Oman. *In*: MAYBURY-LEWIS, David (org.). **The Prospects for Plural Societies**. Washington, D. C.: Proceedings of the American Ethnological Society, 1984. p. 77-87.

BASSANEZI, M. S. B. Imigrações Internacionais no Brasil: um panorama histórico. *In*: PATARRA, Neide Lopes (coord.). **Emigração e Imigração internacionais no Brasil contemporâneo**. São Paulo: FUNUAP, 1995. p. 1-38.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BAZE, Abraham. **Rede Amazônica: 40 anos de comunicação na Amazônia**. Manaus: Valer, 2013.

BECKER, Bertha Koiffmann. **Amazônia: geopolítica na virada do III milênio**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia: Formação Social e Cultural**. Manaus: Valer; EDUA, 1999.

BENCHIMOL, Samuel. **Zona Franca de Manaus: a conquista da maioria**. São Paulo: Sver & Boccato, 1989.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. Tradução: Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos).

BERREMAN, Gerald D. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. *In*: GUIMARÃES, Alba Zaluar (org.). **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

BEZERRA JÚNIOR, Heleno Álvares. Para além do trauma intransponível: novas reflexões sobre a diáspora em ficção contemporânea. *In*: OLIVEIRA, Paulo César; CARREIRA, Shirley de Sousa Gomes (org.). **Diásporas e deslocamentos: travessias críticas**. Rio de Janeiro: FGV, 2014. p. 11-30.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

BITENCOURT, Agnelo. Povoamento e Fixação Demográfica em o Estado do Amazonas. **Boletim Geográfico**, IBGE, Rio de Janeiro, v. 4, n. 46, p. 1265-1472, 1947. Disponível em: <https://bibliotecadigital.seade.gov.br/view/linkPdf.php?pdf=10014304-1.pdf>. Acesso em: 15 maio 2021.

BLACKING, John. Movimento e Significado: a dança na perspectiva da Antropologia Social. *In*: CAMARGO, Giselle Guilhon Antunes (org.). **Antropologia da Dança I**. Tradução: Maria Acselrad. Florianópolis: Insular, 2013. p. 75-86.

BONNICI, Thomas. Diáspora. *In*: BONNICI, Thomas. **Conceitos-chave da teoria pós-colonial**. Maringá: Universidade Federal de Maringá, 2005. p. 23.

BOTH, Elizabeth. **Família e Rede Social**. Tradução: Mário Guerreiro. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BRAGA, Cláudio. Os contos diaspóricos de Chimamanda Ngozi Adichie: representações da experiência nigeriana nos Estados Unidos. *In*: OLIVEIRA, Paulo César; CARREIRA, Shirley de Souza Gomes (org.). **Diásporas e deslocamentos: travessias críticas**. Rio de Janeiro: FGV, 2014. p. 31-54.

BRAH, Avtar. Diaspora, border and transnational identities. *In*: BRAH, Avtar. **Cartographies of diaspora: contesting identities**. Londres; Nova York: Routledge, 1996. p. 178-248.

BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Microdados. **Portal de Imigração**, Brasília, DF, 27 jun. 2016. Disponível em: <https://portaldeimigracao.mj.gov.br/pt/microdados>. Acesso em: 20 ago. 2018.

BRUBAKER, Roger. The 'diaspora' diaspora. **Ethnic and Racial Studies**, Londres, v. 28, n. 1, p. 1-19, jan. 2005.

BUENO, Virgínia R. S. A globalização e o espaço do cidadão: espaço global – mundo fragmentado. **Travessia**, [s. l.], n. 27, p. 15-21, 1997.

CALDEIRA, Tereza Pires do Rio. **Cidade de Muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: Editora 34, 2000.

CANCLINI, Néstor García. Culturas híbridas, poderes oblíquos. *In*: CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: EDUSP, 1997. p. 283-350.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Caminhos da Identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Editora UNESP; Paralelo 15, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Sobre o Diálogo Intolerante. *In*: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Editora UNESP; Paralelo 15, 1998. p 189-197.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. Da “organização” à “produção” do espaço no movimento do pensamento geográfico. *In*: CARLOS, Ana Fani Alessandri; SOUZA, Marcelo Lopes de; SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão (org.). **A Produção do espaço urbano**: agentes e processos, escalas e desafios. São Paulo: Contexto, 2011. p. 53-73.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **Espaço e Tempo na Metrópole**: a fragmentação da vida cotidiana. São Paulo: Contexto, 2001.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O espaço urbano**: novos escritos sobre a cidade. São Paulo: Contexto, 2004.

CASTELLS, Manuel. **A questão urbana**. Tradução: Arlene Caetano. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000. v. 48 (Coleção Pensamento Crítico).

CENTRO ISLÂMICO DO AMAZONAS. [Sem título]. Manaus, 12 set. 2012. Facebook: Centro Islâmico do Amazonas. Disponível em: <https://www.facebook.com/CentrolslamicoDoAmazonas/photos/532796743403285>. Acesso em: 15 fev. 2021.

CENTRO ISLÂMICO DO AMAZONAS. “Os anjos distribuem as riquezas dos humanos no período entre a alvorada e o nascer do sol... Manaus, 18 jan. 2013. Facebook: Centro Islâmico do Amazonas. Disponível em: <https://www.facebook.com/CentrolslamicoDoAmazonas/photos/593613273988298>. Acesso em: 15 fev. 2021.

CLIFFORD, James. Diasporas. **Journal of Cultural Anthropology**, Troy, NY, v. 3, n. 9, p. 302-308, 1994. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/656365>. Acesso em: 7 nov. 2019.

COHEN, Robin. Diasporas and the nation-state: from victims to challengers. **International affairs**, [s. l.], v. 72, n. 3, p. 507-520, 1996.

COMPANS. Rose. Cidades sustentáveis, cidades globais. Antagonismo ou complementaridade? *In*: ACSELRAD, Henri (org.). **A duração das cidades**: sustentabilidade e risco nas políticas urbanas. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 105-137.

CORRÊA, Roberto Lobato. **O espaço urbano**. 4. ed. São Paulo: Ática: 2002. (Série Princípios).

CORRÊA, Roberto Lobato. O espaço urbano: notas teórico-metodológicas. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato. **Trajetórias Geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1997. p. 145-152.

CRISTOFI, Renato Brancaglione. **O orientalismo arquitetônico em São Paulo – 1895-1937**. 2016. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em:

<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16133/tde-20122016-152110/publico/renatobrancaglionev.pdf>. Acesso em: 17 nov. 2018.

DAMIANI, Amélia Luisa. **População e geografia**. 9. ed. 3. reimp. São Paulo: Contexto, 2011. (Caminhos da Geografia).

DANTAS, Sylvia D. Culturas em xeque e o desafio psicológico de ser entre dois mundos: biculturalismo entre Brasil e Japão. *In*: FERREIRA, Ademir Pacelli *et al.* **A experiência migrante: entre deslocamentos e reconstruções**. Rio de Janeiro: Garamond, 2010. p. 19-38.

DARWICH, Mahmud. **Da presença da ausência**. Rio de Janeiro: Tabla, 2020.

DELVAL, Raymond. **Les Musulmans en Amerique Latine et aus Caraïbes: Recherches & Documents**. Amerique Latines: L'Harmattan, 1992.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2008.

DEZAN, Maria Dalva de Souza. **Impactos da imigração japonesa sobre a diversidade cultural na organização do espaço geográfico Piracicabano – SP**. 2007. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, SP, 2007. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/95659/dezan_mds_me_rcla.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 12 ago. 2017.

DUFOIX, Stéphane. The Spaces of Dispersion. *In*: DUFOIX, Stéphane. **Diasporas**. Tradução: William Rodarmor. Berkeley: University of California Press, 2008. p. 35-58.

E-CIVIL. Dicionário da Construção Civil. **E-Civil**, [s. l.], c2018. Disponível em: <https://www.ecivilnet.com/dicionario/>. Acesso em: 22 ago. 2018.

ELHAJJI, Mohammed. Migrantes, uma minoria transacional em busca de cidadania universal. **Interin**, Curitiba, v. 22, n. 1, p. 203-220, 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=504454375013>. Acesso em: 13 set. 2018.

ELIAS, Norbert. Da relação entre “família” e “comunidade”. *In*: ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os Outsiders**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

EMBACHER, Arlete. A imigração árabe no Brasil. **MiniWeb Educação**, [s. l.], c2000. Disponível em: <http://www.miniweb.com.br/cidadania/personalidades/imigrantes10.html>. Acesso em: 15 out. 2018.

EMMI, Marília Ferreira. A Amazônia como destino das migrações internacionais do final do século XIX ao início do século XX: o caso dos portugueses. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, ABEP, 17., 2010, Caxambú, MG. **Anais** [...]. Disponível em: www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/download/2305/2259. Acesso em: 15 out. 2015.

EMPOLI, Giuliano da. **Os engenheiros do caos**. Tradução: Arnaldo Bloch. São Paulo: Vestígio, 2019.

ESPINOLA, Voigt Cláudia. **O véu que (des)cobre**: etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/102133/212325.pdf?sequencia=1&isAllowed=y>. Acesso em: 2 set. 2017.

EVOLUÇÃO do mapa de Palestina e de Israel. **RA internacional**, [s. l.], 25 jul. 2014. 1 fotografia. Disponível em: <http://www.redeangola.info/multimedia/evolucao-do-mapa-da-palestina-e-de-israel/>. Acesso em: 16 mar. 2021.

FEDERAÇÃO ÁRABE PALESTINA. Nosso último comunicado saiu no portal [...]. [S. l.], 10 mar. 2021. Instagram: Federação Árabe Palestina @fepal_brasil. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CMPf6hGHloH/>. Acesso em: 11 mar. 2021.

FEITOZA, Paulo Fernando de Britto. **Patrimônio Cultural**: proteção e responsabilidade objetiva. Manaus: Valer, 2012.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. Lembrar e esquecer em Bergson e Nietzsche. **Morpheus**, [s. l.], v. 7, n. 13, 2008. Disponível em: <http://www.seer.unirio.br/morpheus/article/view/4817>. Acesso em: 11 fev. 2019.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. **Entre Arabescos, Luas e Tâmaras**: Performances Islâmicas em São Paulo. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-24102007-143500/publico/TESE_FRANCIROSY_CAMPOS_BARBOSA_FERREIRA.pdf. Acesso em: 10 ago. 2018.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. Hajj, Umrah: uma peregrinação num espaço energizado e concêntrico. **Horizonte**: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 11, n. 31, p. 891-913, jul./set. 2013. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n31p891>. Acesso em: 17 ago. 2017.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. Pesquisadoras Performers – uma etnografia em construção em contexto islâmico. *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., 2008, Porto Seguro. **Anais** [...]. Fórum de Pesquisa 2 (FP2) – O Islã na contemporaneidade: perspectivas identitárias/alteridade, migratórias e percepções do sensível. Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/2013/07/06/anais-26-rba/>. Acesso em: 2 set. 2017.

FÍGOLI, Leonardo Hipólito G. **Identidad étnica y regional**: Trayecto Constitutivo de uma Identidad Social. 1982. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1982.

FÍGOLI, Leonardo Hipólito G.; VILELA, Elaine Meire. Migração internacional, multiculturalismo e identidade: sírios e libaneses em Minas Gerais. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 14., 2004, Caxambú, MG. **Anais** [...]. Disponível em:

<http://abep.org.br/~abeporgb/publicacoes/index.php/anais/article/viewFile/1292/1256>
. Acesso em: 23 set. 2018.

FONSECA, Bruna Garcia. Empresários amazonenses estão interessados no mercado árabe. **ANBA**, [s. l.], 11 nov. 2019. Disponível em: <https://anba.com.br/empresarios-amazonenses-estao-interessados-no-mercado-arabe/>. Acesso em: 4 fev. 2020.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975/1976). Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos).

FRANCISCO, Júlio César Bittencourt. **Dos cedros aos pampas**: Imigração sírio-libanesa no Rio Grande do Sul, identidade e assimilação (1890-1949). 2017. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

FRANCO, Maria de Assunção Ribeiro. **Planejamento ambiental para a cidade sustentável**. 2. ed. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. rev. São Paulo: Global, 2003.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos**: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. São Paulo: 2013. *E-book*.

G1. Brasil reconhece Estado Palestino com as fronteiras de 1967. **G1 Mundo**, [s. l.], 3 dez. 2010. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2010/12/brasil-reconhece-estado-palestino-com-fronteiras-de-1967.html>. Acesso em: 26 jan. 2021.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 13. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução: Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GELOSIA. **Dicionário Aurélio Digital**, [s. l.], c2018. Disponível em: <https://dicionariodoaurelio.com/gelosia>. Acesso em: 22 ago. 2018.

GIDDENS, Anthony. **Novas Regras do Método Sociológico**: uma crítica positiva às sociologias interpretativas. Tradução: António Escobar Pires. 2. ed. Lisboa: Gradiva, 1996.

GÓES, Arquipo. Há uma semana, morria sem oxigênio casal referência da cultura árabe no AM. **Acrítica.com**, Manaus, 21 jan. 2021. Disponível em: <https://www.acritica.com/channels/manaus/news/ha-uma-semana-morria-sem-oxigenio-casal-referencia-da-cultura-arabe-no-am>. Acesso em: 24 jan. 2021.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Tradução: Mathias Lambert. [S. l.: s. n.], 2004. Disponível em: https://www.mprj.mp.br/documents/20184/151138/goffman,erving.estigma_notassob_reamanipulacaodaidentidadedeteriorada.pdf. Acesso em: 15 maio 2018.

GOFFMAN, Erving. Sobre a preservação da fachada: Uma análise dos elementos rituais na interação social. *In*: GOFFMAN, Erving. **Ritual de Interação**: ensaios sobre o comportamento face a face. Tradução: Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 13-50. (Coleção Sociologia).

GROSSI, Mirian Pillar. Identidade de Gênero e Sexualidade. **Estudos de Gênero**: Cadernos de Área, Goiânia, v. 9, p. 29-46, 2000.

GUGLIELMINI, Luiza Angélica Oliveira. **Manaus à beira rio**: A produção e reprodução do espaço urbano. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2005.

HADJAB, Patrícia Dario El-moor. **Alimentação, Memória e Identidades Árabes no Brasil**. 2014. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2014. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/17546>. Acesso em: 8 ago. 2017.

HAESBAERT, Rogério. Hibridismo cultural, “antropofagia” identitária e transterritorialidade. *In*: BARTHE-DELOIZY, Francine; SERPA, Angelo (org.). **Visões do Brasil**: estudos culturais em geografia. Salvador: EDUFBA; Edições L'Harmattan, 2012. p. 27-46.

HAESBAERT, Rogério. **Regional-global**: dilemas da região e da regionalização na geografia contemporânea. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

HAESBAERT, Rogério. **RS**: Latifúndio e Identidade Regional. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios alternativos**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP7A, 1998.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. p. 25-50. (Humanitas).

HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. **Small Axe**, [s. l.], v. 6, p. 1-18, set. 1999.

HALL, Stuart. **Representation cultural representations and signifying practices**. Londres: Sage, 1997. (Culture, media and identities).

HAMID, Sônia Cristina. **Entre a Guerra e o Gênero**: memória e Identidade de Mulheres Palestinas em Brasília. 2007. (Dissertação em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

HANDERSON, Joseph. **Diáspora**: As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) –

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: https://www.migrante.org.br/wp-content/uploads/2015/05/Diaspora_Haitiana_tese_Joseph_Handerson.pdf. Acesso em: 14 ago. 2017.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: palavras-chave da Antropologia Transnacional. **Mana**, [s. l.], v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/bsg6bwchcBbqfnpW6GYvnPg/>. Acesso em: 15 out. 2017.

HATOUM, Milton. Arabescos Brasileños. *In*: AGAR, Lorenzo *et al.* **Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas**. Madrid: Casa Árabe-IEAM, 2009. p.439-444.

HOEBEL, E. Adamson; FROST, Everett L. **Antropologia cultural e social**. Tradução: Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Cultrix, 2006.

ICARABE. Mostra Mundo Árabe de Cinema: documentário retrata ligações entre palestinos no Brasil e em território ocupado. **ICArabe**, [Manaus], 17 jul. 2018. Disponível em: <https://www.icarabe.org/index.php/node/3409>. Acesso em: 25 jul. 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Cidades e estados – Manaus**. IBGE, 2020. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/am/manaus.html>. Acesso em: 13 jun. 2017.

JARDIM, Denise Fagundes. 2000. **Palestinos no Extremo Sul do Brasil**: identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade – Chuí/RS. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

JARDIM, Denise Fagundes. Estratégias da imigração em tempos de globalização: os palestinos e suas viagens internacionais. *In*: JARDIM, Denise Fagundes (org.). **Cartografias da imigração**: interculturalidade e políticas públicas. Porto Alegre: UFRGS, 2007, p. 245-267.

JARDIM, Denise Fagundes. Imigrantes ou refugiados: as tecnologias de governamentalidade e o êxodo palestino rumo ao Brasil no século XX. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], v. 22, n. 46, p. 243-271, jul./dez. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/XhbbLWDJJ68xVbPTTmbnHTv/>. Acesso em: 10 set. 2019.

JARDIM, Denise Fagundes. Os refugiados palestinos e a nakba: reflexões sobre Estados nacionais, colonialismo e a proteção internacional nos anos 1950. **Travessia**: Revista do Migrante, [s. l.], n. 85, p. 131-150, jan./abr. 2019.

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

KURBAN, Taufik. **Syrios e Libanezes no Brasil**. São Paulo: Sociedade Imprensa Paulista, 1933.

LAGROU, Els. **Arte Indígena no Brasil**: agência, alteridade e relação. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

LE BRETON, David. **As paixões ordinárias**: antropologia das emoções. Tradução: Luís Alberto S. Peretti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

LEACH, Edmund Ronald. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**: um estudo da estrutura social kachin. Tradução: Antônio de Pádua Danesi, Geraldo Gerson de Souza e Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 1996. (Clássicos, 6).

LEFEBVRE, Henri. **A revolução urbana**. Tradução: Sérgio Martins. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

LEFEBVRE, Henri. **O Direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

LEITÃO, Cláudia Sousa. **Cultura em movimento**: memórias e reflexões sobre políticas públicas e práticas de gestão. Fortaleza: Armazém da Cultura, 2014.

LODY, Raul Giovanni da Motta (org.). **À mesa com Gilberto Freyre**. 2. ed. Rio de Janeiro: SENAC, 2009.

MADALENA, Juliano. "Identidade não se herda – Crie a sua" – Por Zygmunt Bauman. **Portal Raízes**, [s. l.], 18 fev. 2016. Disponível em: <https://www.portalraizes.com/identidade-zygmunt-bauman/>. Acesso em: 15 jul. 2019.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l.], 2002, v. 17, n. 49, p. 11-29, jun. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/KKxt4zRfvVWbkbgsfQD7ytJ/>. Acesso em: 5 ago. 2017.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor; TORRES, Lilian de Lucca (org.). **Na Metrópole**: Textos de Antropologia Urbana. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 1-30.

MARK, Joshua J. Crescente Fértil. **World History Encyclopedia**, [s. l.], 28 mar. 2018. Disponível em: <https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-17/crescente-fertil/>. Acesso em: 14 mar. 2021.

MARQUES, Jakson Hansen. Religiosidade Muçulmana, História e Alteridade: dinâmicas identitárias na fronteira Brasil-Venezuela. **Textos & Debates**, Boa Vista, n. 27, v. 1, p. 91-106, 2015.

MARQUES, Luciene Barboza. **Dança do Ventre como Expressão Corporal**. 2011. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialista em Arteterapia em Educação e Saúde) – Universidade Cândido Mendes, Rio de Janeiro, 2011.

MARQUES, Patrick. Muçulmanos fazem doação à comunidade católica após furto na Igreja São Sebastião, em Manaus. **G1**, Manaus, 9 ago. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/muculmanos-fazem-doacao-a-comunidade-catolica-apos-furto-na-igreja-sao-sebastiao-em-manaus.ghtml>. Acesso em: 27 fev. 2021.

MARTINS, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [s. l.], n. 73, p. 45-66, 2005. Disponível em: <https://rccs.revues.org/954>. Acesso em: 25 nov. 2017.

MATTOS, Carlos de Meira. **Uma geopolítica pan-amazônica**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: INL-MEC, 1980. (Coleção Documentos Brasileiros).

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.

MAZLOUM, Cheikh Ahmad Osman. **O profeta do Islã Muhammad**. Tradução: Cheikh Ahmad Osman Mazloum. São Paulo: Publicação da Academia de Investigação e Ciências Islâmicas, 2014.

MELO, Sueli. Livro conta a história da TV Amazonas, fundada por descendentes de imigrantes árabes. **ICArabe**, São Paulo, 22 nov. 2013. Disponível em: <https://icarabe.org/geral/livro-conta-historia-da-tv-amazonas-fundada-por-descendentes-de-imigrantes-arabes>. Acesso em: 15 out. 2018.

MENDES, Ney. Comunidade árabe inaugura o primeiro Centro Islâmico do Amazonas. **ACrítica.com**, Manaus, 7 de set. 2012. Disponível em: <https://www.acritica.com/channels/cotidiano/news/comunidade-arabe-inaugura-o-primeiro-centro-islamico-do-amazonas>. Acesso em: 12 fev. 2021.

MENEZES, Adriano. **O Problema da Colonização na Amazônia**. 2. ed. Belém: Setor de Coordenação e Divulgação, 1955.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O olho e o espírito**. Tradução: Cássio de Arantes Leite. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MEZZADRA, Sandro. Multidão e Migrações: a autonomia dos migrantes. **Revista Pós-Eco**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 70-107, 2012.

MEZZADRA, Sandro. Multiplicação das Fronteiras e Práticas de Mobilidade. Dossiê Migrações e Fronteiras. **REMHU**, Brasília, v. 23, n. 44, p. 11-30, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/remhu/a/rGrHpRZ4QGG5GsHgRd7zwHw/abstract/>. Acesso em: 14 dez. 2019.

MIDDLEJ, Aline. Administrador perde pai e mãe no mesmo dia por falta de oxigênio em Manaus: 'Aterrorizante'. **G1**, Manaus, 15 jan. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2021/01/15/administrador-perde-pai-e-mae-no-mesmo-dia-por-falta-de-oxigenio-em-manaus-aterroizante.ghtml> Acesso em: 24 jan. 2021.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do Mbaraka**: Música, Dança e Xamanismo Guarani. São Paulo: EDUSP, 2009.

MORAES, Luís Edmundo de Souza. Cultura como política: espaços públicos de língua alemã e as lutas pela definição e "ser alemão" no Brasil. *In*: FERREIRA, Ademir Pacelli *et al.* (org.). **A experiência migrante**: entre deslocamentos e reconstruções. Rio de Janeiro: Garamond, 2010. p. 123-162.

- MOREIRA, Eidorfe. **Presença Hebráica no Pará**. Belém, Pará: UFPA, 1972.
- NAKBA 70 anos. **Memo**, [s. l.], 15 abr. 2019. Disponível em: <https://www.monitorooriente.com/20190415-nakba-70-anos/>. Acesso em: 30 dez. 2020.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Sobre índios, macacos, peixes: narrativas e memórias de intolerância na Amazônia Contemporânea. **Etnográfica**, [s. l.], v. 6, n. 2, p. 285-310, 2000.
- OLIVEIRA, José Aldemir de. **Cidades na Selva**. Manaus: Valer, 2000.
- OLIVEIRA, José Aldemir de. **Manaus de 1920-1967: A cidade doce e dura em excesso**. Manaus: Valer, 2003. (Em Busca da Identidade Regional).
- OLIVEIRA, Paulo César; CARREIRA, Shirley de Souza Gomes. Apresentação. *In*: OLIVEIRA, Paulo César; CARREIRA, Shirley de Souza Gomes (org.). **Diásporas e deslocamentos: travessias críticas**. Rio de Janeiro: FGV, 2014. p. 7-10.
- ORTNER, Sherry B. Documenta: Teoria na Antropologia desde os anos 60. **Mana**, [s. l.], v. 17, n. 2, p. 419-466, 2011.
- OSMAN, Samira Adel. **Curso “História Oral de Vida Imigrante: Comunidade e Identidade”**. São Paulo: ICÁrabe; Centro de Estudos sobre a Imigração Árabe no Brasil – Al-Máhjar, 2009. Apostila. Disponível em: https://icarabe.org/sites/default/files/pdfs/9_registros_da_experiencia_na_historia.pdf. Acesso em: 15 out. 2018.
- OVERING, Joanna. O Xamã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia. **Ideias**, Campinas, v. 1, n. 2, p. 81-118, jul./dez. 1994. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/publicacoes/pf-publicacoes/ideias_1-2_0.pdf. Acesso em: 13 nov. 2018.
- PANEIRO. **Rua Marechal Deodoro - Centro de Manaus, provavelmente anos 1980**. [Manaus], 10 out. 2012. Facebook: Paneiro das Coisas. Disponível em: <https://www.facebook.com/paneirodecoisas/photos/a.515099911850650/515401305153844>. Acesso em: 10 fev. 2021.
- PARÓQUIA Nossa Senhora dos Remédios. **Arquidiocese de Manaus**, c2022. 1 fotografia. Disponível em: <https://arquidiocesedemanaus.org.br/parouquia/parouquia-nossa-senhora-dos-remedios/>. Acesso em: 14 fev. 2021.
- PETERS, John Durham. Exile, nomadism, and diaspora. *In*: NAFICY, Hamid (ed.). **Home exile, homeland: film, media, and the politics of place**. New York: Routledge, 1999. p. 17-41.
- PETERS, Roberta. Imigrantes palestinos e as relações sociais e virtuais: comentários sobre família, tradição e identidade étnica. *In*: MARTINS, Denise Fagundes (org.). **Cartografias da imigração: interculturalidades e políticas públicas**. Porto Alegre: UFRGS, 2007. p.163-188.

PINTO, Paulo Gabriel da Rocha. A Casa do Islã: igualitarismo e holismo nas sociedades muçulmanas. **Antropolítica**, [s. l.], v. 3, p. 91-118, 1997.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrik Barth. Tradução: Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

PRAZERES, Tamires Silva Pereira. Imigração Palestina no Brasil: religião, causa palestina e gênero. *In*: BAGGIO, Fábio; PARISE, Paolo; SANCHEZ, Wagner Lopes (org.). **Mobilidade humana e identidades religiosas**. São Paulo: Paulus, 2016. p. 283-295.

RABOSSI, Fernando. Interações e estereótipos: os “árabes” de Foz do Iguaçu e Ciudad Del Este a partir do comércio de fronteira. *In*: FERREIRA, Ademir Pacelli *et al.* (org.). **A experiência migrante: entre deslocamentos e reconstruções**. Rio de Janeiro: Garamond, 2010. p. 249-265.

RAMOS, Renato Menezes (org.). O Restaurante Assyrio é Persa... e o Café Mourisco também, de Adolfo Morales de los Rios: Comentários e Anotações. **19&20**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, abr./jun. 2011. Disponível em: http://www.dezenovevinte.net/txt_artistas/persa_rmr.htm. Acesso em: 31 jan. 2021.

RIBEIRO, Gustavo Lins. A Condição da Transnacionalidade. **Série Antropologia**, Brasília, v. 223, p. 1-34, 1997. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/17597>. Acesso em: 15 maio 2021.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. **Novos Estudos CEBRAP**, [s. l.], n. 80, p. 109-125, mar. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/tptYGcSpnGPvPqVQSRfg8VP/?lang=pt>. Acesso em: 13 jun. 2018.

ROCHA. O comércio da Zona Franca de Manaus na Rua Marechal Deodoro na década de 70. **Blog do Rocha**, Manaus, 29 ago. 2013. 1 fotografia. Disponível em: <http://jmartinsrocha.blogspot.com/2013/08/o-comercio-da-zona-franca-de-manau-na.html>. Acesso em: 10 fev. 2018.

SAFRAN, William. Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return. **Diaspora: A journal of transnational studies**, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 83-99, 1991.

SAID, Edward W. **A questão da Palestina**. Tradução: Sonia Midori. São Paulo: UNESP, 2012.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAID, Edward W. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Tradução Pedro Maia Soares, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SALGUEIRO, Roberta da Rocha. “**Um Longo Arabesco**”: corpo, subjetividade e transnacionalismo a partir da dança do ventre. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2012.

SANTOS, Breda dos. A política externa do governo Lula com relação ao conflito Israel-Palestina. **História**, São Paulo, v. 33, n. 2, p. 189-216, jul./dez. 2014. DOI: 10.1590/1980-436920140002000010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/X3n9k3BMsB4zBbcKc8CDS4d/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 26 jan. 2021.

SANTOS, Francisco Jorge dos (org.). **Cem anos de imprensa no Amazonas (1851-1950)**: Catálogo de Jornais. 2. ed. rev. Manaus: [s. n.], 1990.

SANTOS, Milton de Almeida. **Espaço e método**. São Paulo: Nobel, 1985. (Coleção Espaços).

SANTOS, Milton de Almeida. Por uma Geografia Cidadã: por uma epistemologia da existência. **Boletim Gaúcho de Geografia**, [s. l.], v. 21, n. 1, p. 7-14, ago. 1996. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/bgg/article/view/38613/26350>. Acesso em: 27 fev. 2021.

SANTOS, Milton de Almeida. **Por uma outra globalização**. São Paulo: Record, 1999.

SANTOS, Aurea. As mil e uma traduções imperiais. **ANBA**: Agência de Notícias Brasil-Árabe, 29 nov. 2010. Disponível em: <https://anba.com.br/as-mil-e-uma-traducoes-imperiais/>. Acesso em: 10 jun. 2022.

SARMIENTO, Érica. Rumo ao Rio de Janeiro e a Buenos Aires: imigrantes, trajetórias e cidades. In: OLIVEIRA, Paulo César; CARREIRA, Shirley de Souza Gomes (org.). **Díasporas e deslocamentos**: travessias críticas. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014. p.105-126.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: EDUSP, 1998.

SAYAD, Abdelmalek. O retorno: elemento constitutivo da condição do migrante. **Travessia – Revista do Migrante**, [s. l.], n. Especial, p. 7-10, 2000. Disponível em: <https://travessia.emnuvens.com.br/travessia/article/view/449>. Acesso em: 25 ago. 2017.

SCHENER, Richard. Pontos de contato entre o pensamento antropológico e teatral. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 20, n. 20, p. 213-236, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/36807>. Acesso em: 30 set. 2020.

SCHILLER, Nina Glick; BASCH, Linda; BLANC, Cristina Szanton. De imigrante a transmigrante: teorizando a migração transnacional. **Cadernos CERU**, [s. l.], v. 30, n. 1, p. 349-394, 2019.

SCHNEIDER, David M. **Parentesco americano**: uma exposição cultural. Tradução: Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. (Coleção Antropologia).

SEYFERTH, Giralda. Imigração e (re)construção de identidades étnicas. *In*: PÓVOA NETO, Helion; FERREIRA, Ademir Pacelli (org.). **Cruzando fronteiras disciplinares**: um panorama dos estudos migratórios. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

SEYFERTH, Giralda. Os estudos da imigração no Brasil. *In*: SEYFERTH, Giralda *et al.* (org.). **Mundos em Movimento**. Ensaio sobre migrações. Santa Maria: Editora UFSM, 2007. p. 15-44.

SILVA, Maria das Graças S. N. **O espaço ribeirinho**. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

SILVA, Sidney Antônio da. **Virgem/Mãe/Terra**: festas e tradições bolivianas na metrópole. São Paulo: Hucitec; Fapesp, 2003.

SÍTIO HISTÓRICO. **Crescente Fértil**. Sítio Histórico, [s. l.], 30 out. 2011. 1 ilustração. Disponível em: <http://sitiohistoricors.blogspot.com/2011/10/crescente-fertil-mesopotamia-e-heranca.html>. Acesso em: 14 fev. 2021.

SOUZA, Bárbara Duarte de. **Na casa e no mercado**: trocas e moralidades na reprodução da colônia palestina em Manaus. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2015. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/19593>. Acesso em: 5 ago. 2017.

SOUZA, Charles Benedito Gemaque. A contribuição de Henri Lefebvre para reflexão do espaço urbano da Amazônia. **Confins**: Revista Franco-Brasileira de Geografia, [s. l.], n. 5, p. 359, 2009. Disponível em: <https://confins.revues.org/5633>. Acesso em: 5 ago. 2017.

SOUZA, Marcelo Lopes de. A cidade, a palavra e o poder: práticas, imaginários e discursos heterônomos e autônomos na produção do espaço. *In*: CARLOS, Ana Fani Alessandri; SOUZA, Marcelo Lopes de; SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão (org.). **A produção do espaço urbano**: agentes e processos, escalas e desafios. São Paulo: Contexto, 2011. p. 147-166.

SOVEL. Nossas certificações. **Sovel da Amazônia**, Manaus, c2021. Disponível em: <https://sovel.com.br/sovel-da-amazonia>. Acesso em: 10 fev. 2021.

SPOSITO, Eliseu Savério. **Geografia e Filosofia**: contribuição para o ensino do pensamento geográfico. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

TEDESCO, João Carlos. Trabalho, religião e família: pilares do processo migratório senegalês. Apontamentos. *In*: MEJÍA, Margarita Rosa Gaviria (org.). **Migrações e direitos humanos**: problemática socioambiental. Lajeado: Univates, 2018. p. 127-148.

TELÚRICO. **Dicio**: Dicionário Online de Português, [s. l.], c2019. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/telurico/>. Acesso em: 7 nov. 2019.

THESING, Neandro Vieira. **Fronteira, identidade, essência**: a busca das origens do Rio Grande do Sul em gaúchos e beduínos, de Manoelito de Ornellas. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2015, Disponível em:

<https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/9666/THESING%2C%20NEANDRO%20VIEIRA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 12 nov. 2018.

THIRTY-CHERQUES, Hermano Roberto. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, p. 27-55, jan./fev. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rap/v40n1/v40n1a03.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2016.

TÖLÖLYAN, Khachig (ed.). **Diaspora: a journal of transnational studies**, Toronto, University of Toronto Press, v. 1, n. 1, p. 83-99, 1991.

TRAVASSOS, Elizabeth. John Blacking ou uma humanidade sonora e saudavelmente organizada. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 16., p. 191-200, 2007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50063>. Acesso em: 20 ago. 2016.

TRINDADE JÚNIOR, Saint-Clair Cordeiro da. **A produção do espaço e uso do solo urbano em Belém**. Belém: NAEA/UFPA, 1997.

TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. **Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1997.

TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. Redes em processos migratórios. **Tempo Social**, [s. l.], v. 20, n. 1, p. 199-218, 2008.

TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. Sírios e libaneses no oeste paulista – décadas de 1880 a 1950. **Revista Brasileira de Estudos Populares**, v. 36, p. 1-27, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbepop/a/sf95nNCvLpJBqKbqqqPKMhQ/>. Acesso em: 14 nov. 2018.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. Tradução: Lívia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1980.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

VERTOVEC, Steven. Three meanings of “diaspora,” exemplified among South Asian religions. **Diaspora: A Journal of Transnational Studies**, [s. l.], v. 6, n. 3, p. 277-299, 1997.

VIEIRA, Júlio Doin. **Dicionário de termos árabes da língua portuguesa**. Florianópolis: UFSC, 2006.

VILLAÇA, Flávio. **Espaço intra-urbano no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Studio Nobel; Lincoln Institute, 2001.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Tradução: Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WAMY AMÉRICA LATINA. **Islam em resumo**. [S. l.]: WAMY AMÉRICA LATINA, [2016?].

XAVIER, Cíntia Nepomuceno. ...5,6,7,∞... **Do Oito ao Infinito**: por uma dança sem ventre, performática, híbrida, impertinente. 2006. Dissertação (Mestrado em Arte) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2006.

ZAIDAN, Assaad. **Letras e História**: mil palavras árabes na língua portuguesa. Belém, PA: SECULT, 2005.

ZAIN, Aziza. 5 coisas que você precisa saber sobre Dabke libanês. **Belly maníacas**, [s. l.], 31 ago. 2017. Disponível em: bellymaniacas.com/5-coisas-que-voce-precisa-saber-sobre-dabke-libanes/. Acesso em: 23 jun. 2018.

ZANFORLIN, Sofia C. As etnopaisagens e a negociação do pertencimento na cidade contemporânea: da praça Kantuta ao corredor da Central. *In*: SANTOS *et al.* **Caminhos da migração**: memória, integração e conflitos. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 2014. p.155-168.

ZANFORLIN, Sofia C. **Etnicidade, migração e comunicação**: etnopaisagens transculturais e negociação de pertencimentos. 2011. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. Identidades negociadas: a ítalo-brasilidade na Região Central. *In*: SEYFERTH, Giralda *et al.* **Mundos em movimento**: ensaios sobre migrações. Santa Maria: UFSM, 2007. p. 337-355.

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. Novas abordagens para pensar processos migratórios: questões metodológicas. *In*: CONFERÊNCIA DO GRUPO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS NA AMAZÔNIA (GEMA), 2 fev. 2017. Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017. Anotações.

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. Os ítalo-brasileiros, a dupla cidadania e a reivindicação das origens. *In*: MEJÍA, Margarita Rosa Gaviria (org.). **Migrações e direitos humanos**: problemática socioambiental. Lajeado: Univates, 2018. p. 53-65.

ZEMP, Hugo. Para entrar na dança. *In*: CAMARGO, Giselle Guilhon Antunes (org.). **Antropologia da Dança I**. Tradução: Maria Acselrad. Florianópolis: Insular, 2013. p.31-56.

ANEXO A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Declaro, por meio deste termo, como Presidente da Comunidade Árabe Palestina do Amazonas, que concordei em participar e estou de acordo com a divulgação dos dados dos entrevistados, da pesquisa de campo referente à tese intitulada “**Palestina em Manaus: cultura e identidade através da primeira geração**” desenvolvida por **Luiza Angélica Oliveira Guglielmini**. Fui informado, ainda, de que a pesquisa é orientada por **Sidney Antônio da Silva**. Afirmando que todos aceitaram participar pela própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Fui informado dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo. Fui também esclarecido de que os usos das informações oferecidas bem como os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos critérios e normas éticas destinadas à pesquisa envolvendo seres humanos, conforme Resolução nº. 196/96 da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) do Conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde. Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à dignidade dos participantes, e que a colaboração dos interlocutores desta comunidade na figura de **Ali Atieh Muhd Yacub, Issa Ata Mohamed Yacub, Muhammad Qasem Isa Tarayra, Fayez Cassem Issa Tarairah e Abdel Kareem Kasem Tarairah** se deu por meio de entrevistas livres e semi-estruturadas bem como o acompanhamento de observação participante da pesquisadora. O acesso e a análise dos dados coletados compõem acervo para futuros desdobramentos de pesquisa tal como o Documentário pretendido por parte da Comunidade com a pesquisadora e seu orientador. Fui ainda informado que posso me retirar desse estudo a qualquer momento, sem prejuízo para meu acompanhamento ou sofrer quaisquer sanções ou constrangimentos. Atesto recebimento de uma cópia assinada deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, conforme as recomendações da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP). Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, **Mamoun Imwas**, de forma livre e esclarecida, represento e manifesto o consentimento da participação dos membros da Comunidade Árabe Palestina do Amazonas nesta pesquisa.

Manaus, AM, 02 de fevereiro de 2022

Assinatura do Presidente da Comunidade: 

Assinatura da Pesquisadora: Luiza Angélica O. Guglielmini

Assinatura do Orientador: Sidney da Silva

Pesquisadora: Luiza Angélica Oliveira Guglielmini

Telefone para contato: (92) 99507 8822 / E-mail: luiza.guglielmini@gmail.com

Orientador: Prof. Dr. Sidney Antônio da Silva

Telefone para contato: (92) 98102 5442 / E-mail sidsilva@ufam.edu.br

ANEXO B – ROTEIRO DE FILMAGEM

“PALESTINOS EM MANAUS: CULTURA E IDENTIDADE ATRAVÉS DA PRIMEIRA GERAÇÃO”

1.º Bloco – Dados e história pessoal

NOME:

IDADE:

ESTADO CIVIL (casado com filhos?)

NACIONALIDADE (Qual país)

NATURALIDADE (cidade onde nasceu)

Ponto de Partida – recuperar a história!

- Quando saiu da Palestina? (1948)
- Qual o panorama?
- Como foi?
- Como chegou ao Brasil?
- Como foi o início?
- Já tinha parentes em Manaus?
- Morou com alguma família brasileira?

2.º Bloco – Trabalho em Manaus

- Por que Manaus?
- Quanto tempo está aqui?
- Como foi o início do trabalho?
- Quando chegou já tinha emprego (rede familiar de economia) ou isso foi conquistado depois?
- Havia recurso? Ou houve uma ajuda mútua, espécie de cooperação coletiva?
- Qual a melhor lembrança desse tempo?
- Qual foi o tipo de negócio em que houve investimento (comércio /tecidos/armarinho; serviços/restaurante; outros?)
- O que significa obter êxito, sucesso no trabalho?
- E a inserção na economia local/regional (o comércio, as empresas e a Zona Franca de Manaus);

- Depois disso houve e há um auxílio a quem chega?
- No grupo de funcionários há parentes?
- Como foi o primeiro retornar à Palestina?

3.º Bloco – Casamento / Família

- No processo se casou com brasileira / amazonense?
- Qual o papel da mulher?
- Ela está presente na Família e no Trabalho?
- Filhos: qual melhor momento para aprender o árabe?
- O que é ser um árabe palestino-brasileiro?
- Como ficam os costumes e as tradições na nova terra?

4.º Bloco – Religião

- Fale sobre a religião e os costumes.
- Qual o significado da Mesquita em Manaus?
- Qual a função de cada um (homem e mulher) dentro da Mesquita?
- Fale dos outros lugares que reuniam a comunidade anterior a ela.
- Como é a prática do Islã em Manaus?
- Quais os grupos muçulmanos que frequentam?
- Quais outras atividades são realizadas na Mesquita além dos momentos da oração?

5.º Bloco – A comunidade

- O que é ter o “Sangue Palestino”?
- O que é “Ser Parente”?
- Há uma hierarquia nesse parentesco local?
- Como foi / é fazer parte da construção da Comunidade Palestina em Manaus?
- Como é ser um árabe amazonense?
- Qual a maior preocupação quanto à Palestina?

6.º Bloco – A cultura

- Quais as principais festividades celebradas?
- Quais as adaptações quanto à comida local?

- Qual o maior símbolo arquitetônico em que se nota a influência árabe em Manaus?
- Quanto às expressões da arte, como é saber que há um grupo local (amazonense) que dança com as bandeiras da Palestina?
- Como vê a Comunidade Palestina no Brasil e no Mundo?

7.º Bloco – A raiz do sangue

- Há uma busca em agregar a família num determinado bairro?
- Quais os bairros que historicamente reservaram moradias à comunidade?
- Quem são os Palestinos de Manaus?
- Hoje quem é esse migrante que chega a Manaus?
- Os laços aqui e lá permanecem mantidos?
- Deixe uma mensagem livre para sua família/comunidade.