

**UNIVERSIDADE ANHEMBI MORUMBI
A. RICARDO ABDALLA**

**HOSPITALIDADE E LUGAR DE MEMÓRIA ÁRABE
NA SÃO PAULO/SP DO SÉCULO XXI**

São Paulo
2013

A. RICARDO ABDALLA

**HOSPITALIDADE E LUGAR DE MEMÓRIA ÁRABE
NA SÃO PAULO/SP DO SÉCULO XXI**

Dissertação de Mestrado apresentada à Banca Examinadora, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre do Programa de Mestrado em Hospitalidade, área de concentração em Hospitalidade, na Universidade Anhembi Morumbi, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Sênia Regina Bastos.

São Paulo
2013

AGRADECIMENTOS

Neste caminho percorrido, sou grato especialmente, aos meus familiares pelo apoio recebido e também a eles dedico esta dissertação. É importante nomear, minha mãe Bernardete Sartorão A., minha irmã Denise A. Conrado e seu conjugue Paulo Henrique Ribeiro Conrado. Talvez sem este apoio esta trabalho não seria possível.

Agradeço a minha orientadora, Prof.^a Sênia Regina Bastos, pela paciência, trabalho e tempo dedicados. Estudar e pesquisar sob sua orientação tornou-se uma experiência agradável e altamente produtiva.

Aos meus sobrinhos Gabriel A. Conrado e Henrique A. Conrado dedico Lugar honorífico ou lugar de memória, devido às nossas conversas sobre a violência religiosa no Oriente Médio.

RESUMO

O tema condutor da presente dissertação reside na análise do Centro Velho de São Paulo como lugar de memória árabe e investiga a hospitalidade ali praticada. Apresenta como objetivos específicos: identificar os logradouros públicos que permanecem com toponímia árabe; fotografar os estabelecimentos que vendem comidas típicas e produtos da culinária árabe e entrevistar os proprietários sobre seu empreendimento, frequentadores usuais e suas influências na sociedade de acolhimento. Pesquisa de natureza qualitativa, fundamentada no método etnográfico, apoia-se no estudo descritivo e exploratório, por meio da observação participante. Para os árabes, pertencentes à colônia, esta região é considerada como certa na compra de produtos alimentícios árabes e lugar do começo de uma nova empreitada, uma tentativa de melhora de vida que vingou tanto aqui, no país acolhedor, quanto em seu território de origem. Constata-se o número reduzido de estabelecimentos de restauração árabe na região, que preserva a toponímia árabe e constitui importante referência desse povo na cidade.

Palavras-chave: Hospitalidade. Comensalidade. Imigração árabe. Etnicidade.

ABSTRACT

The main theme in the present dissertation lies in the analysis of São Paulo's Old Central Area as a place of Arabian memory and investigates the hospitality practiced there. It introduces as specific goals: identify the public areas that remain with Arabian toponomy, take pictures of the shops that sell typical food and products of the Arabian culinary, and interview the owners about their enterprise, usual costumers and the influence of the Arabian commensality in the reception society. This is a research of qualitative nature, based on the ethnographic method, supported by the descriptive and exploratory study, through the participating observation. To the Arabians who belong to the colony, this region is considered as certain in the purchase of Arabian food products and the place of the start of a new challenge, an attempt to improve the life that worked so well here, in this welcoming country, as it did in their origin territory. We notice the reduced number of shops and commercial places of Arabian restoration in the area that preserves the Arabian toponomy and forms an important reference from this people in the city.

Key words: Hospitality – Commensality – Arabian immigration – Ethnicity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Dados de ingresso de imigrantes oriundos do Oriente Médio (1884-1939).....	23
Figura 2 - Casa da Boia	78
Figura 3 - Casa da Boia na atualidade	79
Figura 4 - Sobreposição de anúncios sobre as antigas fachadas de edificações na rua Comendador Abdo Schahin.....	80
Figura 5 - McDonald's: Manutenção ou readequação da antiga fachada?.....	81
Figura 6 - Mapa do Mercado Municipal da Cantareira e seu entorno	82
Figura 7 - Empório Syrio.....	83
Figura 8 - Jacob restaurante.....	84
Figura 9 - Raful	84
Figura 10 - Zattar.....	85
Figura 11 - Ponto Árabe	85
Figura 12 - Mapa de localização das ruas Barão de Ladário e Miller, no bairro Pari	90
Figura 13 - Restaurante Tripolli	92
Figura 14 - Sky La Bani	93
Figura 15 - Effendi Esfiharia	94
Figura 16 - Abu-Zuz	95
Figura 17 - Zaatar	96
Figura 18 - Detalhe do ambiente interno do Zaatar.....	97
Figura 19 - Ambiente interno do Zaatar	97

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO 1 - IMIGRAÇÃO E ALTERIDADE	18
1.1 O IMIGRANTE.....	18
1.2 IMIGRAÇÃO ÁRABE EM SÃO PAULO	22
1.3 IMIGRAÇÃO E ALTERIDADE.....	27
1.4 A INTEGRAÇÃO DO IMIGRANTE ÁRABE NA SOCIEDADE DE ACOLHIMENTO	32
1.5 O PAPEL DA ESPOSA DO IMIGRANTE ÁRABE	35
CAPÍTULO 2 - MEMÓRIA	41
2.1 A EVOLUÇÃO DO COMER JUNTO.....	42
2.2 COMENSALIDADE: EIXO HORIZONTAL E EIXO VERTICAL	44
2.3 HOSPITALIDADE E RECIPROCIDADE	49
2.4 LUGAR HONORÍFICO OU LUGAR DE MEMÓRIA	54
2.5 LUGAR HONORÍFICO OU LUGAR DE MEMÓRIA: UMA OUTRA PERCEPÇÃO.....	61
CAPÍTULO 3 - LUGAR DE MEMÓRIA ÁRABE NA CIDADE DE SÃO PAULO	64
3.1 A PESQUISA ETNOGRÁFICA	65
3.2 O CENTRO DE SÃO PAULO COMO LUGAR DE MEMÓRIA, LUGAR HONORÍFICO E TERRITÓRIO DE AFIRMAÇÃO, NEGAÇÃO E OCULTAMENTO E DE COMENSALIDADE ÁRABE	70
3.3 PESQUISAS COMPLEMENTARES	86
3.4 RESTAURANTES ÁRABES ALÉM DO CENTRO VELHO	90
CONCLUSÃO	100
REFERÊNCIAS	103

INTRODUÇÃO

A imigração árabe no Brasil reveste-se de sentido positivo, tanto para os brasileiros natos quanto para árabes de qualquer descendência. Em seus estudos, Truzzi (1991, 1993, 2009) relata uma imigração consciente, calculada, com objetivos a cumprir tanto por parte dos que ficaram na terra de origem, quanto por parte dos que imigraram. Neste sentido, essa imigração não foi aleatória, mas objetivou sanar necessidades básicas, preencher lacunas no país de origem, melhorar a situação econômica, eliminar o desemprego, bem como o domínio otomano. Ao chegar, o imigrante árabe trazia seus objetivos traçados.

Acredito em primeiro lugar que o ponto de partida lógico para uma história social da imigração deve reconhecer, ainda na terra de origem, antes, portanto, de esta acontecer, a dimensão propriamente social do fenômeno. Conforme procurei demonstrar em parte do capítulo primeiro, a experiência dos sírios e libaneses nos mostra que a imigração não constituiu um processo que resultou na somatória de vontades individuais, mas de decisões tomadas por famílias que, desejando manter seu *status*, sua posição social e econômica relativa na terra de origem, optaram por mandar alguns de seus membros temporariamente para a América. Trata-se de um processo eminentemente social e seletivo por origem (algumas regiões ou cidades enviando mais imigrantes que outras), por idade (é óbvio que existe uma faixa de idade mais adequada para se emigrar) e por outras características do imigrante (religião, ocupação, etc.), cuja lógica é necessário desvendar. É provável que a imigração, na maior parte dos casos em que ocorreu, não tenha ocorrido, portanto, de decisões individuais, mas como fenômeno social que faz com que grupos articulados em verdadeiras redes, ajam por vínculos comuns (TRUZZI, 1993, p. 231-232).

De certa forma, o árabe que não era um total desconhecido no Brasil, quando começou oficialmente a imigração, por volta do começo do século XIX, talvez tenha feito desta possível proximidade um agente facilitador, dentre os numerosos motivos para sua aceitação, afirmação e assimilação no Brasil. Assim, Lesser (2001, p. 88) observa:

Os árabes tanto eram semelhantes (a maioria deles era cristã) quanto diferentes (não sendo considerados nem “brancos”, nem “pretos”, nem “amarelos”). Fisicamente indistinguíveis de tantos outros “brasileiros”, eles eram vistos como exóticos e diferentes. Os árabes atenderam aos objetivos da elite por terem tido êxito econômico, ao mesmo tempo em que a deixavam enfurecida por muitas vezes não demonstrarem nenhum interesse na aceitação plena da cultura euro-brasileira. Essas dualidades não escaparam aos imigrantes sírios e libaneses, que usaram essas contradições para criar uma entidade hifenizada que incluía uma ideia implícita de brasilidade.

E pelo trabalho como mascate, trabalho este difícil e, por vezes, de rápidos resultados, o imigrante árabe se insere na sociedade do país acolhedor, pois ao mascatear aproxima-se da população, como alguém próximo que facilita o crédito, que chega a trocar mercadorias quase numa relação de escambo. A escolha do comércio potencializa a realização de seu desejo inicial, o de amealhar grande quantia de dinheiro para um retorno ao país de origem. Osman (2011, p. 173-175) afirma:

A opção pela atividade de mascateação teve diferentes e variados motivos, mas um ponto fundamental em comum era o desejo de rápido enriquecimento, ascensão social e possível retorno à terra de origem com sucesso alcançado... [...] A possibilidade de trabalhar por conta própria é apontada como fator fundamental para opção de atividade de mascate e, comparando-se aos trabalhadores nacionais, os imigrantes árabes colocavam-se em situação privilegiada como justificadora de um possível sucesso a ser alcançado [...].

Como mascate, o imigrante árabe se firmou, pode-se dizer, na sociedade brasileira em todo o país. E assim ficou conhecido, quase que como um estereótipo, o árabe que vende de porta em porta, tanto nas zonas urbanas quanto nas zonas rurais, fazendo negócios como um caixeiro-viajante. Este expediente acabou por integrá-los à sociedade brasileira.

A imagem do “turco” tem profundas raízes na cultura popular brasileira, em grande parte por causa dos mascates, protótipos da integração árabe no Brasil. Era comum que esses caixeiros-viajantes árabes fornecessem artigos domésticos e mantimentos não perecíveis aos trabalhadores das fazendas de café ou à população urbana das classes socioeconômicas mais baixas [...] (LESSER, 2001, p. 98).

Mas, no longo caminho da imigração árabe no Brasil, houve percalços e atribulações, episódios onde foram manifestados xenofobia e preconceito. Para se ter um amplo painel dos problemas envolvendo árabes e brasileiros, recorre-se a Lesser (2001), que discorre e elucida o caminho percorrido pelos árabes e seus descendentes brasileiros desde as primeiras décadas do século XIX até o estabelecimento dos árabes sírios e libaneses como pessoas e famílias plenas de cidadania. Em seu texto, existe a descrição de episódios difíceis para a imigração árabe, como a tentativa de um abasileiramento dos nomes, para que melhor se mesclassem à cultura brasileira:

Os que adotavam a última destas abordagens com frequência mudavam seus nomes, pela suposta razão de torná-los mais fáceis de pronunciar. No entanto, o raciocínio por detrás dessa troca de nomes era mais complexo do que uma simples questão de pronúncia. Em primeiro lugar, a mudança muitas vezes acontecia com nomes que continham apenas vogais e

consoantes existentes na língua portuguesa, sugerindo que o fator crítico era o medo de serem reconhecidos, e não a facilidade de pronúncia. Mesmo assim, era comum a criação de nomes brasileiros que possuíam vínculos ocultos com os nomes originais. Esse código, a que toda a comunidade tinha acesso, significava que Taufil se transformava em Teófilo, Fauzi, em Fausto, e Mohamad, em Manoel [...].

Essas tentativas de integração raramente conseguiam mudar as atitudes preconceituosas. Um autor acusou os sírios de assumirem nomes “brasileiros” para mascarar sua presença em áreas urbanas prósperas, e o famoso antropólogo Edgard Roquette-Pinto via os árabes como um “gérmen” regressivo atacando o coração do Brasil (LESSER, 2001, p. 102).

E mesmo no âmbito oficial, houve tentativas de barrar a evolução árabe no Brasil, tal como a lei destinada a delimitar o trabalho do árabe como mascate, cerceando sua área de atuação. Mas, leis como estas acabam como que tendo um efeito colateral e assim o que era para enfraquecer e diminuir a atuação do árabe no mercado da época acaba por, sob certos aspectos, fortalecê-los tanto econômica quanto culturalmente. Lesser, (2001, p. 102-103) esclarece:

As preocupações da elite com a relação entre etnicidade e expansão econômica levaram à aprovação de novas leis que visavam controlar as atividades empresariais dos imigrantes. Ironicamente o resultado foi a concentração dos imigrantes nas cidades. A legislação que obrigava os mascates a comprar ou alugar bancas nos mercados construídos pelo governo, por exemplo, serviram como incentivo à prosperidade econômica dos comerciantes, individualmente, ao mesmo tempo em que segregava os sírios e libaneses em determinados setores da economia. Na medida em que os imigrantes mandavam buscar seus familiares para ajudar a expandir e consolidar seus negócios, a nova riqueza contribuiu para o surgimento de novas instituições e organizações comunitárias. Uma das mais importantes destas foi a imprensa em língua árabe, que tinha uma função dupla e contraditória. Enquanto o uso do árabe ajudava a manter a cultura pré-migratória, os artigos sobre como negociar a vida no novo ambiente (fornecendo orientação sobre como conseguir emprego e moradia) contribuíam para a aculturação dos imigrantes do Oriente Médio.

E assim adaptados, aos poucos, os imigrantes foram perdendo o gosto pela volta à terra natal. O retorno, parte do objetivo inicial que motivou a imigração, deixa de acontecer quer em virtude das complicações políticas e econômicas do Oriente Médio, quer pela integração e melhoria dos padrões de vida na terra de acolhida.

Tal padrão de almejar um retorno abonado à terra natal prevaleceu pelo menos ao longo dos primeiros vinte anos de imigração mais constante, entre 1890 e 1910. Depois disso, a extensão do serviço militar aos cristãos no

crepúsculo do Império Otomano, as dificuldades econômicas enfrentadas durante a Primeira Guerra Mundial¹, os decepcionantes desdobramentos políticos desta que colocaram a região sob o regime do protetorado da França, e por final e, sobretudo, o relativo sucesso dos imigrantes na América – todos estes fatores, cumulativamente, engendraram uma mudança no caráter da imigração, de temporário para permanente (TRUZZI, 1993, p. 17).

Então, o caminho a percorrer passa a ser o caminho da integração, aproveitando-se conscientemente ou não de seu biótipo. Lesser (2001, p. 135) fala de ascensão sociopolítica e econômica, citando, dentre outros nomes importantes do cenário brasileiro, Ricardo Jafet², bem como o florescimento da cultura de língua árabe no Brasil:

A maior parte dos imigrantes sírio-libaneses e seus descendentes tiveram escolha. Sua fisionomia permitia-lhes transformar instantaneamente em brasileiros, com uma simples troca de nome. No entanto, isso não ocorreu com tanta frequência quanto poderia, e a nova etnicidade sírio-libanesa que surgiu era totalmente brasileira.

Entende-se, então, que o imigrante foi acolhido e se adaptou com o passar do tempo até tornar-se um cidadão brasileiro. Mas, como seus usos e costumes se moldaram à vida em um país estrangeiro? Como o imigrante depois de acolhido e se relacionando com a sociedade receptora influenciou esta sociedade com seus usos e costumes étnicos e foi influenciado por esta mesma sociedade? Como se formaram os empórios árabes do centro de São Paulo? Por que a toponímia da área central preserva nomes árabes? A hospitalidade e comensalidade árabes são importantes no interior da etnia para determinar as relações sociais; teriam elas se adaptado e continuado a fazer parte da mais cotidiana vida do árabe agora acolhido e pleno de seus direitos nos dias de hoje? E o brasileiro, povo miscigenado desde os primórdios da colonização, teria absorvido e adaptado a cultura árabe?

Alguns exemplos: no Congresso Nacional, instância máxima da política, dos 513 deputados, 38 têm origem libanesa ou síria [...]. Na conta final são quase 8% dos parlamentares [...].

¹ “Durante a Guerra, a importação (marítima) fora bloqueada pelos Aliados, enquanto a produção local nunca se mostrara suficiente para alimentar a população. Além disso, as autoridades militares otomanas confiscaram os estoques de trigo e de outros grãos a fim de assegurar provisões ao exército. O resultado foi um período de extrema penúria e fome que atingiu principalmente as populações das regiões mais montanhosas do Líbano. Vide Nagib Saliba, *Emigration...* e Wadih Safady, *Cenas e cenários...* (TRUZZI, 1993, p. 17).

²Segundo Lesser (2001), Jafet tomou posse como presidente do Banco do Brasil em 1951.

Ao contrário da de outros grandes grupos, a imigração sírio-libanesa foi espontânea e individual. A maioria dos que aqui chegaram preferiu estabelecer-se na cidade e ganhar a vida como comerciante autônomo a ir para as lavouras do interior, como tiveram de fazer outros estrangeiros que já vinham contratados para o trabalho nas fazendas. Segundo um levantamento de 1934, 80% dos árabes viviam em centros urbanos, contra 20% no campo – exatamente o inverso dos imigrantes japoneses. O objetivo era “fazer a América”, ganhar dinheiro e voltar. Acabavam ficando e trazendo o resto da família. O patrício chegava, pegava umas mercadorias em consignação, colocava na mala e saía vendendo de porta em porta ou sobre a lona estendida na praça. Aos poucos, abria uma lojinha, um atacado, com sorte uma indústria. O comércio permitiu juntar dinheiro mais rápido e deu liberdade para depois aplicar parte dele em boas escolas para os filhos (VARELLA, 2000, p. 1-2).

O texto jornalístico de Varella (2000) exemplifica os resultados das pesquisas de Truzzi (1991; 2009) e Fausto (1997), estudados nesta dissertação. De como o árabe imigrante, antes de tudo, percorreu no Brasil um caminho singular, onde não só se adaptou e conseguiu direitos de cidadania, mas também ascendeu nas cenas política e social, influenciando os costumes, os paladares e gostos, a hospitalidade e a comensalidade.

A presente dissertação centra-se no estudo da hospitalidade e comensalidade árabes na cidade de São Paulo. Aspecto que, hoje, talvez nem seja notado pelo brasileiro contemporâneo, que absorveu e mesclou a cultura árabe.

É importante para o imigrante manter seu grupo social com raízes em seu país de origem, e é importante para o árabe manter a comensalidade e a hospitalidade de sua etnia, de suas lembranças. Lembrar a terra natal pelos sabores e companhia à mesa, ultrapassar a soleira da porta trazendo uma prenda, dádiva que deve ser aceita e retribuída em ocasião propícia.

Assim, acolhido e depois acolhendo, recebendo oferta de trabalho e depois ofertando, numa imigração consciente, sofrida e de muito trabalho, a comunidade árabe manteve-se influenciando o Brasil com sua cultura, sua comensalidade, sua racionalidade. Moldando o Centro Velho de São Paulo, deixou marcas ao longo do tempo neste centro. E hoje, mesmo com toda a descaracterização pela qual passou, descaracterização esta inerente ao tempo contemporâneo, ainda se mantém como lugar de memória, referência da cultura árabe na cidade.

Para cumprir os objetivos desta pesquisa, de caráter bibliográfico, no que se refere à imigração árabe, utilizaram-se autores como Truzzi (1991; 1993; 2009), Fausto (1997), Rouchou (2008), Lesser (2001) e Osman (2011) para a fundamentação da imigração árabe no

Brasil. Por meio do relato de vida de Boris Fausto, historiador e cientista político, que em *Negócios e ócios: história da imigração* (1997) narra como o imigrante se firmou neste país, fica-se sabendo que foi preciso desbravar interior adentro para prosperar. Interessante notar a proximidade desse relato de Fausto, judeu árabe, com a pesquisa de Truzzi, doutor em Ciências Sociais, em seu livro *De mascates a doutores: sírios e libaneses em São Paulo* (1991), onde discorre sobre a epopeia de imigrantes oriundos da Síria e Líbano, o longo caminho desde a chegada, as atividades como mascates e depois como comerciantes, num segundo momento, como industriais, até chegarem aos cargos públicos. Essencialmente é a mesma vida de viajante para mascatear no interior do Brasil, levando produtos como tecidos, armarinhos, perfumes, utensílios, tudo o que fosse industrializado e pudesse ser vendido no sertão, à época distante dos centros urbanos, portanto, distante dos produtos sofisticados e industrializados. Fundamentado nestes dois autores, percebe-se uma imigração análoga às etnias advindas do Magreb e Oriente Médio. Isso acaba por se confirmar com Rouchou, jornalista e doutora em Comunicação e Cultura pela ECA/USP, em seu livro *Noites de verão com cheiro de jasmim* (2008), onde relata sua viagem, em 1957, do Egito nacionalizado por Nasser para o Brasil. Novamente constata-se que árabes, mesmo judeus como ela e sua família, e ainda numa época mais recente, meados do século XX, acabam por percorrer caminhos análogos, difíceis, sofridos, mas os que aqui imigram e são acolhidos, acabam por se integrar à sociedade brasileira. Importante frisar que *Noites de verão com cheiro de jasmim*, originalmente, é tese de doutorado de uma mulher que chegou como imigrante, ainda bebê, junto com sua família, e nesta mesma geração já se titulou doutora. Osman (2011), em seu livro *Imigração árabe no Brasil: histórias de vida de libaneses, muçulmanos e cristãos*, fundamentado na metodologia de história oral, reúne importantes depoimentos para a compreensão da trajetória migratória dos povos oriundos do Oriente Médio e o processo de inserção e adaptação no país acolhedor e, em alguns momentos, evidencia o olhar da mulher árabe, neste processo de inserção e adaptação. Os quatro livros tratam a origem migratória, pertencentes a etnias e grupos sociais distintos, e destacam o percurso e trabalho árduos, rumo à prosperidade e cidadania num Brasil que hoje apresenta em seu cotidiano a herança trazida por imigrantes de origem árabe.

Por paridade no movimento migratório, decidiu-se também incluir a cultura armênia, nesta dissertação. E, para tal intento, utilizou-se a obra *Negócios & famílias: armênios em São Paulo* (1992), cujo autor, Roberto Grün, demonstra a trajetória de imigração deste povo.

Trajetória esta que em muitos momentos se assemelha à vinda dos árabes para o Brasil. Segundo Grün (1992, p. 19):

Podemos registrar duas fases da imigração armênia no Brasil. A primeira delas, bem pouco documentada, data do fim do século passado, quando os imigrantes tinham como alvo principal o trabalho nas obras dos portos do Rio de Janeiro e de Santos, então em fase de remodelação. Boa parte destes pioneiros dedicou-se ao comércio ambulante, amealhando grandes fortunas, constituindo indústrias, como o *Lanifício Varam, Gasparian&Fileppo*. Essa primeira leva de imigrantes se confunde facilmente com a dos sírios e libaneses, quer pela trajetória ocupacional, quer pelo seu pequeno número, quer ainda pelos costumes pouco diferenciados aos olhos dos nacionais.

Ainda sobre a imigração, é preciso citar Lesser (2001) com seu livro *A negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade nacional*, onde se debruça justamente sobre os aspectos da imigração do contingente não europeu que adentrou ao Brasil. Enfatiza a problemática étnica, social e cultural advinda desta convivência, resultando num povo “legitimamente” brasileiro, miscigenado, onde o imigrante acaba por se integrar a essa identidade nacional, formando, por assim dizer, quase uma nova etnia, adaptada a este padrão de país acolhedor, envolvido com estas culturas, acaba por não perceber quão indelévels são as marcas das culturas imigrantes na sociedade brasileira. Lesser (2001) mostra, por meio de coleta de dados estatísticos e históricos, as etapas muitas vezes difíceis, às vezes incômodas, do longo trajeto que é a imigração no Brasil, mas também enfatiza a via de duas mãos que este processo contempla, como, por exemplo, os bairros brasileiros e as avenidas Brasil que pontuam pelo Oriente Médio, tamanha foi a força deste processo. Essa imigração árabe no Brasil acabou por constituir um fenômeno ocidental de proporções grandes o bastante para criar movimentos literários e, portanto, culturais, com reflexos até na Europa. Lesser (2001, p. 104) cita movimentos tanto econômicos quanto artísticos e, a título de exemplificação, evidencia-se aqui o movimento literário:

Os irmãos alMa'luf, Fauzi (1899-1930) e Shafiq (1905-1976) vinham de uma eminente família libanesa, da cidade de Zahle. Em São Paulo, eles prosperaram como fabricantes de tecidos e escreviam poesia árabe que viria a ser traduzida em português, espanhol, francês, russo, alemão e italiano. [...] O retorno ao Líbano e à Síria (como também os destinos fora do Oriente Médio) era um aspecto importante da experiência árabe no Brasil. O bairro de Al-Sufi, em Beirute, tinha a sua própria Avenida Brasil e era conhecido como o “bairro dos brasileiros”.

Enfim, nesse livro, Lesser (2001) elucida o processo de acomodação da cultura árabe no Brasil, de como esta cultura imigrante se tornou parte do que é dito brasileiro. Revela o processo de mescla entre a cultura árabe imigrante e a cultura brasileira que o acolheu e, também, o que é importante citar, revela o sentido contrário desta via, ou seja, de como este aspecto cultural chegou de volta ao Oriente Médio e por lá se mesclou, adaptando-se e influenciando a sociedade de origem.

Estes autores, que fundamentam as etnias aqui pesquisadas, dão o grau de grandeza e dificuldade, por vezes épico, pelo qual passaram estes imigrantes desde a saída de seus países de origem até a atual formação social, cultural e política que vivem seus descendentes, hoje brasileiros, sim, mas com sentimentos focados nas lembranças, cheiros e sabores transmitidos de geração em geração, fazendo-os lembrar e se orgulhar de uma vida pregressa em terras árabes. Mostram a construção da memória ao longo do tempo, como se formou e se forma o referencial das lembranças, para que haja um sentimento étnico que aglutina um grupo social, tornando-o orgulhoso e unido diante de uma história por vezes triste e permeada por dificuldades que é a história de toda imigração. Nesta perspectiva, Sayad (1998) relaciona o quanto a emigração e, por conseguinte, a imigração, tem início em decorrência da necessidade de trabalho, e o quanto o indivíduo que emigra de sua sociedade e imigra na sociedade acolhedora tem sua identidade alterada perante o grupo de origem e o grupo de inserção. Sayad (1998, p. 55) afirma:

Foi o trabalho que fez “nascer” o imigrante, que o fez existir; é ele, quando termina, que faz “morrer” o imigrante, que decreta sua negação ou que o empurra para o não ser. É esse trabalho que condiciona toda a existência do imigrante, não é qualquer trabalho, não se encontra em qualquer lugar; ele é o trabalho que “o mercado de trabalho para imigrantes” lhe atribui e no lugar em que lhe é atribuído: trabalhos para imigrantes que requerem, pois, imigrantes; imigrantes para trabalho que se tornam, dessa forma, trabalhos para imigrantes.

Organizado por Montandon (2011), *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e na cultura* constitui o referencial teórico da hospitalidade fundamentada na teoria da dádiva, em sua repetição do dar para depois receber e então dar novamente por ter recebido, formando um círculo sem fim, onde todas as relações sociais são calibradas e regimentadas, evitando as diferenças ou mesmo agressões entre grupos distintos ou quando estas disputas são inevitáveis, demarcando-as rigidamente com protocolos de relacionamentos para que haja a civilidade. Ainda nessa obra, evidencia-se o artigo de Boutaud (2011) sobre a

comensalidade ou o ato de comer com alguém, de partilhar a refeição. Ato este determinante da hierarquia social tanto horizontal quanto vertical, pois é na ordem de quem come primeiro que é vislumbrado o eixo horizontal da comensalidade, quem é mais importante, quem ocupa as posições superiores do organograma social. Assim como quem senta ao lado de quem delinea as relações fraternais, as amizades e as proximidades dos indivíduos pertencentes ao grupo social que compartilha a refeição.³

Para refletir sobre a alimentação e a comensalidade árabes na cidade de São Paulo adotou-se, num primeiro momento da pesquisa, logo no início do intento, a metodologia de história oral (ALBERTI, 1990; THOMPSON, 1992), para se poder compreender o relato de depoentes imigrantes vindos do Oriente Médio. Assim, de início, ocorreu uma primeira colaboração de uma senhora jordaniana, imigrada há mais de 25 anos, moradora do bairro Pari, nesta cidade. Muçulmana praticante, mulher, mãe de três filhos, todos já na maioridade e formados, exercendo ou começando a vida profissional. Para preservar a privacidade desta senhora optou-se por não citar seu nome, ficando apenas a alcunha de Senhora Jordania, consultora para cozinha árabe em hotéis da cidade de São Paulo, estudante também, pois, como ela mesma disse durante a entrevista, resolveu buscar mais uma profissão depois de analisar o mercado de trabalho e ter detectado déficit de profissionais em determinada área do mercado brasileiro. Recebeu como manda a hospitalidade, preparando um almoço típico. Depois de conhecê-la e entrevistá-la, este autor começou a mudar os conceitos preconcebidos acerca dos muçulmanos, tamanho o impacto positivo que seu estilo de vida ativo, contemporâneo e participativo causou.

Então, num segundo momento, optou-se pela pesquisa de natureza qualitativa, apoiada no estudo descritivo e exploratório, por meio da observação participante. Para tanto, as visitas realizadas pautaram-se pela adoção do caderno de campo, realização de registros fotográficos e de entrevistas semiestruturadas com proprietários dos estabelecimentos de alimentação árabe. A presente metodologia fundamenta-se no método etnográfico, ao se constatar que auxiliaria com mais presteza ao propósito de estudar o dito Centro Velho de São Paulo, como “lugar de memória” (NORA, 1993), “lugar honorífico” (ASSMANN, 2011) ou “território de afirmação, negação e ocultamento” (PAIVA, 2011).

³ Ressalta-se a dissertação de Borges, defendida no Programa de Mestrado em Hospitalidade, acerca da produção bibliográfica sobre comensalidade em família, realizada na base de dados *ISI Web of science*, relativa ao período 1990-2011.

E para tal intento se demarcou a área do Mercado Municipal paulistano e seu entorno, por nela estarem contidas ruas como a 25 de Março, dentre outras, ícones da expressão árabe como mercados, ruas nas quais os árabes marcaram presença, abrindo suas lojas de tecidos e armarinhos como, por exemplo, a Companhia Têxtil Racheb Chohfi, situada à rua Comendador Abdo Schahin, e também lojas ou empórios onde se vendem comidas típicas e produtos da culinária árabe, sendo possível adquirir nestes locais qualquer tipo de ingrediente típico, tendo-se certeza da origem e procedência, não se podendo pensar em realizar pratos típicos e genuínos sem antes adquiri-los nesta região.

Tais aspectos dotam de sentido os objetivos específicos do estudo: identificar os logradouros públicos que permanecem com toponímia árabe; fotografar os estabelecimentos que vendem comidas típicas e produtos da culinária árabe e entrevistar os proprietários acerca de seu empreendimento, frequentadores usuais e influência da comensalidade árabe na sociedade de acolhimento.

Os indivíduos ou grupos familiares, que nesta região demarcada vivem, representam o estado atual do assentamento imigrante árabe, pois tendem a conter grande parte dos tipos sociais que formam a etnia, tipos estes fundamentados e estudados, guardadas as especificidades temporais e espaciais, por autores como Fausto (1997), Rouchou (2008) e Truzzi (1991; 1993; 2009). Portanto, para a realização de parte deste trabalho foram realizadas visitas na região delimitada, produção de imagens e entrevistas semiestruturadas com donos dos empórios e mercados árabes. Para fundamentar o estudo etnográfico se recorreu a Magnani (2002), com seu artigo “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana” e Nikodmov (2011) com seu texto “Observar, compreender, participar”.

Recorreu-se a estabelecimentos árabes localizados na rua Barão de Ladário, de aspecto tradicional, geridos por árabes ou descendentes, que complementam a pesquisa de campo, ao que se acrescentou um estabelecimento localizado no Itaim, visando à caracterização dos empreendimentos dos que se localizam na área de estudo, ou seja, nas imediações do Mercado Municipal paulistano.

Para tratar dos lugares de memória da cultura árabe na cidade de São Paulo, recorreu-se a Nora (1993) que, em seu artigo, fundamenta o processo de formação dos lugares de memória ao longo da história francesa. Seu texto “Entre memória e história: a problemática dos lugares” norteia a abordagem do centro de São Paulo, no entorno do Mercado Municipal paulistano, como lugar de memória da imigração e da gastronomia árabes e de outros povos

que fizeram uma imigração semelhante, podendo-se citar, nesse âmbito, os armênios, por exemplo. Do aprofundamento desse conceito, pode-se chegar a Assmann (2011) com seu texto “Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural”, texto que elucida outro aspecto dos lugares, que são marcados pela passagem do tempo, mas que guardam em suas antigas construções, ou no que restaram delas, os aspectos inerentes às sociedades que aí viveram, no caso deste estudo, os imigrantes árabes, denominando estas paisagens modificadas pela passagem do tempo e das sociedades como “lugares honoríficos”. Por conseguinte, estudou-se Paiva (2011), com seu artigo “Territórios da migração na cidade de São Paulo: afirmação, negação e ocultamento”, que apresenta outra faceta no estudo destes locais, dado que Nora (1993) e Assmann (2011) se detêm principalmente no lugar como impressão das sociedades que nele viveram ou vivem, enquanto o foco de Paiva (2011) se detêm nos movimentos de ocupação dos grupos sociais que partilham estes locais, movimento este que determina o grau e a intensidade de exposição destas sociedades nos referidos locais, perfazendo um movimento de pouca visibilidade.⁴

As dez entrevistas efetuadas com árabes que hoje trabalham e são donos de seus negócios de alimentação, evidenciam que o árabe tem lugar reservado na memória paulistana, quer por sua influência na gastronomia, quer pelo legado ali presente: na arquitetura, na denominação dos logradouros ou nos estabelecimentos comerciais.

A dissertação encontra-se dividida em três capítulos. O primeiro capítulo trata da imigração árabe em São Paulo, para o que se apoia em Lesser (2001) com a obra *A negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. Para os problemas de alteridade, o aporte é Sayad (1998), com *A imigração ou os paradoxos da alteridade*, obra que foca a França e os argelinos, mas que traz conceitos universais sobre os problemas de alteridade vividos pelo imigrante e o país acolhedor. Estes autores, Lesser (2001) e Sayad (1998), estudam as dificuldades por que passam os grupos imigrantes para seu assentamento no país de destino. Quando se refere aos imigrantes árabes assentados e sua evolução dentro do país acolhedor, aponta-se a importância de “*Imigração árabe no Brasil: histórias de vida de libaneses, muçulmanos e cristãos*”, de Osman (2011), obra que também ressalta a questão dos casamentos endogâmicos e exogâmicos. Fernandes (2010), com *As aventuras do gosto: o restaurante Al Manzul de Cuiabá como expressão da culinária árabe*, é

⁴ Destaca-se a dissertação de Kouri (2007), defendida no Programa de Mestrado em Hospitalidade, dedicada ao estudo da hospitalidade e do acolhimento na comunidade árabe no Brasil.

importante referência por evidenciar a comensalidade e hospitalidade árabes como importantes fatores na inserção árabe no Brasil.

O segundo capítulo tem em Montandon (2011) importante referência para a construção dos conceitos de comensalidade e hospitalidade. Utilizando-se dos artigos compilados em seu livro definiu-se comensalidade (BOUTAUD, 2011), onde se percebe o que é compartilhar a mesa, o que significa comer junto de alguém, o quanto este ato está carregado de sentimentos, intenções e simbolismos, bem como a compreensão dos eixos vertical e horizontal presentes na comensalidade, por regerem tanto os relacionamentos de amizade quanto os relacionamentos e posicionamentos hierárquicos numa sociedade. Nesse sentido, ressalta-se a sua importância na hospitalidade. Destaca-se ainda a conceituação de lugar de memória (NORA, 1993), lugar honorífico (ASSMANN, 2011) e territórios de afirmação, negação e ocultamento (PAIVA, 2011), adotados na análise da região do Mercado Municipal paulistano e seu entorno, visando compreender o significado desta região na atualidade.

No terceiro capítulo, descreve-se a metodologia da pesquisa (MAGNANI, 2002) ao que se ressalta a validade do método etnográfico para os estudos urbanos, bem como sua potencialidade para os estudos da hospitalidade salientados por Nikodmov (2011). Reúne os dados da pesquisa de campo, as entrevistas e as imagens registradas.

CAPÍTULO 1 – IMIGRAÇÃO E ALTERIDADE

1.1 O imigrante

É preciso conceituar o imigrante, pessoa saída de seu país de origem, em raríssimas ocasiões por motivos românticos, para conhecer, viajar, viver novas situações, conquistar novas terras. Na verdade, o imigrante o faz por necessidade, por motivos políticos ou sociais, depois de saber esgotadas todas as suas oportunidades em seu país natal, depois de não mais encontrar apoio social, econômico ou político. Então viaja, deixando para trás sua vida, seus ideais, anseios, ambições e familiares.

Há dois grandes tipos de migrações: a de mão de obra, de um lado, e, de outro, a dos refugiados e dos que buscam asilo. Frequentemente designados por expressões comuns, o asilo e a imigração devem, no entanto, ser objetivo de considerações distintas. A imigração é definida, juridicamente, como “o fato de uma pessoa vir a residir num país estrangeiro, o mais das vezes a fim de nele procurar ou exercer um emprego” (Cornu). Evidentemente, o asilo se aproxima da imigração, mas se distingue dela por implicar uma saída do país de origem provocada pelo temor de perseguição. As considerações são diferentes: a imigração “tradicional” comporta motivações econômicas, pessoais, familiares; já o asilo pertence ao domínio dos direitos fundamentais da pessoa humana. A política de asilo também envolve considerações econômicas, pessoais e familiares; mas antes de mais nada, é sensível à gravidade das implicações em jogo, no que diz respeito à vida e à segurança das pessoas envolvidas. Portanto, parece legítimo tratar esses temas do ponto de vista dos objetivos próprios da política de imigração, de um lado, e da política de asilo do outro (BERGER apud DUROUX, 2011, p. 1.051).

Duroux (2011) aponta dois tipos de movimentos migratórios, aquele que busca trabalho (mão de obra) e o que busca asilo (refugiado), ambos ligados a problemas sociais, econômicos e políticos na sua essência, mas fundamentalmente diferenciados quanto às razões humanitárias. O exilado terá um tratamento, por assim dizer, menos frio por parte do país e do povo acolhedor, pois ao contrário do imigrante, o exilado se dirige ao país acolhedor por razões adversas à sua vontade, e apresenta as mesmas necessidades econômicas de ganhar

a vida que são inerentes ao imigrante. O país acolhedor recebe o exilado por razões políticas, um estrangeiro digno de sentimentos de compaixão, ao passo que o imigrante, na maioria das vezes, é representado como um concorrente no mercado de trabalho, digno de desconfiança e de suspeitas.

A população imigrante, predominantemente “jovem e masculina”, é submetida à precariedade do emprego em canteiros ou em fábricas. A desconfiança que ela desperta, nos períodos de recessão econômica, pode acabar em brigas e linchamentos a que nenhuma “minorias” escapa [...] (DUROUX, 2011, p. 1053).

Torna-se importante citar os problemas da alteridade estudados por Sayad (1998), também narrados por Rouchou (2008), a partir de suas entrevistas com os judeus egípcios expulsos por Nasser e que aqui neste país acabaram por se exilar.

O exilado tenta dar sentido à sua existência no afastamento. Ao mesmo tempo temos que decodificar as sociedades que o excluem e a que o acolheu. Nosso olhar de pesquisador vai focar as estratégias que cada indivíduo forjou para encontrar seu lugar na sociedade. As duas culturas que nele coabitam estão em tensão permanente. As variáveis vão desde os pequenos hábitos e as comidas típicas até o modo de vida e civilidade (ROUCHOU, 2008, p. 141).

O emigrante chega a um destino. O país que lhe ofereceu acolhida, muitas vezes, não é o país de sua afeição. Chega deixando para trás seus laços familiares, sua formação enquanto pessoa, despreparado para a acolhida, muitas vezes, pouco amistosa.

Ligar hospitalidade e imigração não é, contudo, nem a única maneira de teorizar as relações internacionais, nem, sem dúvida, a menos problemática: o estrangeiro pode ser um convidado, mas pode igualmente ser um cliente, um conquistador, um inimigo ou amigo, um protetor ou um protegido. Podemos fantasiá-lo em termos sexuais, imaginá-lo como um ser a seduzir, a amar ou, ao contrário, a devorar, destruir. Cada modelo carrega seus estereótipos, generosos ou hostis, seus riscos de descontroles ou de mal-entendidos (ROSSELO, 2011, p. 1.081).

A acolhida guarda, no mais recôndito, uma certa ambiguidade, o imigrante poderá se perceber como alguém não bem vindo, como alguém que traz as agruras e os presságios de outras terras, alguém mais a dividir os recursos da terra com seus nativos.

Como eu já disse, as imigrações são politicamente controláveis [...]. Sempre que houver imigração, a população de acolhimento pode esperar conter os imigrantes num gueto, para que não se misturem com os nativos [...]. O terceiro mundo bate às portas da Europa – e entra, mesmo que ela não esteja de acordo. O problema não é mais o de decidir (embora os políticos finjam

acreditar nisso) se deve admitir, em Paris, estudantes que usem xador, ou, ainda, quantas mesquitas serão construídas em Roma. O problema é saber que, no próximo milênio (mas não sendo profeta, não adiantarei uma data precisa), a Europa será um continente multirracial, ou, se preferirem, “colorido”. E assim será, queiramos ou não (ECO, 2011, p. 156).

Para tornar-se lícito, o imigrante se submete ao conjunto de leis, de burocracias para adequar-se ao novo território, para ser assimilado, para fazer cumprir os ritos de hospitalidade e, então, tornar-se um cidadão na terra que lhe deu acolhida. Assim, entre ele e o Estado haverá sempre direitos e deveres. Mas também haverá guarida, proteção, haverá, mesmo que limitada, cidadania.

A assimilação do imigrante supõe, portanto, que o estrangeiro venha a fundir-se com a sociedade de acolhimento e adote sua mentalidade, seus comportamentos, suas normas e seus modos de vida (DUROUX, 2011, p. 1.057).

Mesmo depois de aceito, o estrangeiro pode não se sentir participante, pode não se sentir fazendo parte do todo. E a sociedade acolhedora também pode sentir a mesma ambiguidade, pois o estrangeiro que ultrapassou a soleira, cumpriu todos os ritos necessários ao acolhimento, ainda não é, e talvez nunca vá ser, um indivíduo nascido no seio desta sociedade e, portanto, não tem os mesmos valores morais, não tem os mesmos valores religiosos, ou seja, o estrangeiro apenas aceita a sociedade acolhedora e a sociedade acolhedora, por sua vez, apenas tolera o estrangeiro devido às suas necessidades, quer elas sejam econômicas, quer elas sejam políticas, quer elas sejam sociais, ou mesmo sentimentais, quando um sentimento filantropo, faz acolher um estranho. Raffestin (1997, p. 5) afirma:

Se colocamos o problema da hospitalidade através do mecanismo da semiosfera, isso significa que há uma confrontação entre um mundo interior e um mundo exterior. Há um fenômeno de tradução da diferença para permitir a convivialidade, ou há uma rejeição, uma recusa desta diferença que leva ao conflito. O hóspede não aceito pela semiosfera interior, embora presente na interioridade torna-se um refém (aliás a palavra “*otage*” (refém) é derivada de *hôte* (hóspede, hospedeiro). Os estrangeiros não desejados, mas apesar disso acolhidos por razões políticas ou econômicas, tornam-se rapidamente reféns, como os estrangeiros da Idade Média momentaneamente úteis mas não integrados (guetos, por ex.). O hóspede torna-se, então, um bode expiatório teorizado por René Gerard, e basta uma crise na interioridade para que sua situação rapidamente se torne insustentável: a história dos judeus testemunha isso há séculos.

Bosi (2010), apesar de não tratar de imigrantes e acolhidas, estuda a integração de culturas de forma contundente e usando palavras mais dramáticas, expõe a situação de

culturas apenas toleradas por outras, as quais chegam a se colocar numa situação de subserviência perante a cultura dominante. É o que se depreende de sua obra *Cultura e desenraizamento* (BOSI, 2010, p.16-17):

Quando se fala de enraizamento, não se está pensando em isolar um meio social de influências externas. Se hoje se luta pela demarcação de territórios, pela demarcação cultural do indígena, é porque não existe um todo social de que ele participaria, mas uma sociedade dividida em antagonismos onde ele entraria fatalmente como presa. Isolá-lo do predador é defesa de sua cultura e de sua sobrevivência.

A conquista colonial causa desenraizamento e morte com a supressão total das tradições. A conquista militar, também. Mas a dominação econômica de uma região sobre outra no interior de um país causa a mesma doença. Age como conquista colonial e militar ao mesmo tempo, destruindo raízes, tornando os nativos estrangeiros em sua própria terra.

Percebem-se no texto as relações antagônicas entre as culturas e as tentativas de dominação de uma para com a outra; e como a autora mesma diz – “tornando os nativos estrangeiros”. Este texto, de conteúdo semântico intenso, mensura os sentimentos vividos por estrangeiros em novas terras e por sua vez vivenciados por cidadãos natos acolhedores destes.

A acomodação dos ânimos não significa a superação dos problemas, o imigrante se integra na sociedade acolhedora e, portanto, consegue estabelecer vínculos empregatícios, um emprego oficial (e não um subemprego), saúde garantida pelo Estado e, em muitos casos, até seguridade social. Mas, para realmente sentir-se alguém que faz parte da sociedade que lhe deu acolhida, precisa recompor sua vida afetiva deixada em sua terra natal, reaver seus laços familiares, compor uma família ou tentar recompor a sua família.

As ações apreendidas pelo poder público para dar solução material ao problema da integração das populações imigrantes se estendem a todos os domínios da vida cotidiana: o emprego, a família, a escola, a moradia, a saúde. Isso nos remete às formas práticas de hospitalidade. Desde sempre, os deveres do anfitrião são o alojamento e o bem-estar de seus hóspedes (ROSSELO, 2011, p. 1.060).

1.2 Imigração árabe em São Paulo

Como pensar no imigrante do Oriente Médio, sem incluir os imigrantes vindos do Magreb e por que não dizer até os otomanos e também os armênios? Etnias distintas, que não são desconhecidas dos brasileiros. Desde o descobrimento até os dias de hoje, a imagem exótica de pessoas completamente diferentes se inscreve na memória do povo brasileiro, no território brasileiro colonizado por portugueses. Pode-se, sim, mencionar o longo período histórico dos povos ibéricos que viveram uma longa e íntima aproximação com estas etnias aqui apresentadas e estudadas. Carregada de múltiplas influências e dominações, o povo português ora acolheu e ora foi dominado ou até mesmo se misturou aos árabes, otomanos e judeus vindos do Oriente Médio, durante longo período de sua história.

Seja por sua profunda influência em Portugal, seja pela forte imigração no último século, a cultura árabe tem presença garantida na história e na sociedade brasileira.

Junto com os colonizadores, no século XVI, desembarcaram heranças de sua língua, música, culinária, arquitetura e decoração, técnicas agrícolas e de irrigação, farmacologia e medicina. Acontece que os árabes dominaram por quase oito séculos a península Ibérica. Significativamente Granada, seu último reduto em solo europeu, foi conquistada pelos cristãos em 1492, mesmo ano em que Colombo chegava à América (TRUZZI, 2009, p. 1-3).

Então, para os brasileiros, estes povos são conhecidos ao menos em memória e, por mais distantes que possam parecer suas línguas e costumes, algo de familiar haverá, algo de comum poderá sempre ser sentido ou até mesmo lembrado, evitando, assim, que estes imigrantes se enclausurem em si mesmos e vivam somente entre eles suas mais legítimas expressões e manifestações de comensalidade e convivência em grupo. Ao contrário, certa proximidade, sentimentos fraterno e solidário, experiências de vida comuns, por vezes afloram, tornando estes povos que circundam o Mediterrâneo tão próximos e com tanta coisa em comum, como, por exemplo, a dieta mediterrânea, conhecida e reconhecida por proporcionar saúde, tão aclamada nos dias de hoje. E logo já suscita o pensamento de um modo de comer e viver únicos, de certa maneira próximo, muito próximo ao brasileiro, porém, sem precisar as várias etnias que circundam o Mediterrâneo, tão diferentes e tão familiares, não só na geografia, mas nos sentimentos também. Desta forma, então, ao

brasileiro, estes povos que imigraram trazem algo já conhecido, sem a total estranheza e medo do que é incógnito.

Tabela 3 – Imigração do Oriente Médio para o Brasil, 1884-1939

	1884- 1893	1894- 1903	1904- 1913	1914- 1923	1924- 1933	1934- 1939	Total 1884-1939
Argelinos	*	*	*	*	1	0	1
Armênios	*	*	*	1	821	4	826
Egípcios	*	51	42	190	335	27	645
Iranianos	*	*	*	12	107	10	129
Iraquianos	*	*	*	*	10	0	10
Libaneses	*	*	*	*	3.853	1.321	5.174
Marroquinos	*	192	31	35	47	23	328
Palestinos	*	*	*	*	611	66	677
Persas	*	*	*	*	374	9	383
Sírios	93	602	3.826	1.145	14.264	577	20.507
Turcos	3	6.522	42.177	19.255	10.227	271	78.455
Total	96	7.367	46.076	20.638	30.650	2.308	107.135

Fontes: Discriminação por nacionalidade dos imigrantes entrando no Brasil no período 1884-1939, *Revista de Imigração e Colonização*, v.1, n.3, p.617-38, 1940.

* Dados não disponíveis.

Figura 1 - Dados de ingresso de imigrantes oriundos do Oriente Médio (1884-1939)

Fonte: Lesser (2001, p. 97)

Os dados estatísticos sobre o ingresso de imigrantes vindos do Oriente Médio mostram o número de etnias que adentraram o Brasil, tais como argelinos, armênios, egípcios, iraquianos, libaneses, marroquinos, palestinos, persas, sírios e turcos (LESSER, 2001, p. 97), que aqui reiniciaram suas vidas.

A figura 1 reúne dados de árabes ingressantes no Brasil de 1884 a 1939, revela maior incidência de turcos (78.455), sírios (20.507) e libaneses (5.174) (LESSER, 2001, p. 97). Registre-se que, no início do século XX, parte dessas etnias arroladas integrava o Império Turco Otomano, o que resultava na emissão de passaportes turcos para essas etnias, erroneamente denominadas como turcas, o que permite a crítica a seus dados. De um total de 107.135 imigrantes, 104.136 são turcos, sírios e libaneses, o que corresponde a 97,2% do total de imigrantes.

Com a alcunha de turco, num primeiro momento, estes povos foram assim identificados pelos brasileiros, pois aos descendentes de ibéricos estes povos circundantes do Mediterrâneo, ou mesmo otomanos e armênios, têm e tinham algo de familiar, afinal eram conhecidos de longa data. Aos poucos, com o passar do tempo, começa certa diferenciação.

Este percurso histórico e de vida teve, sim, percalços inerentes aos problemas sociais e políticos do país acolhedor, com sérias e, às vezes, violentas consequências que resultaram em manifestações contra esta imigração em todas as áreas, publicando-se artigos, por vezes preconceituosos ou equivocados (LESSER, 2001).

Um autor acusou os sírios de assumirem nomes “brasileiros” para mascarar sua presença em áreas urbanas prósperas, e o famoso antropólogo Edgard Roquete-Pinto via os imigrantes árabes como um germen regressivo atacando o “coração” do Brasil (LESSER, 2001, p. 102).

Mas, mesmo com estes tipos de manifestações públicas, a imigração continuou e prosperou e por que não dizer, adaptou-se e integrou-se à nova terra e ao novo país.

Aos poucos, com muito trabalho e suor, a integração foi acontecendo, o Brasil tornou-se importante para os árabes, os imigrantes podiam aqui melhorar de vida e com o dinheiro economizado melhoravam a vida dos seus no país de origem, por meio do envio de remessas. Com esta via de dois sentidos ocorrendo para o imigrante, aqui, no país acolhedor, fixou-se, venceu os preconceitos, hostilidades e prosperou e no seu país de origem, seus parentes e amigos, enfim, seu grupo social percebendo, pelas remessas de dinheiro, que o Brasil era um país de possibilidades, fixou-se a ideia de proximidade, o Brasil começou a influenciar o país de origem.

O retorno ao Líbano e à Síria (como também os destinos fora do Oriente Médio) era um aspecto importante da experiência árabe no Brasil. O bairro de Al-Sufi, em Beirute, tinha sua própria avenida Brasil, e era conhecido como o “bairro dos brasileiros”. Em meados de 1925, o padre José de Castro visitou as cidades libanesas de Beirute e Zahle, e conta ter encontrado, por

todo o país, pessoas que falavam o português. Em uma localidade, o hino nacional brasileiro foi espontaneamente cantado em sua homenagem (LESSER, 2001, p. 104).

Por mais que tenha havido manifestações contra a imigração árabe de um modo geral, ou até mesmo manifestações contra a imigração, não importando a origem étnica do imigrante, ela aconteceu e se moldou à realidade brasileira, assim como respondeu aos anseios e necessidades do povo árabe sofrido de muitas guerras internas e externas, de dominações, problemas econômicos e territoriais. Tornando o Brasil uma referência próxima, em virtude da existência de parentes e amigos instalados, vivendo e trabalhando integrados, dentro do que é possível integrar-se à sociedade brasileira, enviavam e enviam remessas de dinheiro, junto com afeto e saudades da terra e de entes deixados para além-mar.

Para situar a cultura armênia é importante demonstrar a localização geográfica deste país fronteiriço aos países pertencentes ao Oriente Médio, Império Otomano e Rússia, portanto, não se pode descartar a influência árabe, islâmica e turca que a Armênia sofreu, mesmo ali tendo-se declarado a Primeira Igreja Nacional Cristã do mundo. Grün (1992, p. 15) afirma:

A região onde os armênios viviam estava encravada entre o Império Otomano, a Rússia Czarista e o Irã. A situação, na Turquia Islâmica, dos armênios que viviam nas regiões por eles chamadas de Armênia Ocidental e Cilícia (norte da Síria), foi problemática desde o Império Bizantino. Este tinha uma religião oficial que pretendia o monopólio da direção da cristandade. Em função desse desígnio, os *basileus* pretendiam submeter a Igreja armênia. Mas eles esbarravam na tenacidade de seu corpo clerical, que se considerava a Primeira Igreja Nacional Cristã do mundo, uma vez que a Armênia adotou oficialmente o cristianismo no ano 301, alguns anos antes da conversão do imperador romano Constantino.

Ainda é importante esclarecer que a região do Mercado Municipal paulistano e seu entorno também constituiu um dos principais redutos de imigrantes armênios na cidade de São Paulo. Grün (1992, p. 22) destaca o importante papel do libanês Riskallah Jorge no acolhimento destes:

Nossos informantes destacam a ação de Riskallah Jorge, um libanês casado com uma armênia e neto de um armênio, proprietário da Casa da Boia, que já era uma empresa comercial importante na década de 1920. O primeiro imóvel destinado à acomodação dos imigrantes daquela época, uma espécie de “míni hospedaria dos imigrantes armênios”, situava-se justamente no andar superior do estabelecimento, na rua Florêncio de Abreu, no centro da cidade de São Paulo.

O Hospital Sírio Libanês, marco da medicina na cidade de São Paulo, situado no bairro paulistano Bela Vista, tem como seus fundadores e gestores membros de várias famílias árabes imigrantes, sendo a mais evidente a família Jafet.

Entre todas as grandes fortunas, a maior provavelmente é a dos Jafet. Eles praticamente fundaram o bairro do Ipiranga, em São Paulo, onde ergueram fabricas, prédios de apartamentos para seus cerca de 2.000 operários e uma dezena de palacetes para toda a família. O primeiro deles, de Benjamim Jafet, tinha 1.500 metros quadrados de área construída. [...] Em 1930, a avenida Paulista, o endereço mais chique de São Paulo, tinha 22 casas cujos donos eram de origem árabe (VARELLA, 2000, p. 4-6).

A saga da fundação deste hospital, contada por Truzzi (1991), serve para corroborar o quanto a emigração árabe foi positiva tanto para o país quanto para os próprios imigrantes, pois, do projeto à inauguração, este empreendimento que consumiu trinta e nove anos serviu de elemento de coesão e fortalecimento entre os imigrantes da colônia árabe e entre o país e a sociedade como um todo. O hospital permanece como importante centro médico, sendo referência na área da saúde.

A iniciativa de sua construção coube a Adma Jafet, esposa de Basílio Jafet, que promoveu ainda em 1921 uma reunião entre senhoras síria e libanesas destinada a subscrever uma determinada quantia para início do angariamento de fundos. Os sobrenomes das senhoras presentes à reunião não poderiam ser mais significativos – Jafet, Calfat, Abdalla, Maluf, Buchain, Salem, Alasmar, Carone, Yazeji, Yasbek, Nahas, Aun, Racy, Bussab, Mattar e Gebara – entre outras famílias prósperas da colônia (DUOUN, 1944). [...]

A concretização do projeto ficou comprometida por vários anos: o levantamento de fundos, a própria construção do prédio, e, além disso, as brigas entre as colônias síria e libanesa em torno do nome do hospital. Em 1940, com o hospital praticamente pronto, mas com a colônia brigando entre si, o governador Ademar de Barros, seguindo orientações nacionalistas do Estado Novo, desapropriou o prédio instalando nele uma Escola de Cadetes. Somente em 1958 o prédio foi incorporado ao patrimônio da Sociedade Beneficente de Senhoras, sendo reformado por mais dois anos e finalmente inaugurado como hospital em 1960.

Os 39 anos decorridos entre sua idealização e seu funcionamento desafiam qualquer cálculo vocacional, mas testemunham o vigor da identidade étnica que, ao longo de gerações, sustentou, mesmo em conflitos internos, o projeto. Na verdade, os mesmos nomes que idealizaram o hospital inauguraram-no em 1960 e hoje concluem a construção do novo luxuoso edifício, ao lado do original [...] (TRUZZI, 1991, p. 95).

1.3 Imigração e alteridade

Muito do que nós somos está sobretudo no olhar dos outros; então a identidade tem esse efeito mais global e amplo de se construir sempre nos espaços das alteridades [...] (BRITO, 2004, p. 154).

Quando o imigrante, este indivíduo considerado, com licença poética, um ser avulso, se percebe solto, sem vínculo com o país acolhedor, por este lhe ser hostil, pois tudo o que é desconhecido pode trazer uma mensagem subliminar de hostilidade, medo e estranheza, se dá conta da distância de sua terra de origem, da impossibilidade de refazer o caminho no sentido da volta, ao seio dos seus, sem a proximidade de pessoas de seu círculo, sem a mão amiga que pode, ao menos, afagar o espírito, surgem os problemas da alteridade, estudado em todas as suas nuances e ângulos por Sayad (1998) em seu livro *A imigração ou os paradoxos da alteridade*.

Ao analisar os aspectos da imigração e emigração, apresenta-se um panorama universal do problema muito mais que social, político ou psicológico, ou seja, o problema humano e humanitário inerente ao processo migratório e suas consequências. O recorte de seu estudo é focado no problema entre França, como país acolhedor, Argélia e Marrocos, como países de origem sob o ponto de vista do imigrante consigo mesmo. Seu livro relata a história de vida do indivíduo imigrante perante sua sociedade de origem, de onde emigra e a partir deste momento se sente ainda parte desta sociedade, porém, como num quebra-cabeças montado de forma errônea, passa a se sentir como uma peça deste grupo que não mais se vincula a ele.

Também relata sua história perante o país acolhedor, o encontro com os seus que emigraram anteriormente e já foram acolhidos, que já pertencem à engrenagem econômica do país de destino e, portanto, formam um grupo com um novo *status* perante este imigrante recém-chegado e perante o grupo do país de origem. Assim, o imigrante não tem como se vincular ao grupo já acolhido, pois ainda percebe estranheza a tudo o que lhe é novo, seus amigos antes da imigração e agora vivendo como imigrantes não são mais familiares nos gestos, no companheirismo, na sua própria acolhida. Também já se torna consciente de que não é mais o mesmo, aquele que emigrou com perspectivas de um futuro bom e promissor e agora, mediante seu conhecimento da terra acolhedora, de imediato, começa ver estas perspectivas se mostrarem inadequadas.

Elementos que se evidenciam no relato de Mohand A. (apud SAYAD, 1998, p. 34-36):

Que França eu descobri! Não era nada do que eu esperava encontrar [...]. Eu que pensava que a França não era o exílio [*“elghorba”*]. É realmente preciso chegar aqui na França para conhecer a verdade. Aqui, a gente ouve dizer as coisas que ninguém conta lá; a gente ouve dizer tudo: “Não é uma vida de seres humanos; é uma vida que não se pode amar [...] Eles falavam de mim para o meu tio que me trouxera com ele: “Por que tê-lo atraído para esta armadilha, por que tê-lo enganado assim, por que ter-lhe dado este golpe?” O que eu estava ouvindo? Eu não entendia nada. Então onde estou? Estou na França ou será apenas uma etapa intermediária, uma provação a mais antes de chegar à França [...].

Não, nunca nos explicam a França como ela é antes que a conheçamos. A gente os vê voltar, estão bem vestidos, trazem malas cheias, dinheiro nos bolsos, a gente os vê gastar esse dinheiro sem cuidar, eles estão bonitos, estão gordos. E, quando falam, o que dizem: “Faço um trabalho difícil” a gente os admira [...]. Se suspeitamos que estão mentindo, é quando se vangloriam de fazer um trabalho difícil, um trabalho duro; o trabalho é sempre duro, é preciso ser forte para fazê-lo, isso quer dizer que eles ganham muito dinheiro. É isso que a gente entende quando não vimos com nossos próprios olhos [...] De todo o resto ninguém fala [...]. Eu também, como eles, quando volto para a aldeia, o que você quer que eu diga? Mesmo se eu falasse do meu trabalho e que dissesse a verdade, eu diria, por exemplo: Meu trabalho é sujo, veneno que entra na minha barriga; eu me mato de trabalhar [...]. Tudo isso é como se eu não estivesse dizendo nada. O que conta para eles é que eu lhes diga que estou trabalhando, é tudo o que vão ouvir [...]. Eu também vou responder às perguntas que me fizerem. O que mais posso fazer? Isto não é mentir [...].

Estes excertos exemplificam os dois aspectos da pessoa que imigrou, ressaltados por Sayad (1998), dividindo o indivíduo entre emigrante e imigrante e, em ambos os casos, não existe identidade. Cabe, neste ponto, pensar a universalidade deste estudo. Pois a imigração é fenômeno universal, onde o tempo contemporâneo só faz facilitar e enfatizar os problemas decorrentes. Analisar este fenômeno só pode ser concebido a partir do olhar distante e global, onde se envolvem as relações entre países, entre país e emigrante, entre emigrante e imigrante, sem esquecer do humano e do humanitário, o que confere um tom de quase tragédia a esta epopeia épica que é emigrar. Cabe lembrar ainda que tanto as leis de imigração, quanto as leis que permitem a convivência na sociedade acolhedora entre nacionais e imigrantes, na maioria dos países, ainda precisam de ajustes e adequações, no sentido de se evitarem problemas sociais.

Para corroborar a alteridade descrita em Sayad (1998), pode-se associar a alimentação e o comer em grupo, pois o comer em grupo significa pertencer a um grupo. Restrições e permissões alimentares podem determinar pertencer ao grupo dos judeus, ou cristãos, ou muçulmanos e muitos outros não listados aqui, e também ainda determinar o encontro entre iguais ou ser um estrangeiro. Boutaud (2011, p 1.215) diz:

Aquilo que os homens têm em comum, considerados desde a mesa familiar até o banquete antigo que reúne uma cidade, são os costumes, as normas, os sinais identitários por meio dos comportamentos à mesa, mas também as crenças compartilhadas. Se a relação em torno da mesa cria um laço, com maior frequência ainda ela fortalece o laço já existente.

Através das épocas e das culturas, ela concebe essa comunhão ao preço de excomunhões. Segundo um princípio, desta vez vertical, ela reúne tanto quanto separa, provocando afastamentos identitários, entre civilizados e bárbaros, elites e pessoas comuns, quando não entre homens e mulheres deixados à distância.

Para Sayad (1998), quando o imigrante chega ao país de destino e é acolhido por outros imigrantes, em alojamentos, moradias comuns ou coabitações, passa a compartilhar imediatamente os mesmos problemas de ser um estranho, que seus iguais já compartilham. A alimentação passa a ser fator de determinação de solidariedade, mas, também, traz junto a fixação e a intensificação de seus problemas que são os mesmos de todos os outros imigrantes.

“Não podemos comer e deixar (o outro) olhar (comer)”: este imperativo que, em tempo normal, já valia para as simples relações de vizinhança, impõe-se com mais força quando se trata das relações de coabitação; a coabitação força todos a se submeterem às mesmas regras de vida, e neste caso, às mesmas regras de despesas. Dividir o mesmo espaço, a mesma moradia e, por conseguinte e de forma mais ampla, as mesmas condições de vida, acaba sendo uma forma de perpetuar, a despeito das transformações que se podem produzir nos outros domínios da existência dos imigrantes, um modo de ser (imigrante) característico de certo estado da imigração, ou seja, certa representação que os imigrantes têm de si mesmos, de suas relações com o seu país de origem e com a sociedade francesa que frequentam (SAYAD, 1998, p. 90).

Assim, destaca-se a importância de Sayad (1998) nesta dissertação, seu recorte de pesquisa é direcionado à França, Argélia e Marrocos, e neste caso não se podem esquecer as relações coloniais ainda presentes entre estes três países e, portanto, o que rege o movimento migratório ser bem diferente do que rege a imigração entre o Brasil e o Oriente Médio e o Norte da África. Todavia, verifica-se certa universalidade do estudo de Sayad (1998), quando

este autor aponta o quanto as relações entre o país acolhedor e o país de origem são carregadas de tensão e que o indivíduo que imigra acaba por conseguir não mais que um emprego, muitas vezes de subsistência, sem possibilidades de se estabelecer ou de se manter com dignidade. O imigrante é tratado de forma provisória e nesta forma provisória de acolhimento se firmam e se perpetuam todas as relações entre o país acolhedor e o imigrante, ao contrário do que acontece e aconteceu no Brasil, ao menos em relação à imigração árabe aqui estudada.

O imigrante árabe, genericamente entendendo-se como o proveniente vindo do Oriente Médio e do Norte da África, ao chegar encontrou não apenas a possibilidade de emprego ou subemprego, mas a possibilidade de se firmar como negociante, ter seu próprio negócio, inicialmente com o trabalho de mascate, primeiramente trabalhando para os seus que o acolheram e logo que faz o capital necessário, monta seu próprio negócio no mesmo ramo de trabalho, acolhendo novos imigrantes. Assim se instalaram e se firmaram, no Brasil, possibilidades não apenas de trabalho, mas também a possibilidade de se “mesclarem” à cultura local, influenciando e sendo influenciados, tornando-se parte ativa da população em diferentes setores sociais e econômicos (LESSER, 2001).

Para começar, teremos, em primeiro lugar e necessariamente, o estudo da emigração propriamente dita ou, pelo menos, o estudo das condições sociais que a engendraram, bem como o estudo, necessário para que a pesquisa seja completa, das transformações destas mesmas condições e, correlativamente, das transformações da emigração. Necessidade de ordem cronológica, sem dúvida, pois na origem da imigração encontramos a emigração, ato inicial do processo, mas igualmente necessidade de ordem epistemológica, pois o que chamamos de imigração, e que tratamos como tal em um lugar e em uma sociedade dados, é chamado, em outro lugar, em outra sociedade, ou para outra sociedade, de imigração, como duas faces de uma mesma realidade, a emigração fica como a outra vertente da imigração, na qual se prolonga e sobrevive, e que continuará acompanhando enquanto o imigrante, como um duplo do emigrante, não desaparecer ou não for definitivamente esquecido como tal – e mesmo assim isto não é absolutamente certo, pois o imigrante pode ser esquecido como tal pela sociedade de emigração mais facilmente e antes mesmo que tenha deixado de ser chamado com o nome de imigrante (SAYAD, 1998, p. 14).

O estado provisório em que se encontra o imigrante, por si só contribui para a completa ausência de vínculo, deixando-o, como já foi dito, avulso. Por seu estado provisório, a sociedade acolhedora acaba por dissimular e diluir esta percepção de provisório, alongando ao máximo possível esta situação, que mesmo quando resolvida é de forma pouco definitiva. Fenômeno similar ocorre com o grupo de origem, pois este reconhece no emigrante uma

situação passageira, algo reversível caso as circunstâncias mudem. E o próprio emigrante acalenta a possibilidade de volta, não percebendo que, ao ser envolvido nesta possibilidade de retorno, passa-se o tempo, tornando-o cada vez mais distante e desvinculado de tudo e de todos, tanto em seu país de origem onde é emigrante, como no país de destino onde é imigrante.

Uma das características fundamentais do fenômeno da imigração é que, fora algumas situações excepcionais, ele contribui para dissimular a si mesmo e sua própria verdade. Por não conseguir sempre pôr em conformidade o direito e o fato, a imigração condena-se a engendrar uma situação que parece destiná-la a uma dupla contradição: não se sabe mais se se trata de um estado provisório que se gosta de prolongar indefinidamente ou, ao contrário, se se trata de um estado mais duradouro mas que se gosta de viver com um intenso sentimento de provisoriedade. Oscilando, segundo as circunstâncias, entre o estado provisório que a define de direito e a situação duradoura que a caracteriza de fato, a situação do imigrante se presta, não sem alguma ambiguidade, a uma dupla interpretação: ora, como que para não confessar a si mesmo a forma quase definitiva que com frequência cada vez maior a imigração reveste, apenas se leva em conta na qualidade de imigrante o seu caráter eminentemente provisório (de direito); ora, ao contrário, como se fosse preciso desmentir a definição oficial do estado de imigrante como estado provisório, insiste-se com razão na tendência atual que os imigrantes possuem de se “instalar” de forma cada vez mais duradoura em sua condição de imigrantes (SAYAD, 1998, p. 45).

Rouchou (2008) ressalta esse problema sobre a óptica psicológica, escolhe o lado do prisma da problemática do imigrante e da alteridade referente ao trauma existencial que ele (imigrante) levará consigo vida afora e, porque este mesmo imigrante pense tê-lo vencido ou por mais distante que este trauma fique no tempo e na psique, em algum momento, desencadeado por algum mecanismo alheio à vontade própria, esses ressentimentos traumáticos ressurgirão, trazendo à tona todo o sofrimento recôndito e agastado que ele tenta esconder.

Uma pessoa ser obrigada a deixar aquilo que foi durante anos, eis uma questão merecedora, a meu ver, de um olhar investigativo. Com uma assinatura obtida à força, um cidadão se transforma num ser sem pátria, sem documentos, apenas munido de um *laissez-passer* que lhe permite sair de seu país e ir para outro, onde tem de travar uma batalha para poder existir. Vários judeus do Egito que passaram por esta situação costumam contar a seus filhos essa saga e como foram os primeiros anos de adaptação num novo país.

O fato de ter alguém que pensar em si de outra forma é muito traumático. Vai-se trabalhar aqui com uma memória traumática, com as memórias de alguns membros do grupo que trocaram Alexandria ou o Cairo pelo Rio de

Janeiro. Não se vai trabalhar aqui com a memória de elites ou de intelectuais, mas com a memória de sujeitos hifenados – que se constroem em duas etnias, como esses árabes-judeus ou, noutro exemplo mais recorrente, os afro-brasileiros –, de sujeitos que tiveram de se reciclar em toda a sua cultura para poder viver num outro lugar. Isso em si já é traumático [...] (ROUCHOU, 2008, p. 20).

É importante refletir sobre a utilização de termos como “obrigada a deixar aquilo que foi” ou “ser sem pátria” ou “memória traumática” ou “sujeitos hifenados” ou “se reciclar em toda a sua cultura”, para demonstrar o quanto estes problemas colam à personalidade do indivíduo que migra e o quanto estas palavras exprimem a complexidade e força extrema dos acontecimentos. Não há sutileza nem movimentos tranquilos, há, sim, um enorme peso a se carregar na consciência, uma enorme sombra na memória com a qual terá de se conviver.

Fausto (1997), em seu *Negócios e ócios: história da imigração*, também relata os enfrentamentos de memória e sentimentos vividos por quem decide emigrar e também por quem fica. São sentimentos que a psique tenta esquecer, mas que afloram sempre que houver um mero pretexto para isto.

Simon tratou de reprimir a lembrança das tensões provocadas pela decisão de emigrar. Quando muito ressaltava a tristeza da mãe, que nunca mais veria, procurando ocultar a dele próprio. A longa viagem até o porto de Bremen, na Alemanha, era um hiato jamais preenchido; a penosa travessia do Atlântico, um salto no escuro, dela não restando pessoas ou a imagem do navio que era para os imigrantes uma casa com nome, às vezes mais importante que as pessoas (FAUSTO, 1997, p. 47).

Mais uma vez percebe-se a difícil lida com os sentimentos de perda e de distanciamento identitário, nota-se o uso do termo “hiato” talvez numa similaridade com o termo “sujeitos hifenizados” para possivelmente expressar vazio e distância, dentro e fora do plano da memória ou do plano da identidade. Os autores apontam que, na identidade do imigrante, falta um período longo de tempo, um pedaço da personalidade, sentimentos propositalmente esquecidos em algum nicho do cérebro para se evitar a dor da perda.

1.4 A integração do imigrante árabe na sociedade de acolhimento

Neste contexto, deve-se considerar que tais atos simbólicos ligados à alimentação, são repassados e sociabilizados pelo grupo fortalecendo os laços de união e, paulatinamente, formando paladares, costumes e hábitos

alimentares que fazem parte dos signos de identificação de uma sociedade (FERNANDES, 2010, p. 19).

A chave para uma possível adaptação do imigrante em terras estrangeiras pode estar na comensalidade e na gastronomia. No instante em que o imigrante se aproxima dos seus iguais e compartilha à mesa uma refeição carregada dos signos, odores e sabores de sua terra natal, desvanecem seus sentimentos de opressão, seus dissabores por estar numa terra estranha. Comer e compartilhar a comida, talvez a mesma comida de sua origem, traz a certeza de se estar dividindo sentimentos bons e sentimentos ruins com quem vive e entende os mesmos problemas, o imigrante junto dos seus deixa de se sentir um estrangeiro, ao menos neste momento, e tem a confiança de ser compreendido e apoiado.

O árabe traz em seu âmago a comensalidade e o amor pela gastronomia, traz o desejo de reforçar seus laços e signos, ensinando-os às novas gerações ou aos estranhos pelo artifício de copiosas refeições. Suas técnicas culinárias, seu apreço pela família e por valores considerados de retidão e hombridade, fazem-no ser aceito e aceitar o estranho, seja ele um imigrante como ele ou um membro do país acolhedor. Como se verifica em Fernandes (2010, p. 20):

[...] percebe-se que a tradição culinária e os costumes de uma família, atrelados ao laço de identificação através de um sistema de signos e símbolos podem remetê-los às mais inimagináveis recordações através da comida, bem como de seu grupo social e a qual nação ou país este indivíduo está inserido. Esses aspectos transportam o indivíduo ao seu grupo, a sua nação, por laços de memória social. Tal fator possibilita uma discussão por intermédio da religião, da família, da comida, dos costumes que um ser humano carrega por toda a sua vida. Isso pode transformar-se em sua referência, de modo que o indivíduo venha perpassar estas lembranças àqueles que não conhecem.

O imigrante árabe abandona seu *status* de estranho, pois já não era alguém de todo desconhecido ao compartilhar a refeição entre os seus, devido a sua hospitaleira tradição, nestes momentos de comensalidade, ou com indivíduos natos do país de acolhimento.

O povo árabe tem por tradição acolher com carisma e dedicação seus visitantes e hóspedes. É comum entre as famílias, desde as mais humildes até as mais abastadas, a preocupação em receber bem. Povo hospitaleiro que passou de geração em geração a tradição oral da amizade, da hospitalidade com aquele que viaja, que passa pela sua casa e pede abrigo. Oferecer ao visitante o que há de melhor era o lema de Salah [...] (FERNANDES, 2010, p. 67).

O imigrante árabe, por suas próprias tradições, comensalidade, alimentação e comércio, aqui no Brasil, conseguiu abrandar sua estranheza perante o país e o olhar de estranheza do povo acolhedor também se aplacou. Se, por um lado, a comensalidade e a alimentação o tornaram um ser humano quase próximo no âmbito relacionado aos sentimentos, amizades e tudo o que pode ser relacionado às dores e aos prazeres da alma, por outro lado, o comércio o fez conhecer os cidadãos e a ordem civil deste país, e também o fizeram aprender e ser conhecido como um cidadão, conquistando direitos de cidadania, até atingir a política, como será visto mais adiante neste texto. Osman (2011, p. 177) afirma:

A atividade de mascateação trazia como benefício a união e o reforço de laços internos, ao mesmo tempo em que permitia ao mascate um contato direto com o povo brasileiro, principalmente quando passava a ter controle da nova língua. Nesse caso, a rua era considerada a principal escola e o domínio do idioma, visto como imperativo.

De certa forma, era por meio de sua atividade econômica que o imigrante passava a se integrar ao novo meio, tomando conhecimento das características culturais do país, da forma de vida de seu povo, hábitos, costumes e tradições nacionais, incorporando, em pequenos detalhes e, mesmo que inconscientemente, esse novo modo de vida.

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

Com o comércio, o imigrante aproximou-se do povo na sociedade de acolhimento. Ganhou confiança e minimizou os sentimentos de desconfiança naturais de quem se encontra num outro país. O povo deste país, pode-se dizer, aprendeu a confiar no árabe como homem de palavra junto ao qual pode avalizar uma dívida, mesmo que informal, configurando-se em alternativa aos sistemas de crédito vigentes na época, até então restrito ao empregador na área rural. Truzzi (1993, p. 33) aponta:

Deffontaines observou que, desde os fins do século passado, “o campo de trabalho dos mascates se alargou, consideravelmente, na mesma proporção em que o colono procurava se desembaraçar das compras nas lojas do fazendeiro e por isso os mascates representavam uma feliz concorrência ao armazém do patrão”.⁵ Em função disso, os mascates embrenharam-se sertão

⁵ Pierre Deffontaines, “Mascates ou pequenos negociantes ambulantes no Brasil”. Geografia 2:1 (1936), p. 27.

adentro, percorrendo fazendas onde eram bem recebidos pelos colonos que preferiam com eles negociar. As condições de pagamento eram mais tolerantes, e as compras fora da venda da fazenda diminuía a dependência dos colonos em relação aos fazendeiros.

Gomes (2002), em seus estudos sobre o comércio étnico em Belleville, também aponta a importância do comércio para a inserção do imigrante ao que conceitua comércio étnico. Gomes (2002, p. 200), afirma:

Essa situação fica bem evidente nos restaurantes e nos diferentes tipos de comércio de alimentos em Belleville, uma vez que todas as comunidades de imigrantes ali existentes se fazem representar no comércio local, através de seus hábitos alimentares, comidas, formas de preparação e rituais de comensalidade específicos. Desse modo, observa-se que as relações entre “fregueses”, “clientes” e “comerciantes” de uma mesma origem são regidas por outras lógicas e princípios que não apenas econômica. Gestos, olhares, tom de voz e a língua usada – se o francês, ou a língua nativa (do país de origem) – podem revelar as posições hierárquicas detidas por aqueles que se encontram nos dois lados do balcão. De um lado, se o vendedor é apenas um “empregado” ou o “patrão” e, de outro lado, se o freguês é uma pessoa “estabelecida”, um membro proeminente da comunidade no *quartier*, ou um simples imigrante recém-chegado.

O comércio pode ser utilizado como um meio equalizador, onde arestas podem ser polidas, onde as diferenças podem ser minimizadas, assim usos e costumes são difundidos entre os membros da comunidade, o estranhamento a estes usos e costumes diferentes é amainado pelo ritual da troca (compra e venda) e o relacionamento que este ato proporciona acaba por romper as barreiras, aproximando a todos. Gomes (2002, p. 202), elucida:

[...] comércio e consumo em Belleville surgem assim como o *locus* onde as diferenças, se não podem ser abolidas, podem ser elaboradas, reconfiguradas e ressignificadas em prol da aquisição de vantagens simbólicas importantes (tais como confiança), responsáveis pela obtenção de uma pertença menos dramática e mais em termos culturais e afetivos [...].

1.5 O papel da esposa do imigrante árabe

Produto, por um lado, da percepção que se tem do imigrante, a condição do imigrante (suas condições de trabalho, suas condições de vida, suas condições de habitação, etc.) determina, por sua vez, a representação que se faz de todo o seu ambiente, de tudo o que lhe concerne, ou seja, de tudo o que lhe pode convir. Logo, não é à toa que a habitação dos imigrantes, e mais particularmente a habitação que lhes é propriamente destinada, como os

“alojamentos para trabalhadores imigrantes”, espaço muitas vezes concebido e realizado para eles, deve muitas de suas características físicas quanto sociais à representação que se tem dos imigrantes e, implicitamente, à filosofia social que inspira essa representação ou que dela é solidária. Por ele mesmo, por sua implantação, por sua arquitetura, pela disposição interna de seus espaços, o “alojamento” se trai como uma residência singular, com uma função singular que não é apenas alojar e destinada a residentes singulares (SAYAD, 1998, p. 76).

Como se verifica em Sayad (1998), a própria organização da estrutura domiciliar (denominada por Sayad de alojamento) do imigrante, somada aos trabalhos exercidos ou disponíveis para os imigrantes, são determinantes das percepções que se fazem e se têm dos grupos migratórios. Pode-se, ainda, estender esta percepção para consigo mesmo e para com os seus que compartilham a mesma moradia, o que evidencia o sentimento de alteridade.

Nos primeiros tempos da imigração, numa atitude inerente a quem chega a um país estranho e com pouco ou nenhum dinheiro, o árabe se agrupou entre os seus e toda movimentação de trabalho ou comercial era feita dentro destes grupos, que na maioria das vezes era composta por membros da família expandida: filhos, tios, irmãos, primos ou pais. E isto foi uma constante, como afirma Truzzi (1993, p. 49):

Além disso, por sobre as relações de conterraneidade, encontramos as relações familiares. Entre os sírios e libaneses, a economia familiar sobreviveu e floresceu porque normalmente nas fases iniciais – como, aliás, é típico nas outras etnias – negócio dependia fortemente do trabalho de toda a família. Organizar a família para cooperar e sobreviver em grande parte moldou a entrada deste imigrante na nova sociedade. Assim sendo, a célula familiar permaneceu como modo tradicional de compreender e de se ordenar a vida.

Desta maneira, ficando entre os seus, o imigrante também se protege dos receios de habitar uma terra nova ainda desconhecida. E assim, entre os seus, talvez o sentimento nostálgico se desvaneça um pouco. Osman (2011) relata uma tríade de elementos que só firmou a convivência entre os seus, o fortalecimento do grupo familiar e, por conseguinte, facilitou a atividade de mascateação:

Pode-se concluir que a sustentação e o êxito desse processo levaram ao fortalecimento do poder econômico da comunidade, principalmente por três fatores:

- relações de complementaridade e de ajuda mútua entre os membros da comunidade (acolhida aos recém-chegados, fornecimento de mercadorias, facilidade de crédito, ensino da língua);
- sistemas de cooperação informal entre parentes e conterrâneos;

- ampliação dos negócios com a vinda de parentes e conterrâneos, estendendo-se a capacidade familiar (OSMAN, 2011, p. 182).

Neste modo de se arranjar a vida cotidiana, vivendo os imigrantes árabes dentro da mesma comunidade formada por patrícios, tendo a família expandida ou conjugal como forte pilar, os casamentos endogâmicos foram um passo de continuidade a um sistema que se mostrou eficaz tanto na manutenção dos laços familiares e sociais, quanto na manutenção da organização econômica.

Os imigrantes estreitavam seus laços internamente mantendo relações de amizade e parentesco com outros elementos, buscando o auxílio mútuo. Servindo como referência aos novos empreendedores e mesmo limitando a questão de diversão e casamento a esses espaços [...] (OSMAN, 2011, p. 184).

Cabe ainda colocar o apego às tradições familiares que o árabe tem, então as uniões sempre foram assunto de família, resolvidas no seio das famílias e, entre estas, visando à manutenção do *status*, da consolidação econômica e de parentesco entre as famílias envolvidas. Segundo Osman (2011, p. 186):

A decisão de casamento e a escolha de parceiros invariavelmente estiveram subordinadas à decisão e ao controle dos pais, mesmo não estando aqui presentes. A preferência recaía sobre duas possibilidades: casar-se com outros membros da comunidade, os patrícios que aqui viviam, reforçando laços de parentesco, ou mandar buscar essas esposas em suas terras, reforçando laços da parentela [...].

Truzzi (1993, p. 63) explica os mecanismos destes casamentos, a ida até o Oriente para se buscar a esposa ideal e, também, preencher todas as determinações que estes casamentos endogâmicos envolviam.

É impressionante o número de biografias em que o sujeito se desloca até o Líbano ou a Síria para se casar. Haijar observou que somente na década de trinta diminuiu o costume de mandar os jovens para a terra natal, a fim de se casarem com parentes ou conhecidos. Mais uma vez, aí muito influíram os laços familiares e a teia de relações sociais da aldeia de origem ou da cidade natal, estimulando tal comportamento. Por outro lado, aqui, a escassez de moças da colônia nos primórdios da imigração certamente também está na raiz do fenômeno [...].

Importante destacar as afirmações de Osman (2011, p. 188) acerca destes mecanismos de endogamia para preservação da estrutura imigratória e familiar tanto aqui quanto no país de origem:

Essa situação não correspondia apenas a um desejo ou decisão pessoal; pelo contrário, era encarada como uma obrigação moral do grupo na responsabilidade de cada membro na manutenção e preservação de uma estrutura diferente do país de inserção. Portanto, estes casamentos eram de certa forma realizados como necessidade (de manter a tradição) e responsabilidade (de cada um perante o grupo). Se isso foi sentido como certa responsabilidade na preservação desses valores, de outra forma correspondia à mesma estrutura correspondente em suas pátrias, numa longa tradição patriarcal em que os mais velhos determinavam os casamentos dos jovens. Casar-se com aparentados, respeitando-se a opinião dos pais, dentro de cada comunidade religiosa, era característica já existente e que foi transposta para a nova terra [...]. Aqui, outra observação se faz necessária: essa regra de casamentos internos foi bastante acentuada, nesse caso não apenas como forma de preservação cultural, mas antes por uma imposição material: a necessidade da manutenção do patrimônio e a formação de alianças entre as famílias abastadas, confirmando o provérbio árabe que resume a situação: “Tudo vem por sorte, menos o casamento que vem por arranjo”.

O termo “famílias abastadas” aqui se enfatiza em virtude das consequências para o grupo imigrante já inserido no país. Truzzi (1993) observa a desagregação destes grupos em razão do crescimento econômico e do *status* obtido por estes “abastados” perante o país de inserção, e a partir disso a evolução que levou a casamentos exogâmicos dentro da comunidade árabe.

Frequentemente, à medida que prosperavam, muitos trocaram o convívio de conterrâneos ou parentes por vizinhanças melhores e novos amigos de *status* mais consentâneo. Através da reconstituição elaborada por Benedito Toledo das edificações da Avenida Paulista entre os anos 1917 e 1930, é possível se ter uma ideia distinta precisa do avanço da elite da colônia na ocupação do então *boulevard* residencial mais chique da capital. Algumas fotos do álbum iconográfico também revelam a riqueza das mansões construídas pelos sírios e libaneses, o estilo da maior parte delas, sem dúvida, fazendo questão de proclamar a origem de seus proprietários (TRUZZI, 1993, p. 74).

Nestas observações, percebe-se o passo inicial para uma desagregação sutil e em pequena escala. Osman (2011) observa as mudanças de comportamento e certa adaptação aos costumes tanto do país acolhedor quanto às mudanças próprias da época contemporânea, que acontecem de geração para geração num lento e sutil adaptar-se. O autor observa um afrouxamento na rigidez com que o árabe tratava os casamentos endogâmicos:

Casamentos entre primos ou aparentados que ocorreram na primeira geração também foram realidade para a segunda geração, selando alianças e mesmo compromissos anteriormente estabelecidos [...]. Mesmo com intenções tão explícitas, nem sempre as imposições de um casamento arranjado eram

aceitas, e burlar as redes que se compunham para evitá-lo era uma solução encontrada [...].

O que vem ocorrendo é uma busca de adaptação desse projeto pela segunda geração à nova realidade, transferindo-se seus próprios sonhos não concretizados aos filhos, reunindo em seus relatos um misto de necessidade de manutenção dos costumes, carregados de certa carga de frustração no que se refere ao que a imposição desses costumes tenha significado a eles próprios [...]. Há uma grande consciência de que à terceira geração não se podem impor os mesmos padrões impostos à segunda geração, pois a realidade do convívio diário cada vez mais se distancia do convívio fechado criado pela comunidade. A preocupação acaba sendo centrada nas possibilidades de transmissão de certos costumes e valores de forma não tão rígida e categórica, mas antes como um complemento da formação desses jovens, como parte da rede de conhecimentos desse universo, que se torna cada vez mais multicultural [...] (OSMAN, 2011, p. 206-208).

Neste processo de adaptação aos novos tempos e, portanto, novas realidades, para firmar as observações aqui colocadas cita-se Truzzi (1993), que sintetiza essa passagem do tempo e todo o caminho percorrido pelo árabe dentro da realidade de seus casamentos endogâmicos e exogâmicos e também por que não se salienta que estas mudanças também interferem na percepção que o árabe tem de si mesmo e dele na sociedade em que se insere? Truzzi (1993, p. 93) afirma:

Para a geração seguinte, a dos netos dos pioneiros bem sucedidos, os clubes chiques da colônia constituíram o espaço por excelência de conformação das alianças conjugais, embora o casamento no interior da própria família ampliada também não fosse coisa incomum. Hoje casar com patrícios não é obrigatório, mas “quando casa na colônia a gente faz gosto”, disse-me uma entrevistada.

Observa-se ainda o papel da esposa dentro da família conjugal, aspecto difícil de ser estudado, quando grande parte do Oriente Médio apresenta em suas bases o pensamento muçulmano, quanto à função da esposa na família e nos negócios, ao que se soma o juízo preconcebido que se tem, nos dias de hoje, resultado em grande parte da influência da mídia, em sua ânsia de evidenciar o papel secundário vivenciado pela mulher no mundo muçulmano. Percebe-se que, em alguns momentos depois da passagem da família ampliada para a família conjugal, a esposa reservava-se a posição de mentora dos rumos familiares ou mesmo de trabalho fora do âmbito doméstico sem sair da esfera familiar, além dos trabalhos da casa, a gerência da loja enquanto o marido e a família ainda não se encontravam totalmente estabelecidos e era ele obrigado a continuar a atividade de mascate. Primeiramente, o relato de Sara Toufic Abou Jock (apud OSMAN, 2011, p.181), da primeira geração:

Íamos muito bem, mas tudo estava em nome do irmão do meu marido [...]. Eu, como não me dava muito bem com a mulher desse meu cunhado, convenci meu marido a desfazer essa sociedade porque não tinha nada, nada, nada no nome dele [...] E se meu marido morresse como iria cuidar de meus filhos?

O relato indica um papel importante da esposa no engendramento administrativo dos bens da família. O mesmo numa afirmação de Sara Toufic Abou Jock (apud OSMAN, 2011, p. 182), da primeira geração:

Enquanto o meu marido mascateava, eu cuidava da loja. Eu era tão boa negociante! Todos me elogiavam [...]. Durante a semana eu cuidava da loja e aos domingos saía para a rua com o meu marido para fazer cobrança [...]. Quando voltava, ainda tinha que ter disposição para abrir a loja e mudar a vitrine para uma nova semana [...]. Era muito trabalho [...].

Torna-se importante citar, ainda, o que se pode chamar de síntese destes relatos feitos pela depoente de Osman, no qual descreve o papel secundário, mas de suma importância dentro da família.

Na verdade, a contribuição da mulher transcendeu o espaço da casa e das únicas funções de se dedicar ao marido e filhos. Experiências contadas de forma secundária, priorizando o papel dos maridos como provedores das condições materiais para a manutenção da família, mostram que essas mulheres tiveram participação ativa e direta na garantia do sustento familiar, trabalhando concretamente com eles ou exercendo atividades que complementassem o orçamento doméstico sem que sua função principal de donas de casa fosse relevada [...] (OSMAN, 2011, p. 184).

CAPÍTULO 2 - MEMÓRIA

A comensalidade ou o ato de comer com alguém se encontra tão arraigada em nossos conceitos e preconceitos do que é ser civilizado que mal se percebe o quanto este ato de comer com alguém é determinante também da hospitalidade. Boutaud (2011) afirma ser a comensalidade ou o compartilhar a mesa uma forma de hospitalidade reconhecida em qualquer época e em qualquer cultura. Assim, a comensalidade é expressão também de civilidade e um dos pilares de sustentação do mundo contemporâneo.

Podemos nos arriscar a dizer que uma das formas mais reconhecidas de hospitalidade, em qualquer época e em todas as culturas, é compartilhar sua mesa, ou então sua refeição com alguém. Comer junto assume, então, um significado ritual e simbólico muito superior à simples satisfação de uma necessidade alimentar. Essa forma de partilha, de troca e de reconhecimento é chamada de comensalidade. Na acepção ordinária, o comensal assume, antes de tudo, a figura do hóspede. Ele se identifica, desse modo, sob o termo genérico de convidado (isotopia da recepção) ou, de maneira mais específica, de conviva (isotopia da refeição), porque a noção de comensalidade condensa os traços da hospitalidade e os da mesa [...] (BOUTAUD, 2011, p. 1.213).

Portanto, o compartilhar a mesa é preceito de bem conviver, estando no âmago da formação das sociedades humanas. O compartilhar a mesa associa-se à simbologia ligada aos alimentos, por um lado a ingestão de alimentos pura e simplesmente nutricional e, por outro, os valores ligados à natureza dos alimentos. Nas sociedades primitivas, a ingestão de um animal muito mais forte que o homem, por exemplo, compreendia além da nutrição a força e a potência deste para todo o grupo que o compartilhou, tornando este grupo muito mais forte e coeso, mesmo que simbolicamente, em decorrência do aspecto mágico do pensamento do homem primitivo. Mas esta ação em grupo, caçar, cozer e comer, todas as três compartilhadas por todos, por mais primitiva que seja, associa-se ao limiar das civilizações e determina as diferenças entre as sociedades.

O “comer simbólico” pode ser compreendido, desde então, em dois níveis. Um primeiro nível é o da incorporação, quer dizer da ingestão de valores ligados aos alimentos; um segundo nível é ligado ao valor simbólico dos alimentos tomados em comum e ao vínculo simbólico da refeição em grupo. A comensalidade opera nos dois níveis, porque a natureza dos alimentos age diretamente sobre a natureza dos convivas. Pelo menos se pensa que ela atua assim. Isso condiciona, desde sempre, a escolha das carnes, dos legumes, ou das poções e das bebidas. Também pode condená-los a título simbólico. Desde a Idade Média, “o porco, cuja importância é fundamental no plano

alimentar, desempenha na Europa cristã um papel simbólico totalizador e funciona como um verdadeiro sinal distintivo, sobretudo ao mundo islâmico (para os judeus, na verdade, a recusa de carne de porco é apenas uma proibição entre muitas) [...] (BOUTAUD, 2011, p. 1.214).

2.1 A evolução do comer junto

Justamente por ser um evento marcado pelo primitivismo fisiológico e pela inevitável universalidade própria da esfera das ações sociais recíprocas, com o que toma um sentido suprapessoal, a refeição conjunta logrou obter um enorme valor social em épocas primevas, cuja revelação mais evidente são as interdições de comensalidade. Deste modo, a Guilda de Cambridge impôs, no século XI, uma pesada pena para quem comesse ou bebesse com algum assassino de um irmão da Guilda, do mesmo modo o Concílio de Viena de 1267, fortemente direcionado contra os judeus, determinou muito obsequiosamente que os cristãos não deveriam colocar-se à mesa com eles; assim também, na Índia, deixar-se contaminar por comer com alguém de casta inferior pode ter eventualmente consequências funestas (SIMMEL, 2004, p. 2).

Simmel (2004) formula que o ato de comer, necessidade fisiológica do ser vivo, ao ser realizado em grupo ou ao lado de outra pessoa, rege as leis determinantes do viver em grupo. Assim, na passagem do tempo desde o começo do movimento civilizatório do ser humano, as determinações e regras surgiram durante o ato comensal, consolidando o grupo, para se proteger um grupo ou até mesmo para criar uma noção de identidade.

Desta forma, Simmel (2004) delineia a partida do ser humano selvagem rumo à vida racional e social, numa lenta evolução passo a passo até o momento em que, resolvidas as regras para se comer em grupo, surgem os questionamentos: O que comer? Como comer? E, com quem comer?

Formam-se todas as prescrições sobre comer e beber, e isto não em uma perspectiva secundária sobre a comida como matéria, mas com respeito à forma de sua consumação. Entra em cena, em primeiro lugar, a regularidade das refeições. Nós sabemos, de povos muito antigos, que comiam não a horas determinadas, mas anarquicamente: comia-se quando se tinha fome. A comensalidade conduz igualmente à regularidade na hora de comer, pois um círculo de pessoas apenas poderia se encontrar em horas determinadas – esta foi a primeira superação do naturalismo do ato de comer. Segue-se, na mesma direção, o que se poderia chamar de hierarquia da refeição: não se tira mais da gamela, ao bel-prazer e sem regras, mas para se servir, passa-se a respeitar certa sequência [...] (SIMMEL, 2004, p. 3).

Pelo viés das regras de o que comer, como comer e com quem comer, abre-se o caminho para a vida em grupo, socializada e complexa, pois, é neste momento que se determina todo o relacionamento social que sustenta e mantém a vida em grupo, as etnias e por que não dizer as nações. Mas ainda é necessário mais um passo rumo à complexidade da estrutura social e moral em que o homem vive. É preciso surgir a regulamentação do gestual e o senso estético, para determinar de forma clara a todos os membros internos e externos do grupo, a pirâmide social. Senso estético e gestual indicam a complexidade do pensamento abstrato, as subjetividades do viver e participar de um círculo social. Também, se bem compreendidos, podem determinar as regras para o elemento externo ser aceito como visitante ou participante em determinada camada social do grupo.

E, por fim, a regulação da gesticulação na hora da comida, a sua normatização conforme princípios estéticos, representou uma conquista da socialização da refeição. Nas camadas mais baixas, onde a refeição está essencialmente centrada na materialidade da comida, não se formam elementos reguladores de gesticulação. Nas mais altas, ao contrário, nas quais o simples ato material de comer é dominado pelo prazer de estar junto até a sua culminação – pelo menos é o que se diz – de estar em “sociedade”, surge um código de regras, que vai desde como segurar faca e garfo, até os temas convenientes de se falar à mesa, para regular o comportamento destas camadas. Prestando-se atenção nos quadros, a imagem de um jantar em ambientes refinados aparece como algo totalmente esquematizado, regulando os movimentos dos indivíduos, em comparação como jantar numa casa de campônios ou num evento operário (SIMMEL, 2004, p. 3).

Com a entrada da subjetividade, tanto estética quanto gestual, determinando regras de comportamento comensal, as sociedades humanas desenvolveram a complexidade de pensamento e relacionamento que nos permite sermos o que somos enquanto ser racional.

Comer com alguém é um ato que compromete porque cria laços com a outra pessoa. Em certas culturas, até se considera que o fato de ter compartilhado uma refeição, de ter comido juntos, cria entre os indivíduos laços de uma natureza tão forte que eles se comparam aos laços de parentesco e implicam uma série de obrigações (CORBEAU, 2002, p. 152).

2.2 Comensalidade: eixo horizontal e eixo vertical

A comensalidade contém os eixos horizontal e vertical das relações humanas, pois à mesa, enquanto se compartilha uma refeição, estabelecem-se vínculos de amizade e de interpessoalidade. É neste compartilhar horizontal que uma comunidade se agrega, se amalgama. Trocam-se gentilezas, amabilidades com a pessoa ao lado, passa a existir até cumplicidade. Neste eixo horizontal se oficializam o relacionamento humano, as amizades, as famílias, os sentimentos para com o próximo, para com os parceiros, ou seja, todos os sentimentos afetuosos e de irmanamentos. Como tanto, em seu eixo vertical as hierarquias são estabelecidas, os papéis assumidos a partir do *status* de cada cidadão, são demarcados os contornos do organograma social. É no compartilhar a mesa, ou, mesmo antes da mesa, durante a ancestralidade humana, quando se tinha somente o fogo e alguma coleta e talvez caça, onde nasceu e se firmou a socialização humana e, ao longo da história se fortificou, sofisticou-se e se determinou o relacionamento humano em todos os seus meandros e filigranas.

No contexto ordinário, não se trata só de comer, mas de saber comer em comum, de ser visto comendo, sob o olhar dos outros. Todo o ambiente se torna um cenário, a encenação da refeição, a encenação de si. O que é necessário, comodidade ou hábito assume o caráter de um símbolo ou força de ritual. Isso significa colocar em jogo seu comportamento, sua imagem, sua identidade, criada dessa forma na relação com outro e favorecida pela mesa ou pelo local ritual da refeição. Numerosas atividades e resultados conjugados, inevitavelmente associados a um cortejo de normas, de regras e de proibições, devedoras das maneiras à mesa, mas também tolerâncias, liberdades, transgressões, que encorajam todas as ocasiões para comer, e mais ainda, para beber. [...] À mesa ou durante o ritual da refeição em comum estão em jogo os dois eixos essenciais de nossa humanização, horizontal e vertical (ARIÈS, 2000, p. 61 a 115). O eixo horizontal é a força de agregação e de coesão que a comensalidade alimenta. A comunidade se forma, se encontra, se reconhece, expressa sua unidade, seus vínculos, sua capacidade de intercambiar, de se abrir, de se relaxar e de se divertir. No caso do eixo vertical, a comensalidade convida ao respeito das hierarquias, dos lugares, dos papéis [...] (BOUTAUD, 2011, p. 1.213).

A comensalidade também está presente nos ritos religiosos, como elemento fundador e legitimador, aproxima a humanidade de seu Deus assim como certamente aproxima o próximo. A eucaristia católica, a multiplicação dos peixes e dos pães, o *shabat* e o *pêssach* são exemplos desta socialização comensal por meio da religião.

Fundamentos eucarísticos de nosso imaginário da mesa, o pão e o vinho dados em partilha, permanecerão os dois pilares de nosso consumo ocidental, vetores essenciais de solidariedade e hospitalidade (BOUTAUD, 2011, p. 1.217).

Por intermédio dos ritos à mesa se firmam negócios, enlances matrimoniais determinantes de novas gerações, comemoram-se inícios e fins de empreitadas e se prestigiam ritos de passagens. A comensalidade ainda dá início ao coletivo, ao agrupamento social, determina as características de determinado grupo pelo viés de suas regras adjacentes, restrições alimentares em determinados dias, prescrições alimentares em outros; no âmago destas regras está o que é ser e pertencer a uma etnia. As três grandes religiões, o cristianismo, o judaísmo e o islamismo, são fortemente apoiadas nestes pilares dos jejuns e das prescrições. A determinação do que é puro e apropriado, do que é restringível e do que não é, tem também movimentação coletiva para a realização dos trabalhos que preparam os alimentos, sendo fator de coesão social da etnia. Quando o grupo social se reúne para o ato do preparo coletivo dos alimentos, agindo dentro dos preceitos determinados de sua etnia, torna mais forte os laços que determinam o convívio, e depois do preparo coletivo, virá a refeição coletiva, o ato comensal propriamente dito.

Por outro lado, o próprio dia da matança é um dia de grandes preparações culinárias. Por exemplo, uma que marca muito a sociedade cristã é a manducação do sangue. Praticamente só os cristãos comem o sangue dos animais. Essa preparação do sangue é logo feita no próprio dia da matança. Esse ato faz, no fundo, a divisão entre cristãos, judeus e muçulmanos. O porco é um animal de fato singular [...] (BRITO, 2004, p. 152).

Ainda é preciso expor o fato de a sazonalidade significar a abundância de determinados ingredientes ou alimentos, trazendo com isto mais trabalho para a coletividade e, em decorrência deste trabalho, a festa da comunidade demarca esta época do ano, ou a festividade religiosa. A sazonalidade, a colheita, depois o preparo seguido da comemoração comensal, realizada pelo grupo social de forma coletiva ou de forma a se repetir em todos os subgrupos, como as famílias e lares, demarcam o calendário, a passagem das estações do ano e, junto a isto tudo, pode ainda ter significado religioso. Assim, a comensalidade, advinda da sazonalidade e da abundância do sazonal, constitui fator determinante de identidade e também se encontra ligada às lembranças lúdicas que acompanham o indivíduo durante toda a sua vida. O paladar, os aromas, as lembranças de comer junto com seu grupo e tudo o que implica as regras de convívio social e as relações de parentesco acompanham o ser humano. Onde

quer que ele esteja ou vá, a saudade e o saudosismo destes ritos comensais integram a identidade do ser humano.

Existe um componente de jogo, de dramatização, colorido e dimensão plástica e afetiva na presença dos sinais que elaboram uma identidade. As identidades são em grande parte construídas em torno dos sentidos. Nas nossas disciplinas, trabalhamos, principalmente, com o intelecto, com a razão, com as categorias que mais diretamente conduzem à objetivação, mas não com todos os sentidos. Basta ver o que acontece com a identidade individual em nossos percursos de vida: os cheiros, o sabor, o tátil, o conforto e o aconchego fazem parte dos sítios que nos reportamos, ou seja, aquilo que fomos sendo, o que somos (BRITO, 2004, p. 153).

A coletividade, o trabalhar para se construir e constituir uma comunidade, uma sociedade, traz à tona as festas de calendário, marcadas por comer junto para coroar um esforço ou um ato religioso. Nisto se firma e se consolida a etnia ou mesmo o cívico. Pode-se até pensar que este momento firma o sentimento de união que torna o grupo social coeso e se instituem as restrições e prescrições alimentares tão importantes na formação de um povo.

São vários os aspectos do trabalho desenvolvido em torno da alimentação. Uns prendem-se com uma pesquisa conduzida em torno das festas em Portugal e a ritualidade alimentar, culinária, gastronômica que marca os dias do calendário. Essa fortíssima ritualização está ligada tanto a proibições - coisas que não se podem comer - como a prescrições - coisas que se devem comer em certos dias. Períodos que são inaugurados, celebrados ou encerrados com “manjares cerimoniais”, na designação bastante feliz que Ernesto Veiga de Oliveira utiliza em alguns artigos de referência que lhes dedicou. Manjar dá uma ideia de fartura, de sávido, de paladar acentuado, de excepcionalidade, enfim, de uma sensorialidade construída e exaltada. Nessa investigação sobre as festas em Portugal, deparamos com a poderosa linguagem da cozinha elaborada pelos calendários. Por exemplo, animais que se comem no inverno ou animais que se comem no verão ou só em certos dias, comensalidades selvagens que ocorrem em determinadas circunstâncias, comidas associadas a atividades sazonais, como a caça ou trabalhos agrícolas de vários tipos. Trata-se dos modos de comer, de avaliar os alimentos e de os organizar socialmente (BRITO, 2004, p. 148)⁶.

Ao se cozinhar para alguém, ao se organizar uma refeição para um dia especial, ou para um convidado, ou mesmo ao se determinarem os lugares à mesa para um simples almoço em família, o que se serve, como se serve e para quem se serve determina o *status* das pessoas envolvidas, seus papéis. Consegue-se perceber o grau de importância de cada comensal ao se

⁶ É importante salientar o caráter universal destes autores pesquisados, portanto, podemos nos utilizar da universalidade dos pensamentos de Joaquim Pais de Brito, para tê-lo como parâmetro fundamentador neste trabalho. Embora seu universo esteja focado em Portugal, seus conceitos se aplicam a qualquer grupo social, de qualquer etnia.

notar sua posição à mesa ou a ordem de quem é servido primeiro. Portanto, verifica-se que a comensalidade traz a ordem social embutida em sua estrutura, determina a posição das pessoas e, ao mesmo tempo, apazigua as necessidades de disputas, pois ao evidenciar o *status* dos participantes evidencia a aceitação entre todos e o bem e bom conviver civilizado. Isto tido como regra geral extensivo a todas as sociedades.

Há muitos sentidos simbólicos nas práticas alimentares. Nelas são reveladas expressões de *status*, de hierarquia, observando-se o lugar que lhe é designado para sentar, quem come primeiro, onde a comida é servida ou consumida, etc. Em famílias tradicionais, por exemplo, cabe ao pai, como *pater familias*, sentar à ponta da mesa, tendo a esposa e, em geral, o filho mais velho do outro; no Japão, pelo contrário, quanto mais importante é a pessoa, mais central é a posição que ela ocupa à mesa. [...] Vale mencionar também o caso de um recente almoço do qual participamos da colônia grega de Brasília. Finalizadas as apresentações folclóricas, o arcebispo, o embaixador e as demais autoridades foram os primeiros, – e diga-se de passagem –, os únicos a serem servidos pelas esposas dos organizadores do evento em suas mesas situadas no plano central do salão. Depois de servidas as autoridades, o público foi convidado a formar fila e se servir do excelente *buffet* [...] (WOORTMANN, 2005, p. 14).

Então, a comensalidade irá continuar a moldar o homem e seus relacionamentos e sendo moldada ao ritmo das mudanças tecnológicas e sociais, pois o frenético viver do homem contemporâneo globalizado e dependente de tecnologia pede novas roupagens para se exercer o ato de comer juntos, alterado, quiçá, por novas maneiras tecnológicas de se produzir comida. Mas, por mais agitado que seja o ritmo de vida, o homem, guarda um momento, um tempo, por menor que seja, para exercitar a comensalidade, mesmo que seja apenas um encontro semanal de família, ou em frente à televisão, comendo petiscos e bebendo com a família ou grupos de amigos para, por exemplo, assistir aos jogos de campeonato de eventos esportivos. Há sempre um momento, guardado e reservado para este ato lúdico, em que os sabores e aromas se mesclam às emoções e estas se mesclam à organização vertical e horizontal da sociedade. Numa família, quem nunca esperou o pai para comer? Ou mesmo, dedicou o melhor pedaço ao honorável convidado? Ou mesmo saboreou o sorvete entre amigos adolescentes num dia de domingo? Ou, quando amadureceu, confraternizou com amigos degustando vinho ou cerveja, dependendo da ocasião?

Ao citar Rouchou (2008), percebe-se o quanto o ato comensal e por que não dizer hospitaleiro também está presente no cotidiano regular do dia a dia, numa atitude quase impensada e maquinal de se servir algo para quem adentra ao espaço individual, ou seja, a residência. Esta citação reúne o ato comensal e o ato da hospitalidade, mostrando o quanto

estes dois ritos são próximos e o quanto demonstram a necessidade de evidenciar a etnicidade, de expor algo que o imigrante traz consigo, o desejo de tornar evidente a manifestação de saudade da terra de origem ao servir, além de café e água, acepipes típicos da etnia.

Durante as entrevistas, invariavelmente eram servidos, além de café e água, uns pasteizinhos de queijo chamados *sambuck* ou burecas, e com esse sabor de um Oriente latente, eles começavam a contar suas histórias, geralmente lembrando dos pais, do aconchego da família. Assim é que C. R. iniciava sua viagem falando em francês: [...] (ROUCHOU, 2008, p. 143).

Isto representou uma relação entre irmãos, especialmente na Antiguidade semítica, através da permissão de partilhar a mesa de Deus. O comer e beber juntos – que para o árabe permite transformar um inimigo mortal desconhecido em amigo – libera uma enorme força socializadora, que é tanto obscurecedora do fato de que na verdade não é “do mesmo”, mas de porções totalmente exclusivas que se come e se bebe, quando produtora da ideia primitiva que se produz carne e sangue comuns. Identificando o pão com o corpo de Cristo, a ceia cristã foi pioneira ao criar, sobre o chão desta mística, a verdadeira identidade também daquilo que é consumido, criando assim uma forma muito particular de comunhão entre os participantes. Pois aqui onde cada um não toma para si a parte do todo negada aos outros, mas cada qual recebe o todo em sua misteriosa individualidade igualmente repartida a todos, o elemento egoísta da excludência, próprio do comer de cada um, foi superado por completo (SIMMEL, 2004, p. 2).

Em Simmel (2004), percebe-se o quanto está intrínseco no comer junto a necessidade que se tem de socializar com o próximo. Neste momento de socialização, seja o convidado um estranho ou não, ficará ele ciente pela percepção involuntária, quase subliminar, de todas as relações do anfitrião. Quem é o pai, ou patrão, ou a mãe ou a matriarca, enfim quem ocupa a cabeceira do organograma social em seu eixo vertical. E quem em seu eixo horizontal vai ocupar o lugar de amigo ou camarada. O convidado sabe, neste momento, durante a refeição em comum, o quanto se aproximar como um amigo e o quanto se aproximar na escala das relações oficiais, a quem deve prestar reverência ou respeito, a quem deve mostrar reconhecimento superior em maior ou menor grau de importância.

Também neste momento ficará o convidado enleado pela encenação da refeição, a comida, os aromas, os sabores e as cores que uma refeição farta pode conquistar ou embaralhar os sentidos e o pensamento, provocando a queda das restrições que se tem ao se adentrar um ambiente que não é o seu. Assim, pode-se perceber o quanto o imigrante árabe

aqui no Brasil conseguiu conquistar e derrubar barreiras com o uso de suas tradições comensais. Boutaud (2011, p. 1.219) afirma:

Essa encenação espetacular da mesa, da refeição, deve ultrapassar a capacidade de atenção do indivíduo, deixá-lo admirado, impressioná-lo, surpreendê-lo pela vista e todos os outros sentidos, antes mesmo de saciá-los. A encenação para os sentidos deve ser total, como aparece em todas as formas de comensalidade festiva em que músicas e iguarias, cantos e danças, sabores e perfumes múltiplos se confundem com a embriaguez do momento.

A comensalidade é o elemento catalizador de uma sociedade. Contemporaneamente ela está em todos os âmbitos sociais, utilizando-se de seu eixo vertical, ela é instrumento no mundo corporativo, governamental, religioso ou mesmo familiar; e utilizando-se de seu eixo horizontal, ela sela amizades, apazigua ânimos, contribui para a união familiar e aproxima o estranho.

O âmbito comensal, mesmo quando tolera excessos, é antes de tudo um ambiente de disponibilidade. Se as iguarias são abundantes, e chegam ao excesso, elas são sobretudo sinal de dádiva, de partilha ou de um poder que traz, com seu poderio, sua proteção. De cima para baixo se manifestam condescendência, mas também a generosidade. De baixo para cima, a homenagem e a fidelidade devem materializar-se. Se o vinho circula e cultiva a embriaguez, ele favorece a confiança e o abandono. As condições favoráveis, criadas desta forma, podem servir a diferentes finalidades. De imediato a da coesão. Aquela de uma comunidade reunida ao redor de uma mesa, mas que também reconhece, na festa, a ordem e a hierarquia que se revelam à mesa ou entre as mesas de acordo com os lugares e os serviços. Com o alimento e o vinho ajudando, a refeição também pode servir a qualquer acordo um pouco solene. A qualquer decisão, inovação ou mudança, dentro de um contexto descontraído, em que é mais fácil se compor com o outro e se entender. Os documentos sumérios do III milênio já atestam que, além de decisões solenes anunciadas em banquetes, num clima favorável de calma e concordância, num nível social mais baixo, se deveriam concluir os acordos comerciais num cabaré ao redor de um “copo” comum. A mitologia moderna do almoço de negócios também procede daí.

2.3 Hospitalidade e reciprocidade

A hospitalidade presente desde tempos imemoráveis nas relações humanas constitui um dos pilares no qual se sustenta a sociabilidade humana; sem a hospitalidade e reciprocidade seriam ainda mais difíceis as relações humanas tanto entre indivíduos de um mesmo grupo ou entre grupos.

Como a dádiva “liga” duas pessoas ou dois grupos humanos, pode ser vista como a operadora privilegiada de toda sociabilidade possível, não somente nas sociedades arcaicas, mas também nas sociedades modernas, nas quais ela continua a reger as relações de pessoa a pessoa [...] (PERROT, 2011, p. 64).

As sociedades exercitam a dádiva e a reciprocidade como manifestação da hospitalidade de forma enraizada e constante, não podendo existir hospitalidade sem esta relação de dar e receber. Estas manifestações talvez sejam uma das expressões maiores de civilidade, apaziguadora de ânimos, aparadora de arestas e diferenças entre os indivíduos e as sociedades.

A alegoria das três Graças permite, assim, a representação simultânea dos três momentos necessários, sucessivos e complementares da dádiva: a lógica da dádiva só se estabelece se, à “obrigação livre” de dar, responde a de receber e a de retribuir (PERROT, 2011, p. 65).

Como Perrot (2011) denomina o dar e receber e depois retribuir como sendo as três graças, constata-se ser este movimento o responsável pelo apaziguamento das sociedades. Pois os ânimos se arrefecem a partir do momento em que as três graças passam a atuar. É este movimento que contorna as arestas e diferenças políticas, ou mesmo sociais, e dentro da família. As três graças agem em qualquer grupo humano apaziguando e ordenando hierarquias.

A dádiva é por natureza uma alternativa à guerra: “dois grupos de homens que se encontram só podem ou se afastar – e, se manifestam uma desconfiança ou se lançam um desafio, combater-se – ou então negociar” (MAUSS, 1966, p. 277). A outra face da questão da dádiva é a questão política, a de saber quem são os amigos e quem são os inimigos. É preciso dar, ligar-se, sob pena de guerra – é o sentido da “obrigação” da dádiva – mas essa aliança só vale na medida em que pode ser revogada – é o sentido da “liberdade” da dádiva: “na ausência do ciclo dar-receber-retribuir sempre age o do pegar-recusar-conservar” (CAILLÉ, 2000, p. 263). Uma dimensão especial da hospitalidade se revela aqui, inerente à lógica da dádiva, mesclando inextricavelmente incondicionalidade e condicionalidade, pura acolhida e regras de “boa conduta” (PERROT, 2011, p. 66).

As três graças fazem parte intrínseca da hospitalidade e da reciprocidade, compõem e perfazem os ritos vividos pelo imigrante e por seus descendentes, como evidencia a entrevistada desta pesquisa denominada Senhora Jordania:

Sempre quando alguém chega de fora, né, as famílias vêm visitar, todo. Eles cobram também, foi te visitar, não vem me visitar. Trazem presentes, todos, né?

Ao analisarmos o relato da Senhora Jordaniana, percebe-se o quanto a comensalidade, a hospitalidade, o dar e receber e depois retribuir estão presentes em seus hábitos, em seu cotidiano. E o quanto estes ritos a aproximam de seus iguais. Ela ainda relata:

Sra. Jordaniana: Ah, por exemplo, nem sempre acontece a mesma coisa, aquilo que a gente falou. É normal que quando eu faço uma comida destas, eu toco a porta da minha vizinha e levo um pouquinho. É normal. Não precisa de motivos. Até os brasileiros aqui do prédio já estão acostumados [...]. Aqui ela traz um pouquinho pra mim também. Então eu levo e ela traz, a outra também leva, eu levo. Então é assim, apesar de não ser obrigatório, mas não fica estranho alguém levar comida.

Entrevistador: E quando vocês combinam as novas festas, já combinam o que cada um vai levar? Ou não?

Sra. Jordaniana: Ah, se for a festa deste jeito, sim. Mas, normalmente se eu te convido pra minha casa eu falo: não precisa trazer nada, aí quem vai faz questão de trazer. Eles são assim.

Perrot (2011) destaca que, por mais moderna que seja a sociedade, a dádiva e a hospitalidade estão presentes. Pode, sim, haver a segmentação entre âmbito privado e familiar regido pela dádiva e a hospitalidade em âmbito público, onde as relações são regidas pelo direito e pelo mercado.

Nas sociedades modernas, a separação entre a esfera de sociabilidade secundária (espaço público regido pelo direito e pelo mercado) e a da sociabilidade primária (espaço privado regido em primeiro lugar pela lógica da dádiva) torna mais sensível a colocação em jogo da identidade individual na dádiva da hospitalidade (PERROT, 2011, p. 70).

É importante observar o movimento de entrelaçamento entre hospitalidade, comensalidade e gastronomia. Considerada uma forma da hospitalidade (BOUTAUD, 2011), a comensalidade se serve da gastronomia para cumprir seus fins de apaziguamento, aceitação do estrangeiro e irmanamento. Assim, ao ser hospitaleiro, o anfitrião propõe um rito comensal e, ao comer junto ao outro, todas as diferenças se anulam, ao menos momentaneamente. Shemeil (2011, p. 1.195) afirma:

Nada é mais político do que comer ou beber em comum quando os convivas não são consanguíneos nem ligados entre si. Sua futura família, seus vizinhos, seus “colegas”, seus “camaradas” e outros “companheiros”, seus aliados e, por fim seus antigos inimigos: eis uma lista bem incompleta dos laços estabelecidos ou mantidos pelos simpósios e banquetes. Quaisquer que

sejam as circunstâncias, armamo-nos interiormente de paciência e ficamos ostensivamente desarmados.

Este importante momento comensal, proporcionado pelo banquete reveste-se de pompa e circunstância, pois esta etiqueta ostentatória é um dos fatores cênicos que ajudam no apaziguamento dos ânimos; protocolos, jogos de relacionamentos regidos por etiquetas complicadas, lugares marcados à mesa, entre outros, acabam por infringir um comportamento contido que, se não apazigua, ao menos pode inibir atitudes provocativas. Numa consequência direta destas preparações para a festividade busca-se o auxílio da gastronomia. Tais importantes atividades não poderiam vir acompanhadas de comidas triviais e comuns, pois, se for simples a comida, a refeição não justificaria o intento.

Um banquete público é um momento situado no meio de uma sequência de hospitalidade que compreende o envio do convite; o aprovisionamento e a preparação da refeição; a acolhida e o posicionamento dos convidados, a ingestão de alimentos sólidos e líquidos e eventualmente de estimulantes de estupefacientes, de perfumes, ou de aspersões com óleos e unguentos; os discursos; os agradecimentos e os comentários após a dispersão dos convivas; a fixação de regras e de receitas (“a grande cozinha”, a “cozinha regional”) pelos *chefs*, os autores de livros de cozinha, os gastrônomos (SHEMEIL, 2011, p. 1.195).

É importante a utilização de uma gastronomia diferente da trivial, uma gastronomia que não pode ser a simples repetição da cozinha cotidiana, pois nestas circunstâncias o homem busca mostrar algo além do comum para denotar a importância do momento, então sempre que possível será oferecido algo que custou um pouco além das forças normais, algo que a sociedade considera difícil de conseguir, tal como uma caça mais nobre, ou um prato representativo de seu vigor ou religiosidade.

Tomemos, por exemplo, o relato do banquete oferecido em 13 de outubro de 1513 pela cidade de Roma aos Médici, banquete que fazia parte das festas organizadas em honra de Juliano de Médici, a quem era conferido o acesso ao patriciado romano. [...] Interminável seria a enumeração dos serviços seguintes, que se assemelham estranhamente ao primeiro: faisões, empadas de cabrito, mais uma vez faisões, também revestidos com sua pele e suas penas, vitela cozida e servida com mostarda “suficiente para toda a mesa” (o que se presumia), capões açucarados cobertos com ouro fino, cabra ao molho verde, manjar branco no prato, jardim de jasmim montado sobre uma mesa, tendo dentro uma águia que segura em suas garras um coelho, tonéis de onde saem, quando abertos, revoadas de pássaros, etc. Houve doze ou treze serviços desse tipo, todos compostos mais ou menos do mesmo modo, isto é, carnes cozidas ou assadas, empadões e uma grande quantidade de pratos decorativos com efeitos-surpresa. Por volta do final da refeição, trouxeram um grande vaso de onde saía uma fumaça odorífera. Como sobremesa, foram

servidos os mais variados doces de fruta de toda espécie, secos e em calda e distribuíram-se, finalmente, palitos de dente perfumados. A abundância de vinhos de toda a procedência foi igual a dos alimentos sólidos (REVEL, 1996, p. 156-157).

O mesmo se aplica ao ato comensal privado, mesmo levando-se em consideração as diferenças nas regras de etiquetas. O anfitrião particular tem intenções essencialmente próximas do anfitrião público, aproximação e confraternização familiar, irmanamento, apaziguamento de ânimos, aproximação de amigos, entre outros e para tanto se mune e utiliza os mesmos artifícios gastronômicos e regras de convivência. Obviamente, consideradas as diferenças entre a pompa e circunstância doméstica e a pompa e circunstância pública. Hospitalidade, comensalidade e gastronomia se entrelaçam e se relacionam para poderem cumprir suas finalidades. Schemel (2011, p. 1.196) diz:

O banquete não é só uma refeição coletiva: ao passo que esta é frequentemente privada, aquele é público, aquilo que o distingue de uma refeição familiar é a lista dos convidados, a circunstância e os lugares onde se desenvolve, o cardápio e essencialmente os objetivos. [...] Durante esses ágapes entre pessoas próximas, que apresentam todas as aparências de um banquete, [...] pensemos nos quitutes que são servidos cortados em fatias: carneiro na sexta-feira, assados domingueiros, peixes recheados, peru de Natal ou de Ação de Graças, mas também melão ou melancia, tortas, bolos ou doces arrumados [...].

Cabe expor a principal diferença entre banquete público e banquete privado. Esta diferença diz respeito aos resultados hospitaleiros e comensais e não envolve a gastronomia. Segundo Schemel (2011, p. 1.196) é permitido, durante o banquete privado, a quebra de regras protocolares, tais como se falar ao mesmo tempo que outras pessoas, discordar e até alterar o tom de voz, enquanto no banquete público não é permitida quebra alguma protocolar. Como se pode avaliar:

O banquete é um momento de pacificação do qual são excluídos todos os atos e as palavras que ferem – ao contrário das refeições familiares, nas quais é permitido a cada um interromper o outro, interpelando-o franca ou calorosamente em vez de respeitar uma ordem de falas e de formas polidas convencionadas (SCHEMEIL, 2011, p. 1.196).

Assim, hospitalidade, comensalidade e gastronomia se associam e se correspondem para prover a necessidade humana de socializar-se. Pelo viés de uma mesa bem feita, onde os membros de uma sociedade depositaram seu trabalho físico para a devida elaboração dos pratos, conforme os preceitos vigentes, manifesta-se a hospitalidade e, por consequência, a

comensalidade. Ato estes, que podem permitir a entrada de um estrangeiro num grupo, ou promover a socialização tanto entre amigos quanto relações hierárquicas, reforçando e legitimando amizades ou determinando e legitimando hierarquias.

2.4 Lugar honorífico ou lugar de memória

Há locais de memória porque não há mais meios de memória. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo.

Pierre Nora

O fenômeno notadamente contemporâneo de referência à história, não um estudo crítico e científico, resultado de um trabalho feito por pessoas autorizadas; mas a simples reverência à história como um símbolo ou ícone, que potencializa a identidade, executado por cidadãos leigos a serviço de movimentos políticos ou sociais, ou mesmo movimentos inconscientes de formação de um espírito que sintetize uma nação, ou uma cidade, ou um bairro, ou que torne coeso um grupo, é bastante comum e está presente em quase todo o mundo. Por outro lado, a aceitação, por parte das populações, desta reverência à história é, em grande parte, decorrente de não terem mais contato com a memória formadora dessa sociedade. Nora (1993) e Assmann (2011) destacam esses movimentos das sociedades e evidenciam o papel desse fenômeno.

Aceleração da história. Para além da metáfora, é preciso ter a noção do que a expressão significa: uma oscilação cada vez mais rápida de um passado definitivamente morto, a percepção global de qualquer coisa como desaparecida - uma ruptura de equilíbrio. O arrancar do que ainda sobrou de vivido no calor da tradição, no mutismo do costume, na repetição ancestral, sob o impulso de um sentimento histórico profundo. A ascensão à consciência de si mesmo sob o signo do terminado, por fim de alguma coisa desde sempre começada. Fala-se tanto de memória porque ela não existe mais (NORA, 1993, p. 7).

O viver contemporâneo provoca a necessidade de se buscar e conhecer lugares onde existe o resquício do acontecimento histórico, onde jazem escombros de um passado importante para a memória de uma cultura e que, hoje, seus concidadãos, cada vez mais distantes e cada vez mais afastados destes acontecimentos, só podem ter a vaga lembrança, o vislumbre, como se olhassem peças de um quebra-cabeça que, se estivesse completo, lhes

daria a verdadeira dimensão do sentimento identitário, calcado nas lutas históricas que acabaram por construir o sentimento comum que une uma nação ou um povo. Por isto a necessidade do reverenciamento ao historicismo, imediato e sem aprofundamento.

A curiosidade pelos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia está ligada a este momento particular da nossa história. Momento de articulação onde a consciência da ruptura com o passado se confunde com o sentimento de uma memória esfacelada, mas onde o esfacelamento desperta ainda memória suficiente para que se possa colocar o problema de sua encarnação. O sentimento de continuidade torna-se residual aos locais. Há locais de memória porque não há mais meios de memórias (NORA, 1993, p. 7).

Com o advento do mundo industrializado, houve a ruptura final com o passado. O campesinato, reduto da tradição e da memória como história, passa a ocupar um lugar não mais prioritário no fluxo da história. Daí em diante, tudo o que ocorreu no curso das sociedades só intensificou o fenômeno: a urbanização, a massificação, as religiões e as ordens fraternais, como a maçonaria, são deslocadas no eixo de transmissão dos valores morais, o grande apelo midiático e, por fim, o mundo globalizado e a velocidade do mundo informatizado levaram o último alicerce de uma sociedade regida pelo seu passado.

Pensemos nessa mutilação sem retorno que representou o fim dos camponeses, esta coletividade-memória por excelência cuja voga como objeto da história coincidiu com o apogeu do crescimento industrial. Esse desmoronamento central de nossa memória só é, no entanto, um exemplo. É o mundo inteiro que entrou na dança, pelo fenômeno bem conhecido da mundialização. Na periferia, a independência das novas nações conduziu para a historicidade das sociedades já despertas de seu sono etnológico pela violentação colonial. E pelo mesmo movimento de descolonização interior, todas as etnias, grupos, famílias, com forte bagagem de memória e fraca bagagem histórica. Fim das sociedades-memória, como todas aquelas que asseguravam a conservação e a transmissão dos valores, Igreja ou escola, família ou Estado. Fim das ideologias-memórias, como todas aquelas que asseguravam a passagem regular do passado para o futuro, ou indicavam o que se deveria reter do passado para preparar o futuro: quer se trate da reação, do progresso ou mesmo da revolução. Ainda mais: é o modo mesmo de percepção histórica que, com a ajuda da mídia, dilatou-se prodigiosamente, substituindo uma memória voltada para a herança de sua própria intimidade pela película efêmera da atualidade (NORA, 1993, p. 7-8).

Assmann (2011), dentre os pontos congruentes com Nora (1993), apresenta a mesma temática da dissociação do mundo contemporâneo com sua memória e história. Coloca o termo “locais de família” ou “locais de geração” e especifica que tais lugares têm força e significados próprios. Dadas às características das sociedades atuais, estes lugares tendem a

não serem mais determinados, pois para que tais lugares se fixem torna-se necessário um sedentarismo que, segundo Assmann (2011), somente pode ser possível às sociedades arcaicas.

O que dota determinados locais de uma força de memória especial é antes de tudo sua ligação fixa e duradoura com histórias de família. O fenômeno de tais “locais de família” ou “locais de gerações”, como quer que o chamemos, foi descrito pelo escritor americano Nathaniel Hawthorne no esboço autobiográfico que ele fez preceder a seu romance *A letra escarlata* (1850) [...]. Em um local de gerações como esse, os membros de uma mesma família nasceram e morreram, em uma corrente inquebrantável de gerações. Enquanto Hawthorne pinta com cores claras a força vinculativa do local, ao mesmo tempo mistura tons que mostram que ele julga esse fenômeno como arcaico e antiquado. Formas de vida moderna não permitem mais determinações fechadas como essas que vinculam as pessoas a uma determinada porção de terra. Se a tenacidade dos antigos moradores opõe resistência às exigências da mobilidade moderna, então não se pode mais tolerá-la. [...] Dessa avaliação negativa do homem arcaico que está ligado aos locais resulta, como reflexo, o programa do homem moderno móvel. Este se despede dos poderes arcaicos-instintivos e despreza uma estrutura valorativa que se apoia em idade, duração e continuidade. Se o ser humano quer realizar em si os potenciais civilizadores disponíveis, deve ser cortado, a magia do solo, vencida

Como se verifica no texto de Assmann (2011), tal como Nora (1993), trata-se da impossibilidade de o homem contemporâneo manter os mesmos vínculos que as sociedades antigas ou arcaicas tinham com o local. E a este local de geração não seria errado associar o conceito de memória descrito por Nora (1993, p. 9), quando este aponta: “a memória é um absoluto”.

O significado dos locais das gerações surge do vínculo duradouro que as famílias ou grupos mantêm com um local determinado. Assim surge uma relação estreita entre as pessoas e o local geográfico: este determina as formas de vida e as experiências das pessoas, tal como estas impregnam o local com suas tradições e histórias (ASSMANN, 2011, p. 328).

E assim surge “o local de geração”, que tem um significado próprio, e que não está presente no texto de Nora (1993), cuja preocupação é direcionada aos locais de memória, que se aproximam, em significado e conteúdo, aos locais honoríficos, denominados e especificados por Assmann (2011, p. 328):

[...] o local honorífico que se notabiliza pela descontinuidade, ou seja, por uma diferença evidente entre passado e presente. No local honorífico, uma determinada história não seguiu adiante, mas foi interrompida de modo mais ou menos violento. Tal história se materializa em ruínas e objetos remanescentes que se destacam nas redondezas. O que foi interrompido

cristaliza-se nesses restos e não estabelece qualquer ligação com a vida local do presente, a qual não só prosseguiu como também avançou para além dos restos sem nem tomá-los em conta.

Pierre Nora, para explicar essa mudança de um local em que as formas de vida tradicionais se estabilizam para outro local que detém somente os vestígios de circunstâncias de vida interrompidas e arruinadas, utilizou um jogo de palavras em francês. Ele fala da transição de um *milieu de mémoire* para um *lieu de mémoire*. Um local honorífico é o que sobra do que não existe mais ou não vale mais. Todavia, para que ele se perpetue e se mantenha válido, é preciso que se continue a contar uma história que substitua esse *milieu* perdido. Locais de recordação são fragmentos irrompidos da explosão de circunstâncias de vidas perdidas ou destruídas. Pois, mesmo com o abandono e a destruição de um local, sua história não acabou; eles detêm objetos, materiais remanescentes que se tornam elementos de narrativas e, com isso, pontos de referência para uma nova memória cultural. Esses locais, porém, são carentes de explicações; seus significados precisam ser assegurados completamente por meio de tradições orais.

Dentre os conceitos expostos, destaca-se o conteúdo semântico dado ao lugar, por parte de Nora (1993), o denominado lugar de memória, ao passo que Assmann (2011) destaca o lugar material em si (construções, obras e/ou o que restou, suas ruínas e escombros) e seus significados, denominando-o lugar honorífico. Conceitos que balizam este estudo.

Ao texto de Bosi (2010, p.18), notadamente, pode-se traçar uma mesma linha de pensamento tanto de Nora (1993), quando de Assmann (2011), com sua afirmação sobre o conhecimento empírico, mostrando um desalinhamento entre conhecer com a vivência do fato estudado e o conhecimento adquirido pelo estudo dos veículos ou mídias acumuladores de conhecimento:

Uma pessoa em nosso tempo pode pertencer aos meios cultos sem nunca ter pensado no destino humano como os gregos pensaram, ou nunca ter contemplado as constelações visíveis nas diferentes estações. Ela só conhece a Via Láctea reproduzida nos livros e se crê superior aos pastores da Ásia que contemplavam estrelas. E se acha superior aos que trabalham com as mãos ou cultivam a terra, pois ela própria se diz uma pessoa cultivada.

Para ilustrar estes conceitos, podemos nos utilizar das experiências e conhecimentos de qualquer jovem adolescente brasileiro, quando indagado sobre os horrores das guerras mundiais, ou mesmo da Guerra do Vietnã. Sua resposta remete e reflete o seu conhecimento de lugares de memória ou a lugares honoríficos da guerra e não à vivência desta. Justamente pelo fato de não haver a transmissão direta da memória, a um jovem da década de 2010 fica difícil o contato com pessoas que possam lhe trazer a vivência, pelo expediente da memória,

dos fatos ocorridos, ou a ocupação de lugares de geração, cabendo a este jovem apenas a interpretação de lugares de memória e lugares honoríficos tais como documentários, livros, filmes, fotografias, monumentos entre outros. Talvez, da mesma forma, os conflitos do golfo Pérsico tão explorados pela mídia, apesar do acesso a imagens, filmes e reportagens, acrescenta-se sua ausência física ao ambiente da guerra, apenas um observador à distância envolvido no seu dia a dia. Toda a narrativa foi perpassada pela mídia. Muito diferente seria se os fatos fossem contados por quem tivesse vivido a realidade da guerra e, em colóquio próximo, tivesse expressado todos os seus sentimentos. Ou mesmo tivesse visitado os lugares de geração em geração. Nora (1993, p. 9) afirma:

Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática do que não existe mais. A memória é fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é efetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais e flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo.

Ao se promover e se instituir o lugar de memória se impõe para a sociedade, quer esta sociedade tenha consciência ou não, uma história perpassada pelas necessidades do momento político ou social ou mesmo histórico. Este lugar de memória, pode-se dizer até inventado ou fabricado, tem a mácula das intenções de quem o instituiu, não sendo um representante da história original, vivida pela sociedade que o desfrutará. Mas, mesmo diante dos poucos recursos de memória-história disponíveis hoje em dia, será legítimo enquanto marco de uma história que já foi um dia memória e que, de forma concreta, está guardada em veículos repositórios como livros, documentários, museus, os meios eletrônicos, tão exponenciais da contemporaneidade vivida por todos nós.

Os lugares de memória são, antes de tudo, restos. A forma extrema onde subsiste uma consciência comemorativa numa história que a chama, porque ela a ignora. É a desritualização de nosso mundo que faz aparecer a noção. O que secreta, veste, estabelece, constrói, decreta, mantém pelo artifício e pela vontade uma coletividade fundamentalmente envolvida em sua transformação e sua renovação. Valorizando, por natureza, mais o novo que o antigo, mais o jovem do que o velho, mais o futuro do que o passado. Museus, arquivos, cemitérios e coleções, festas, aniversários, tratados, processos verbais, monumentos, santuários, associações, são os marcos testemunhas de outra era, das ilusões de eternidade. Daí o aspecto nostálgico desses empreendimentos de piedade patéticos e glaciais. São os rituais de uma sociedade sem ritual, sacralizações passageiras numa sociedade que dessacraliza, fidelidades particulares de uma sociedade que aplaina os particularismos; diferenciações efetivas numa sociedade que nivela por princípio; sinais de reconhecimento e de pertencimento de grupo numa sociedade que só tende a reconhecer indivíduos iguais e idênticos (NORA, 1993, p. 12-13).

Assmann (2011, p. 330) propõe que os lugares honoríficos mediante “inspeção pessoal” e “autópsia” podem oferecer auxílio para um “novo nascimento”, uma nova forma de dar continuidade ao lugar e à vida das pessoas que os habitam e os frequentam:

O longo caminho da tradição escrita é vitalizado e ganha força por meio do breve caminho da inspeção pessoal, da “autópsia”; a herança intelectual do passado torna-se acessível aos olhos do observador, os quais se deparam com objetos remanescentes visíveis. Com isso, espera-se, uma centelha do passado deve saltar em direção ao presente – não obstante todas as rupturas e os esquecimentos. Renascença quer dizer “um novo nascimento”; esse renascimento renovado dá-se no *medium* de uma recordação em que, ao lado dos textos originais de autores da Antiguidade, também as cidades históricas e seus objetivos remanescentes oferecem “auxílio para um novo renascimento”.

Importante dar continuidade ao conceito de lugar honorífico, expondo a caracterização de Assmann (2011, p. 329):

A continuidade que tenha sido destruída pela conquista, pela perda e pelo esquecimento não pode ser reconstituída em um momento posterior, mas pode-se restabelecer o acesso a ela no *medium* da recordação. Os locais honoríficos em que se conservou algo que não existe mais, mas pode ser reavivado pela recordação, marcam uma descontinuidade. Aqui ainda há algo presente que indica acima de tudo uma ausência; aqui ainda está presente algo que sinaliza, em primeira linha, o fato de já haver passado. A consciência do passado que se detém num lugar honorífico tem um caráter muito diferente daquela consciência do passado que pertence ao arraigamento em um local vinculado à terra. Aquela tem como fundamento a experiência da descontinuidade; esta a experiência da continuidade.

Infere-se, portanto, que esta descontinuidade citada resulta importante para o surgimento dos lugares honoríficos e constitui a tônica dos tempos contemporâneos; o que também é reforçado por Nora (1993, p. 15) quando diz que a instituição de lugares de memória, em seus meios mais variados tenderá a continuar e se alargar, à medida que se caminha no curso do tempo, em sentido ao futuro, pois a sociedade já começa a se perder na acumulação de tantos documentos, lugares, arquivos, papéis, *memorabilia*, entre outros, que cada vez mais incham, sem se ter noção do verdadeiro significado destes, sem se ter, sequer, certeza de que guardados serão um dia história:

Hoje onde os historiadores se desprenderam do culto documental, toda a sociedade vive na religião conservadora e no produtivismo arquivístico. O que nós chamamos de memória é, de fato, a constituição gigantesca e vertiginosa do estoque material daquilo que nos é impossível lembrar, repertório insondável daquilo que nos é impossível lembrar. A “memória de papel” da qual falava Leibniz tornou-se uma instituição autônoma de museus, bibliotecas depósitos, centros de documentação, bancos de dados. Somente para os arquivos públicos, os especialistas avaliam que a revolução quantitativa, em algumas décadas, traduziu-se numa multiplicação por mil. Nenhuma época foi tão voluntariamente produtora de arquivos como a nossa, não somente pelo volume que a sociedade moderna espontaneamente produz, não somente pelos meios técnicos de reprodução e de conservação de que dispõe, mas pela superstição e respeito ao vestígio. Na medida em que desaparece a memória tradicional, nós nos sentimos obrigados a acumular religiosamente vestígios, testemunhos, documentos, imagens, discursos, sinais visíveis do que foi, como se esse dossiê cada vez mais prolífero devesse se tornar prova em não se sabe que tribunal na história. O sagrado investiu-se no vestígio que é sua negação. Impossível de prejudicar aquilo que se deverá lembrar. Daí a inibição em destruir, a constituição de tudo em arquivos, a dilatação indiferenciada do campo do memorável, o inchaço hipertrófico da função da memória, ligada ao próprio sentimento de sua perda.

Desta forma, há um desvio da consciência presente, fazendo com que se vivencie e se acredite numa memória que não mais representa de forma fiel o acontecimento. Nora (1993, p. 16-17) coloca:

O arquivo muda de sentido e de “*status*” simplesmente pelo seu peso. Ele não é mais o saldo mais ou menos intencional de uma memória vivida, mas a secreção voluntária e organizada de uma memória perdida. Ele dubla o vivido, que se desenvolve, muitas vezes, em função de seu próprio registro – as atualidades são feitas de outras coisas? – de uma memória secundária, de uma memória-prótese. A pro-indefinida do arquivo é o efeito aguçado de uma nova consciência, a mais clara expressão da memória historicizada.

O lugar de memória acaba por ser referência dele mesmo, torna-se ícone, onde tudo acontece dele para ele mesmo e em função dele (NORA, 1993), o que não deixa ter significados importantes dentro da realidade que ele representa, afirma e ajuda a edificar.

Ou melhor, eles são, eles mesmos, seu próprio referente, sinais que devolvem a si mesmos, sinais em estado puro. Não que não tenham conteúdo, presença física ou história, ao contrário. Mas o que os faz lugar de memória é aquilo pelo que, exatamente, eles escapam da história. *Templum*: recorte no indeterminado do profano – espaço ou tempo, espaço e tempo – de um círculo no interior do qual tudo conta, tudo simboliza, tudo significa. Nesse sentido, o lugar de memória é um lugar duplo; um lugar de excesso, fechado sobre si mesmo, fechado sobre sua identidade, e recolhido sobre seu nome, mas constantemente aberto sobre a extensão de suas significações (NORA, 1993, p. 27).

2.5 Lugar honorífico ou lugar de memória: uma outra percepção

A alteração de espaços urbanos por grupos de migrantes é uma das características mais comuns da dinâmica dos deslocamentos populacionais. A análise das transformações no espaço promovidas pelos processos migratórios coloca em discussão as implicações econômicas, culturais, históricas e também as contradições da presença dos migrantes [...]. Estes territórios expressam a capacidade de determinadas comunidades em produzir ambientes que expressam as marcas de sua presença.

A percepção de que determinadas porções da cidade guardam características arquitetônicas, culturais, humanas e econômicas singulares é abertura para um olhar mais atento a seus elementos históricos estruturantes e sua transformação no tempo (PAIVA, 2011, p. 687).

Tratar a dinâmica da formação dos lugares e as transformações dos lugares pelos movimentos migratórios dos grupos sociais, culturais e étnicos formadores e utilizadores destes locais constitui a problemática de Paiva (2011). Detém-se na interferência das massas migratórias⁷ ao se deslocarem e se acomodarem nos vários espaços urbanos, alterando assim tanto a paisagem quanto o seu significado. Esta realocação dos espaços conduzida por diferentes grupos culturais e étnicos, diferentes do grupo que deu personalidade ao local, traz

⁷ Em Paiva (2011), pode se perceber a denominação de migrantes para qualquer grupo social, cultural e étnico, incluindo os grupos de imigrantes, com objetivo de o autor poder focar os movimentos destas massas, entre os vários espaços urbanos. Pode-se entender que uma vez alocados numa cidade, grupos passam a migrar de um espaço a outro, portanto estrangeiros imigrantes ou grupos migrantes de outras regiões do país, ou mesmo grupos nascidos no próprio Estado são considerados migrantes.

um significado ambíguo e uma tendência de ocultação (negação) destas realocações no que diz respeito às suas consequências sociais na cena urbana.

As metamorfoses de muitos bairros de São Paulo durante o século XX e início deste é um tema importante nos estudos sobre a urbanização e migração. A proposição deste artigo é discutir alguns elementos da relação entre os processos migratórios e a constituição de territórios da migração. A análise dessa relação abre caminho para inserir na pauta dos estudos de migração o fato da constituição destes territórios enquanto uma expressão ambígua da afirmação e da negação da condição migrante (PAIVA, 2011, p. 688).

Paiva (2011) estuda o movimento político, numa tentativa de renovação do *status* da nação, ao promover uma possível supressão do passado histórico em favor de uma modernidade vigente. Desta forma, afirma:

Estes estudos incorporam as abordagens provenientes da sociologia que, em décadas anteriores, analisaram as bases do pensamento social brasileiro na passagem do século XIX para o século XX e, ao mesmo tempo, buscavam operar as contribuições advindas da Nova História. Uma das bases destes trabalhos foi a crítica à ideia de modernização como algo capaz de subsumir outros tempos históricos e outras realidades. Produz-se outro olhar sobre os processos ocorridos em nossa entrada para a “modernidade” de maneira a percebê-lo como um campo de disputas, contradições e ocultamentos (PAIVA, 2011, p. 690).

Para a promoção da entrada de novos grupos de trabalhos mais qualificados, em face do trabalhador nacional, a sociedade foi levada a crer num vazio urbano que só poderia ser preenchido com a vinda de novos grupos. A partir desta colocação, os grupos já existentes perdem sua presença em razão da chegada de outro, passando a coexistirem, podendo-se entender, nesse coexistir, todos os problemas advindos de um grupo suprimido em favor de outro. Paiva (2011, p. 691) diz:

[...] ressalto que a desvalorização do trabalhador nacional naquele contexto derivou no ocultamento deste sujeito na paisagem urbana, induzindo um sentido de “território vazio” que foi ocupado por levas de estrangeiros e particularmente pelos migrantes italianos. Numa cidade como São Paulo, cuja história recente se constituiu por migrações sucessivas e muito variadas, é possível afirmar que houve sucessivos ocultamentos da presença tanto de trabalhadores pobres nacionais como também de muitos grupos de estrangeiros. A compreensão deste processo de produção de ocultamentos pode ser revelada por uma análise que leva em consideração o território urbano e suas sucessivas transformações.

Paiva (2011) desperta a preocupação com os espaços, fator geográfico, elemento territorial, originalmente demarcado e que viabiliza as intenções dos grupos migratórios. Estes espaços são determinados e se vinculam entre si, perdendo o contorno e significado original em decorrência das sucessivas ocupações e abandonos dos grupos que migram sucessivamente; de certa forma, estes territórios poderão ser percebidos, dentro da cena urbana, como uma consequência das intenções destes grupos. Muitas vezes, intenções intangíveis e subliminares que podem não recorrer em mudança física do local. Ou seja, o espaço, enquanto lugar, paisagem constituída, permanece o mesmo, mas o que pode mudar é sua ocupação e consequente uso e percepção deste. Paiva (2011, p. 692) coloca:

A relação entre os deslocamentos populacionais e a constituição de territórios, nos leva a uma breve digressão sobre dois elementos. Trata o primeiro da noção de território que embasa esta reflexão; este representa um complexo de relações econômicas, sociais, históricas, culturais, ambientais e políticas erigidas num dado espaço (geográfico) e cuja constituição guarda conexões amplas e variadas com outros territórios. Ele adensa camadas de tempo; supõe características que lhe são singulares ao passo em que constitui enquanto totalidade aberta a transformações no transcurso da história. Resulta de necessidades e motivações múltiplas de seus sujeitos; estas podem ser de ordem material e concreta (relações econômicas) ou de natureza por vezes intangível como as necessidades da cultura, das sociedades, elos de pertencimento, etc.

Estas correntes migratórias alocando, dispersando e realocando os espaços, de uma forma continuada, ao longo do tempo, podem descaracterizar não o espaço em si, em sua paisagem, prédios e monumentos, mas, sim, descaracterizar o perfil de seus ocupantes, que agora, em razão das migrações, não têm mais hegemonia cultural e sim culturas diferentes, ocupando, dividindo e se utilizando do mesmo espaço, cada uma a sua maneira, em acordo com seus valores e intenções. O que pode resultar em sobreposições ou até ocultamento de certas culturas que estão coabitando e compartilhando o mesmo espaço. Paiva (2011, p. 693-694) diz:

Os territórios da migração não são espaços idílicos ou folclóricos – embora também possam assim parecer. Eles se constituem enquanto ação-reação na constante disputa por inserção, pertencimento e visibilidade nos contextos urbanos e rurais. São totalidades complexas que se constroem sobrepondo-se e ocultando outros sujeitos, outras sociabilidades, outros territórios. Como teremos oportunidade de observar adiante, transformam-se; alguns a ponto de negar parte de suas origens. Por vezes, são compreendidos como “intrusos” pela sociedade de recepção dado que adensam e materializam a presença do outro, do estrangeiro, do invasor, daqueles que portam costumes, hábitos e culturas singulares incômodas ou “perigosas”.

Não há que se buscar uma homogeneidade nos territórios da migração. O território “tipicamente” ou “exclusivamente” nordestino, coreano, italiano, chinês ou árabe a rigor não existe. Os territórios da migração são híbridos, apesar de singularidades que lhes conferem certa identidade. Por este caminho não ousou propor uma tipologia de territórios da migração, mas, sim, uma descrição preliminar de suas composições.

E desta forma, pode-se entender que os estudos de Paiva (2011) evidenciam mais uma faceta dos lugares estudados aqui por Nora (1993) e Assmann (2011). Como um prisma, que refrata a luz branca em múltiplas cores, os lugares existem, os grupos sociais ou culturais os vivenciam, mas a cada passagem destes grupos por estes lugares, moldam e remodelam a paisagem, alterando dramaticamente ou sensivelmente a cena contemporânea; de acordo com as possibilidades e intenções do grupo que os esteja utilizando; e também de acordo com o foco do observador, cada faceta poderá ser destacada ou não. Paiva (2011, p. 704) conclui:

Entretanto, esta liberdade de trânsito não nos dá muitas pistas para compreender qual o tempo necessário ou sob qual ambiente a condição migrante deixa de ter uma influência significativa na constituição das identidades dos sujeitos. Ainda hoje, encontramos descendentes de terceira ou mesmo quarta geração que recorrem com frequência ao passado migrante de suas famílias. [...] Possivelmente os territórios migrantes não possam superar seu momento “seminal” de constituição por mais paradoxos, ambiguidades e contradições que este momento possua, dada a sua capacidade de ressignificação constante.

Isto implica que, no plano das identidades, sejam elas individuais, ou coletivas, ele permaneça como lugar (intangível) no qual há um repertório inesgotável de representações que podem ser usadas para a constituição de alteridades. Nesta dinâmica, a cidade – totalidade dos territórios – transforma-se constantemente. As migrações são como um oxigênio novo a manter e recriar as imensas possibilidades da vida urbana.

CAPÍTULO 3 - LUGAR DE MEMÓRIA ÁRABE NA CIDADE DE SÃO PAULO

3.1 A pesquisa etnográfica

A pesquisa de natureza qualitativa, apoiada no método etnográfico, realizada nas imediações do Mercado Municipal paulistano, apoia-se em Magnani (2002), com seu artigo “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”, e em Nikodmov (2011) com o artigo “Etnografia. Observar, compreender, participar”.

Para Magnani (2002), as grandes cidades têm dois pontos focais, um na movimentação oficial, de grupos atores do sistema oficial que frequentam os locais de forma a usufruírem e gerirem o que a cidade tem para lhes oferecer, como empresas, empregos, serviços, lojas, passeios, turismo entre outros, ou seja, tudo o que pode ser quantificado oficialmente. O outro foco centra-se na movimentação realizada por grupos que, por um motivo ou outro, não protagonizam esta rede de estabelecimentos oficiais, mas que o usufruem de outra forma, constituindo outro modo de viver e de se relacionar. Magnani (2002, p. 16) observa:

[...] As grandes cidades certamente são importantes para análise e reflexão, não apenas por que integram o chamado sistema mundial e são decisivas no fluxo globalizado e na destinação dos capitais, mas também porque concentram serviços, oferecem oportunidades de trabalho, produzem comportamentos, determinam estilos de vida – e não apenas aqueles compatíveis com o circuito dos usuários “solventes”, do grande capital. Frequentadores da rede hoteleira, de gastronomia e de lazer que seguem padrões internacionais.

A presença de migrantes, visitantes, moradores temporários e de minorias; de segmentos diferenciados com relação à orientação sexual, identificação étnica ou regional, preferências culturais e crenças; de grupos articulados em torno de opções políticas e estratégicas de ação contestatórias ou propositivas e de segmentos marcados pela exclusão – toda essa diversidade leva a pensar não na fragmentação de um multiculturalismo atomizado, mas na possibilidade de sistemas de trocas de outra escala, com parceiros até então impensáveis, permitindo arranjos, iniciativas e experiências de diferentes matizes.

A abordagem de Magnani (2002) é oportuna à análise das movimentações migratórias de um local a outro da cidade, destacadas por Paiva (2011), de onde se observam a afirmação, negação e ocultamentos destes grupos que usufruem os locais urbanos.

É importante observar, em Magnani (2002), que o método etnográfico pode ser entendido como a coleta de dados, na qual o pesquisador, mais do que preocupado com os resultados, vivencia essa coleta, o estar *in loco*, pois somente a vivência da pesquisa permite o rearranjo dos dados, num novo entendimento, tão ou mais importante que o propósito

inicial, pois o pesquisador não só colheu dados, mas viveu a experiência de coletá-los, portanto, encontra-se impregnado dos fatores que uma pessoa de dentro do local pode ver e sentir. Assim, Magnani (2002, p. 17) afirma:

[...] o método etnográfico não se confunde nem se reduz a uma técnica; pode usar ou servir-se de várias conforme as circunstâncias de cada pesquisa; ele é antes um modo de acercamento e apreensão do que um conjunto de procedimentos. Ademais, não é a obsessão pelos detalhes que caracteriza a etnografia, mas a atenção que se lhes dá: em algum momento os fragmentos podem arranjar-se num todo que oferece a pista para um novo entendimento.

Em suma: a natureza da explicação pela via etnográfica tem como base um *insight* que permite reorganizar dados percebidos como fragmentários, informações ainda dispersas, indícios soltos, num novo arranjo que não é mais o arranjo nativo (mas que parte dele, leva-o em conta, foi suscitado por ele) nem aquele com o qual o pesquisador iniciou a pesquisa. Este novo arranjo carrega as marcas de ambos: mais geral do que a explicação nativa, presa às particularidades de seu contexto, pode ser aplicado a outras ocorrências; no entanto é mais denso que o esquema teórico inicial do pesquisador, pois tem agora como referente o “concreto vivido”.

“Viver o concreto” em Magnani (2002) aproxima o pesquisador do significado, que “implica o compartilhamento prolongado da vida diária dos pesquisados”, afirmação presente no texto de Nikodmov (2011, p. 85) que elucida:

[...] em sua *Aula inaugural no Collège de France*, Lévi-Strauss afirma o caráter essencial da observação – que implica o compartilhamento prolongado da vida diária dos pesquisados e, por conseguinte, a hospitalidade destes. E a observação que está sujeita à construção de hipóteses e de modelos, destinados a conservar as propriedades características da experiência [...].

Ambos os autores defendem a vivência do objeto de estudo, e Nikodmov (2011) destaca e ainda potencializa a experiência da hospitalidade dos pesquisados, dado que pesquisar a hospitalidade da cultura árabe na atualidade constitui um dos objetivos desta dissertação. Vivenciar esta hospitalidade para estudá-la é pressuposto para a realização deste estudo, e nas pesquisas de campo, podem-se, em decorrência, colher informações, imagens e depoimentos, todos relevantes para o *corpus* desta dissertação.

Como se vê, a hospitalidade dos pesquisados é tanto uma ocasião para se recolher materiais de estudo, relatos, objetos, quanto para reunir sobre si mesmo os elementos de uma introspecção refletida, sem tabu e renovada, já que a pessoa se acha num contexto radicalmente estranho que suscita impressões, associações de ideias conscientes e inconscientes devaneios que

não se podem experimentar no ambiente familiar (NIKODMOV, 2011, p. 90).

Magnani (2002) fundamenta a coleta de dados e justifica o recorte geográfico escolhido bem como os grupos que ocupam este trecho; estudá-los e transitar neste local e entre estes grupos fornecem dados para a pesquisa que, como aponta, pode “descrever e explicar” em favor de um “novo entendimento”. Magnani (2002, p. 25) elucida:

Ao partir dos próprios arranjos desenvolvidos pelos atores sociais em seus múltiplos contextos de atuação e uso do espaço e das estruturas urbanas, este olhar vai além da fragmentação que, à primeira vista, parece caracterizar a dinâmica das grandes cidades e procura identificar as regularidades, os padrões que presidem o comportamento dos atores sociais. Supõe recortes bem delimitados que possibilitam o costumeiro exercício da cuidadosa descrição etnográfica.

Identificar essas práticas significa que o recorte escolhido faz sentido tanto para os próprios atores como para o analista: trata-se de uma totalidade empiricamente definida, mas que, capaz de ter os elementos que os estruturam reconhecíveis como padrões, pode ser descrita, formalizada, constituindo um modelo mais geral. Aponta para uma lógica que transcende o contexto original, com poder descritivo e explicativo.

Caminhar pelo Centro Velho de São Paulo traz ao observador uma gama de sensações, odores, imagens e uma comunicação direta com representantes do pluriculturalismo desta região, resultado de sucessivas ocupações e adequações para cumprir os requisitos necessários à época e aos seus protagonistas. Resquícios de construções antigas do final do século XIX e início do século XX sobrepostas nas novas fachadas que envelheceram e depois novamente foram substituídas por outras fachadas mais adequadas à sua época e assim sucessivamente, garantindo uma feição atraente ao comércio ou a nova função da edificação. Magnani (2002, p. 49) afirma:

No primeiro caso, apresenta-se uma linha de continuidade onde fatores desordenados de crescimento acabam por produzir inevitavelmente o caos urbano; no segundo, enfatiza-se a ruptura, consequência de saltos tecnológicos que tornam obsoletas não só as estruturas urbanas anteriores como as formas de comunicação e sociabilidade a elas correspondentes; o caos aqui é semiológico.

Então, ao se caminhar e observar continuamente, torna-se possível enxergar a sobreposição arquitetônica e também as sucessivas ocupações com finalidades diferentes dentro do âmbito comercial – antigas placas de comércio escondidas por novas, anunciando

outros produtos, placas de comércio acobertando fachadas obsoletas e novas demãos de pinturas para tornar o estabelecimento mais atraente.

Ao se entrar nas lojas, restaurantes e empórios, ou mesmo ao caminhar, desviando de transeuntes ou de barracas de comércio de ambulantes, ocorre a aproximação, o contato direto com os representantes das várias etnias que nesta região vivem, trabalham e se misturam. Dentro de alguns empórios ou restaurantes onde se realizaram as entrevistas, vive-se diretamente o contato com descendentes de árabes e toda a gama de frequentadores destes empórios.

Vive-se a hospitalidade dos entrevistados, sua gentileza ao responder ou mesmo sua sutil negação ao se identificar, pois esta negação de nada mais serve do que a proteção de si e de seus negócios. É passível de compreensão a abordagem de um estranho sobre o seu negócio e, por conseguinte, sua fonte de sustento, e não se pode esquecer ainda, a memória de antepassados imigrantes lhes falando das dificuldades no país de inserção, ao que Thompson, (1992, p. 246) elucida:

É sempre muito mais fácil se puder abordá-los com uma recomendação de alguma outra pessoa. Embora sempre haja recusas, que podem ser desanimadoras, desde que se tenha uma ideia clara sobre que tipo de pessoa se está procurando, esta parte do projeto depende, antes de mais nada, de persistência.

Então, esta vivência da hospitalidade e troca de informações por meio da realização das entrevistas leva o observador a uma transformação, pois o observador pode se sentir inserido no espaço e no multiculturalismo da região e passar a vivenciar o lugar e seus ocupantes, absorvendo usos, costumes e modos de olhar, gerindo a pesquisa sob uma nova lente, um novo pensamento. Nikodmov (2011, p. 85) afirma:

É preciso fazer esse eu sofrer uma transformação radical, eu que é indispensável à pesquisa etnográfica, mas que não deve mais se conceber como o criador dos únicos valores e normas válidas para levá-la a bom termo. Ora, essa transformação de si só pode se efetuar graças à frequentação prolongada do outro, experiência que, aliás, submete o eu à rude prova.

Para o observador e para sua pesquisa é de importância viver o local, transformar-se e sentir-se no local, viver a hospitalidade de seus anfitriões ao longo da extensão do local pesquisado, somente assim a pesquisa se dará de forma completa e plena. Nikodmov (2011) valoriza a vivência da hospitalidade e a absorção crítica das entrevistas, com um pensamento

ordenado e científico, para se afastar a possibilidade de uma interpretação não condizente com as intenções da pesquisa, do anfitrião e do pesquisador.

O etnógrafo deve, ao contrário, se mostrar paciente, fazer desvios, ir buscar outras informações em outro lugar, formular hipóteses, a fim de conduzir com seus anfitriões-informantes as entrevistas mais frutíferas possíveis. (NIKODMOV, 2011, p. 96)

Para este pesquisador a experiência do colóquio com os vários anfitriões-informantes revelou-se peça importante na realização deste trabalho de cunho etnográfico. O caminhar pelas ruas do Centro Velho é experiência que amadureceu o projeto e o fez consistente.

As entrevistas com os donos dos estabelecimentos de comércio de comida e produtos árabes, situados nas adjacências do Mercado Municipal paulistano, pautaram-se pela proximidade social, permitindo o estabelecimento de vínculo entre o entrevistado e o entrevistador. Salienta-se que não ocorreram prévios contatos e o entrevistador apresentou-se no estabelecimento como membro da mesma etnia que pesquisa. Segundo Bourdieu (1997), as semelhanças étnicas e as semelhanças de *status* social permitem a confiança que leva à entrevista. Foi o que ocorreu.

A proximidade social e a familiaridade asseguram efetivamente duas das condições principais de uma comunicação “não violenta”. De um lado, quando o interrogador está socialmente muito próximo daquele que ele interroga e lhe dá, por sua permutabilidade com ele, garantias contra a ameaça de ver suas razões subjetivas reduzidas a causas objetivas; suas escolhas vividas como livres, reduzidas aos determinismos objetivos revelados pela análise (BOURDIEU, 1997, p. 697).

O instrumento de pesquisa foi pensado para se evitar ao máximo as interferências do entrevistador, traçou-se um plano de trabalho visando atingir os objetivos previamente definidos e relatados na introdução desse estudo, interferindo-se o menos possível no discurso dos entrevistados. Sabe-se que em determinadas situações, um mínimo gesto ou expressão por parte do entrevistador causa interferências negativas na fala do entrevistado.

A estratégia da entrevista não é responsabilidade do depoente, mas sua. É muito mais fácil orientá-la se você já tiver um modelo básico em sua mente, de modo que você possa passar com naturalidade de uma pergunta para outra (THOMPSON, 1992, p. 262).

O trabalho do entrevistador é o de compreender, selecionar e perceber o valor do relato do depoente, reduzir as interferências de sua parte e depois transcrever o que foi relatado. Rouchou (2008, p. 51) cita:

Trata-se de um processo de seleção. Também de seleção da memória do outro, uma vez que conduzimos a entrevista, por menor que seja a nossa interferência. Não é algo que esteja dado. A memória não é um dado. Ela é uma construção entre diferentes sujeitos que estão rememorando as dimensões de sua vida. No caso, o entrevistador e o entrevistado trabalham juntos na construção da narrativa.

Entrevistar significa, em muitos casos, construir ou reafirmar uma identidade. Pois por meio da minuciosa reconstrução dos fatos passados e do reavivamento de emoções, por vezes esquecidas ou postas de lado, operados pela memória, o depoente e o entrevistador reafirmam seus traços de identidade. Reconhecem modos de vida e de pensar, atitudes que sempre fizeram parte de suas personalidades, mas que muitas vezes passaram despercebidas, em virtude de mecanismos que a psique tem para aparar certas arestas. E, uma vez reafirmadas as identidades, reconhecidos os traços étnicos, resulta em um novo olhar social, uma reafirmação do grupo social do qual se participa. Pode-se até dizer que nos tornamos mais socializados.

Isso aponta para uma análise mais detalhada do processo de construção da identidade. A entrevista é um instrumento que exige outra construção: a da memória. Como se deu e ainda se dá essa construção, que vai incorporar o Brasil, o Rio de Janeiro, uma nova língua e novos hábitos? Como o grupo em questão estabelece suas relações sociais em meio às diversas etnicidades que coexistem no Brasil? (ROUCHOU, 2008, p. 33).

3.2 O centro de São Paulo como lugar de memória, lugar honorífico e território de afirmação, negação e ocultamento e de comensalidade árabe

Chocalhar... A rua 25 de Março é um *shaker* de coquetel que São Paulo bate. Produz só um coquetel: turco. Receita pra se fazer um turco: coloca-se no *shaker* da rua 25 de Março um sírio, um árabe, um armênio, um egípcio, um curdo; bate-se tudo muito bem e – pronto! – sai um turco de tudo isso. Para São Paulo é assim: quem mora ali é turco (ALMEIDA, 2004, p. 56).

A citação, com certa dose de *non sense*, pode ser usada para expressar, em parte, o contexto deste estudo. Este *shaker* cultural, talvez exprima o que é o imigrante árabe, o que ele representa e é na memória paulistana e talvez brasileira.

A alcunha “turco” decorre mais da dominação otomana no Oriente Médio e consequente burocracia, do que por aproximação do território ou de costumes. Truzzi (1998, p. 58) explica:

Como até o final da Primeira Guerra Mundial quase a totalidade dos imigrantes da colônia veio ao Brasil com passaportes turcos, eles foram identificados com o seu dominador, o que lhes causou imenso dissabor. Esta primeira denominação se fixou. O assunto foi ponto obrigatório de quase todos os livros escritos pela colônia, motivo frequente das reclamações. Sírios queriam ser chamados de sírios e libaneses de libaneses.

O árabe na cidade de São Paulo, e pode-se dizer pelo país, se inseriu mascateando, alguns abriram loja, outros criaram indústrias e depois adentraram ao mundo da política. Mas, no que se refere a esse estudo, verifica-se que a atividade de mascate, o comércio simplesmente, foi a atividade que rompeu os entraves, abrindo caminho para a inserção, onde tanto a sociedade acolhedora quanto o árabe construíram suas imagens e identidade bem como os estereótipos pelos quais se conhece e se guarda na memória o árabe.

O comércio constitui, no espaço urbano, um marco da memória. Guardadas as diferenças, visto que Gomes (2002) tem sua análise focada na cidade de Paris, apresenta princípios passíveis de serem aplicados na cidade de São Paulo, na trajetória árabe, a influência hospitaleira e comensal e posterior marco, lugar de memória árabe dessa cidade. Gomes (2002, p. 191) afirma:

O fato de o comércio estar sempre incluído como um “marco” e, portanto um “lugar de memória” importante não se deve somente à antiguidade do estabelecimento como tal – embora este aspecto também conte – mas, ao significado que é atribuído ao comércio em geral e determinados tipos de comércio em particular, como uma característica importante que define a vida urbana parisiense. A discussão sobre a importância do comércio para a cultura urbana de Paris, e conseqüentemente, sua reputação como “lugar de memória” já é mencionada na obra de escritores do século XIX, como Émile Zola e Balzac, além de ter merecido uma atenção especial de Walter Benjamin, em seu estudo sobre Paris (1982). Nesse estudo, Benjamin, apresenta o *flâneur* como um tipo social único, uma criação típica de Paris, justamente por causa de suas ruas, avenidas, de seu comércio, para o autor responsáveis por “*la technique [flanêrie] des Parisiens qui habitent leurs rues*” (Benjamin, 1982:439; grifos do autor). Benjamin já destacara em seu estudo, as galerias e as lojas de departamento (*lès passages et lès magasins de nouveautés*), embora mencione, ao longo do livro, como um dado importante da trajetória errante do *flâneur*, pelas ruas, os cafés, *marchés* (feiras livres), *boulangeries* (padarias), *tratteries* (lugar onde se vende comida pronta, além de todas as formas de frios, etc.), “lugares sociais” importantes na medida em que nos colocam frente a esse ato fundamental da vida parisiense e francesa que é o comer, a relação lúdica e hedonística com a comida, portanto, nos remetendo ao lugar emblemático que a comida e a comensalidade ocupam na vida social e na construção da identidade nacional francesa e parisiense em particular.

Essas observações valem também para outras formas de comércio, por exemplo, livrarias e vestuários [...].

Truzzi (1993) argumenta o mesmo ao expor as transformações da região do entorno do Mercado Municipal paulistano, provocadas pela imigração árabe. Note-se que a importância do comércio é, de certa forma, parecida, tanto em Truzzi (1993) quanto em Gomes (2002):

Em 1940, chamou a atenção de um observador a extrema concentração deles nesta região, “onde o amendoim torrado cede lugar à semente de abóbora e o quibe, sobre todas as formas, sobrepuja o típico feijão com arroz brasileiro [...]. O ambiente é francamente sírio. Há livrarias que só vendem livros escritos em árabe. Ouve-se, constantemente, música típica e canções dolentes e sentimentais pelas melhores vozes do Oriente. Nas confeitarias e nos cafés, os rádios, em geral, estão ligados para as estações que irradiam músicas árabes e os fregueses falam mais em língua estrangeira do que na língua do país” (TRUZZI, 1993, p. 27).

Gomes (2011, p. 194-195) destaca a importância do comércio para amenizar a alteridade, constitui a via de amizade entre a cultura acolhedora e o imigrante e também a via de entrada de outros imigrantes, o acolhimento dos recém-chegados.

Nesse sentido, é importante frisar que o acolhimento obtido através do comércio pode vir a se constituir num facilitador para a inserção e o estabelecimento dos recém-chegados, especialmente solteiros, desprovidos de vínculos [...]. De acordo com minhas observações e segundo depoimentos de informantes, o que temos em Bellville é uma situação na qual o comércio, se não se equipara às agências diplomáticas ou mesmo às associações e organizações filantrópicas locais, pelo menos desempenha um papel fundamental em relação à instalação dos estrangeiros imigrantes no país, orientando-os nessa passagem difícil da condição de “forasteiro”, ou de “não estabelecido”, à de “estabelecido”, para citar a expressão de Elias e Scotson (2000).

Contudo no que se refere à passagem de “forasteiro” a “estabelecido”, o comércio não se limita apenas a escolher e dar apoio aos imigrantes.

Os mesmos argumentos de um comércio étnico facilitando as inserções e adaptações destaca-se em Truzzi (1993, p. 48):

[...] operando numa época de franca formação de um mercado de trabalho urbano, alimentado tanto pelas populações vindas do campo, mas também por aquelas que deixaram de habitar vilas operárias fechadas das grandes empresas, havia espaço no comércio para todos aqueles que procurassem se instalar seja como comerciantes ambulantes, seja como varejistas.[...] cumpre ressaltar o contínuo processo de realimentação que representou a importação de parentes e conterrâneos pelos já estabelecidos.

Gomes (2011, p. 195) destaca a importância do comércio como o meio pelo qual o recém-chegado é recebido e apresentado às regras de hospitalidade, que irão reger suas relações no território de inserção e observa:

Contudo no que se refere à passagem de “forasteiro” a “estabelecido”, o comércio não se limita apenas a escolher e dar apoio aos imigrantes. Orientando-me pelas argumentações de Michel de Certeau, o comércio e as relações de consumo contribuem decisivamente para a socialização dos estrangeiros e imigrantes recém-chegados nas regras do *quartier*, especialmente apresentando-os às suas “normas de conveniência”.

O conceito de hospitalidade praticada no comércio de Bellville, em primeira instância, pode ser entendido por seu aspecto comercial. Porém, Telfer (2004) coloca que a hospitalidade praticada no comércio é tão genuína quanto no domínio privado. Assim, ambas as hospitalidades têm o mesmo efeito cativante, rompem a barreira étnica entre as culturas. Telfer (2004, p. 77) conclui:

Viu-se que a pessoa dispõe do caráter da “hospitalidade”, desde que não seja hospitaleira apenas por obrigação. Se a “hospitalidade” é um aspecto que envolve diversas virtudes morais, também pode ser assim no caso do hospedeiro comercial. Mas há o juízo de que a “hospitalidade” não seja uma virtude opcional para hospedeiros comerciais. Ao escolher este tipo de trabalho, o hospedeiro comercial elegeu, de fato, a “hospitalidade” como o modo pelo qual tenderá demonstrar generosidade, bondade, e assim por diante, pois grande parte de sua vida se dá em contextos em que se requer essa qualidade.

O imigrante árabe diante de seus negócios, sempre presente na cena comensal e hospitaleira, na qualidade de dono e, portanto, responsável pela qualidade de seu estabelecimento, exercita a hospitalidade e, por conseguinte, se aproxima do cliente, deixa o caminho aberto para uma relação não só comercial, mas de amizade, perpassada pelas intenções francas de quem tem um negócio e depende do cliente. Nesse sentido, Telfer (2004, p. 58) afirma:

[...] os profissionais mais parecidos com o hospedeiro privado são aqueles direcionados ao bem-estar dos hóspedes, isto é, os proprietários ou gerentes de hotéis e restaurantes. Esses, afinal de contas, são os indivíduos, que ao estampar sua personalidade na cena, tendem a ser chamados, afetuosamente ou não, de “meu anfitrião”.

Os bons hospedeiros comerciais desse tipo, como seus pares privados, são capazes de assegurar o bem-estar de seus hóspedes.

E para corroborar esta fase do estudo foi realizada a pesquisa de caráter etnográfico, com produção de fotografias e realização de entrevistas com os comerciantes donos dos empreendimentos de comidas típicas árabes, estabelecidos, alguns deles, desde o ano 1924 e outros, que constituem referência de qualidade e de hospitalidade árabes.

O centro de São Paulo, mais precisamente o entorno do Mercado Municipal paulistano, deixou de ser o reduto árabe por excelência, com o ritmo cada vez mais acelerado do tempo contemporâneo; hoje não mais representa a legítima expressão da imigração árabe que vemos em Truzzi (1991; 2009) ou em Fausto (1997). Hoje, ao se caminhar pelas ruas batizadas com nomes de representantes da imigração árabe, como rua Comendador Abdo Schahin, Cavalheiro Basílio Jafet, Comendador Assad Abdalla, Jorge Azem, entre outras, nota-se um contingente cada vez maior de asiáticos ou mesmo de sul-americanos. Entretanto, este espaço geográfico em sua toponímia se mantém como um lugar de memória árabe, preservando a denominação dos logradouros, a fachada das edificações que ostentam o nome dos antigos estabelecimentos comerciais, bem como mantendo o conceito – onde se fazem bons negócios tanto no ramo dos armarinhos e vestimentas, quanto na alimentação – herança árabe.

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento de que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais. É por isso a defesa, pelas minorias, de uma memória refugiada sobre focos privilegiados e enciumadamente guardados que nada mais faz do que levar a incandescência à verdade de todos os lugares de memória. Sem vigilância comemorativa, a história depressa os varreria (LESSER, 2001, p. 13).

Não há exemplo melhor de lugar de memória do que este Centro, monumento da cultura e gastronomia árabe. Nos registros realizados nos restaurantes e empórios árabes, por vezes um ao lado do outro como mostram as fotografias e os cartões de apresentação das casas, percebe-se que o local é tido como árabe mesmo passado seu ápice de ocupação e de negócios.

Segundo Truzzi (2009, p. 3):

Em São Paulo, de acordo com o Sindicato dos Hotéis, Restaurantes, Bares e Similares, um quarto das refeições servidas provém da culinária árabe. Algumas receitas difundidas pelos imigrantes integram a dieta habitual da classe média brasileira, como o quibe, a esfiha, o tabule, a coalhada, o babaganuche, o pão sírio e a lentilha.

Restaurantes especializados em cozinha árabe (ou em adaptações inspiradas nela) proliferaram de tal forma que não há guia gastronômico sem uma seção dedicada a eles ou *shopping center* em cuja praça de alimentação um deles não esteja presente (TRUZZI, 2009, p. 3).

O entorno do Mercado Municipal paulistano, na região central de São Paulo, consta dos guias turísticos e guias da cidade como uma área de concentração dos empórios e restaurantes árabes, onde se pode apreciar a legítima comida árabe. Para isto basta folhear a revista *Veja São Paulo* (*Vejinha*, como é chamada) ou consultar qualquer guia *on-line* ou publicação acerca dos restaurantes paulistanos. Para ilustrar a concentração, basta citar a existência de três casas árabes situadas a rua Comendador Abdo Schahin, no espaço de números 118, 130 e 136, ou seja, números muito próximos. Estas e outras casas que integram a presente dissertação são geridas por árabes e mantêm a aparência de lojas de ruas, apropriadas à região, o que as legitima e cujas guloseimas e comidas são apresentadas em bancas. Seus donos, a maioria depoentes nas entrevistas, podem ser encontrados no caixa ou na porta do estabelecimento.

Autores como Truzzi (1991; 2009) relatam a formação deste espaço como ícone de manifestação da etnia árabe, seu modo de negociar, sua hospitalidade e comensalidade tão importantes dentro da colônia. Desde o final do século XIX, os árabes iniciaram a ocupação da rua 25 de Março, estabelecendo seus comércios típicos de armarinhos e exercendo a recepção dos novos imigrantes da colônia, fato que determinou o sucesso da imigração árabe no Brasil, árabes acolhendo árabes e árabes já estabelecidos no comércio empregando e dando oportunidades econômicas aos recém-chegados. Assim, percebe-se que o fato de a região estar intimamente ligada à vida árabe, remonta e acompanha desde o período de formação do bairro até os dias de hoje.

Knowlton foi informando por entrevistas que, por volta de 1885, havia um pequeno grupo de mascates sírios e libaneses trabalhando na praça do mercado [mercado dos caipiras]. Solteiros e pobres residiam em pensões baratas e cortiços localizados em suas imediações [...]. Será somente no almanaque de 1893 que surgirá a primeira referência a casas de comércio (seis lojas de armarinhos e uma mercearia) nas mãos de sírios e libaneses (TRUZZI, 1991, p. 37-38).

A pesquisa aponta para o Centro Velho como lugar marcado com os traços da imigração e do imigrante árabe e, de forma oficial, pois os estudos de Araújo (1940; 1941) publicados na *Revista do Arquivo Municipal*, que tem como objetivo analisar os

recenseamentos da década de 1940, apresentam a região como “*Bairro*” sírio. Assim, Araujo (1940) destaca:

O trecho do município de São Paulo que poderíamos denominar de “bairro” sírio fica situado ao norte do distrito da Sé e ao sul de Santa Ifigênia. Apresenta a forma aproximada de um triângulo cujos lados são as ruas 25 de Março, Cantareira e avenida do Estado. Além dessas vias, encontram-se no mesmo trecho as ruas seguintes: Votorantin, Miguel Carlos, Senador Queiroz, Anhangabaú, Pagé, Itobi, Santo André, Lucrecia Leme, Virgínia Sales, Varnhagen e as ladeiras da Constituição, Porto Geral e General Carneiro. Nesse triângulo encostado ao majestoso parque D. Pedro II e o canal do rio Tamanduateí, encontram-se duas igrejas ortodoxas, uma à rua Itobi e a outra à rua Senador Queiroz, hotéis e restaurantes sírio-libaneses, escola primária, grande número de estabelecimentos atacadistas de fazendas e bijuterias e, [...]. O fato de duas igrejas ortodoxas e quase todos os hotéis e restaurantes sírio-libaneses encontrarem-se localizados neste trecho da Capital já constituem bom indício da existência no mesmo de concentração de indivíduos dessa etnia. Esse indício aumentará se for realizada uma observação *in loco*. [...] Os cardápios dos restaurantes são característicos: quibe cru, quibe com coalhada, quibe ao forno, folha de uva recheada, cafta assada e outros petiscos sírios bem conhecidos. Nesta zona encontram-se à venda, com facilidade, um jornal escrito em árabe e quase todas as placas das casas comerciais, atacadistas e varejistas, ostentam nomes que lembram regiões da Síria, do Líbano ou da Armênia (ARAÚJO, 1940, p. 230-231).

Truzzi (1993) também se utiliza de documentos oficiais (livros de lançamentos de impostos) para determinar este local como ponto de confluência árabe, desde a primeira década do século XX, portanto, antes do censo de 1934, analisado por Araujo (1940; 1941):

Os livros de lançamentos de impostos acima mencionados já registravam, em 1907, 11 lojas de tecidos por atacado pertencentes a sírios e libaneses. Certamente este número é menor que o real, dada a prática de sonegação, bastante comum à época. À medida que os negócios da colônia se multiplicavam com novos estabelecimentos operando no varejo, algumas firmas mais prósperas mudaram-se para esta rua a fim de operarem também no atacado (TRUZZI, 1993, p. 39-40).

Tais indícios confirmam a existência de representantes da cultura árabe desde o início do século, fazendo deste local referência tanto para os membros da cultura, quanto para os paulistanos. Os produtos comercializados, nesta região, sofreram alterações com o decorrer dos anos, em razão de novas tecnologias, novos padrões de fabricação, entre outros. Mas os empórios e casas de restauração não alteram sobremaneira a produção de comida típica,

manter a comida o mais próximo da original encontrada em sua terra natal é um conforto para o imigrante, colaborando para a manutenção de sua identidade⁸.

O comércio desta região, arraigado desde os primórdios à cultura árabe, pode indicar, segundo Gomes (2002), o grau de aceitação e entrelaçamento entre o povo acolhedor e o imigrante árabe, seus costumes e cultura, além de ser o “comércio étnico” objeto dos estudos etnográficos. Gomes (2002, p. 196) observa:

Em todas essas circunstâncias de socialização, adaptação e reconhecimento, o comércio está presente e tem sido, sem dúvida alguma, um agente decisivo na relativa integração dos imigrantes à vida francesa, facilitando a passagem da condição de “forasteiro” à condição de “mais ou menos estabelecidos”. [...] No caso do “comércio étnico”, têm sido particularmente proveitosos a perspectiva assumidamente etnográfica e o uso de algumas noções-chave desenvolvidas por antropólogos, como Erving Goffman, tais como *performance*, modos de apresentação do eu, rituais de interação e “cenografias” para o estudo dos vínculos sociais nos diferentes contextos multiculturais de Paris e de outras cidades francesas. Se essas noções não dão conta de todas as situações observáveis, elas vêm oferecendo possibilidades de explicação e interpretação das transformações operadas nas cidades francesas, especialmente quanto ao entendimento da forma como o espaço público passou a ser apropriado, utilizado, tendo em vista o aumento da população imigrante e sua maior integração à vida econômica ativa dessas cidades, desde ruas, mercados (feiras livres), lojas, estações de metrô e trem, etc.

Mais uma vez, a loja e o registro de consumo têm seus papéis destacados para a aferição desse fenômeno, na medida em que aparecem como os lugares mais procurados e mais diretamente acessíveis a essas populações e, portanto, os primeiros lugares a serem experimentados por elas para dar conta de suas necessidades cotidianas (trabalho e consumo). Sob esse pretexto, elas abrigam inúmeras formas de “dramatização”, cujo núcleo ou enredo central são as negociações cotidianas que indivíduos imigrantes, de diferentes procedências, fazem para adequar seus traços ou marcas identitárias de origem com “a regra de conveniência” desejada pelo *quartier*, pelos que nele habitam ou trabalham há mais tempo.

Percebe-se, então, que neste Centro Velho da década de 1930, o imigrante árabe tornou seu papel conhecido, ao exercer o comércio e a restauração, sua cultura e seus hábitos foram expostos a quem por ali estivesse. Nota-se a vocação para o assentamento árabe que o Centro Velho tem tanto para a percepção dos cidadãos, quanto para percepção dos órgãos da administração municipal. Para fixar ainda mais esta região como marcadamente árabe, nos costumes e na cultura, trazidas por seus imigrantes e sua aceitação por parte dos cidadãos e

⁸Bastos (2012) destaca que a culinária e o idioma (oral ou escrito) constituem fortes elos com a cultura de origem, configuram-se símbolos de identidade.

dos órgãos oficiais da administração pública, recupera-se Lesser (2001, p. 108-109) quando descreve a inauguração do monumento da *Amizade sírio-libanesa*, projeto da comunidade sírio-libanesa para a cidade de São Paulo em 1928, no parque D. Pedro II:

A inauguração pública da *Amizade sírio-libanesa* teve lugar no parque D. Pedro II, em 1928. As fotografias publicadas n' *O Estado de S. Paulo* mostram que o evento foi gigantesco. A cerimônia celebrava “a tradicional amizade que une a laboriosa colônia síria ao povo brasileiro”, e inclui uma parada com mais de dois mil soldados e discursos do prefeito e de vereadores. Basílio Jafet, presidente da comissão que havia levantado fundos para a construção da estátua, teve a honra de abrir a cerimônia em nome do presidente do Brasil.

Ainda existem resquícios da antiga arquitetura em fachadas, por vezes negligenciadas, durante a adequação dos estabelecimentos aos tempos contemporâneos. No final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, era costume, nas habitações da região, ter o andar térreo dedicado ao comércio e o primeiro andar e outros andares que porventura existissem, dedicados à moradia familiar, como evidencia a imagem extraída de Truzzi (1991), típica da ocupação árabe comum em muitas cidades do interior do estado de São Paulo até meados da década de 1970.

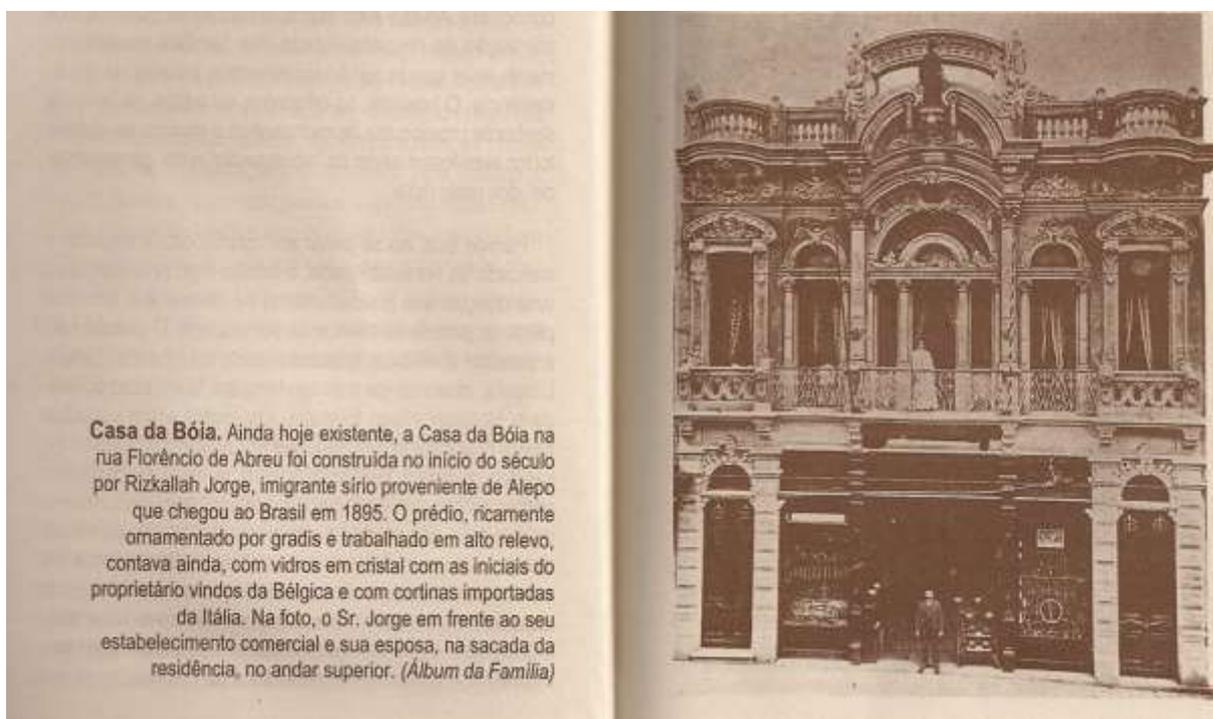


Figura 2 - Casa da Boia

Fonte: Truzzi (1991, p. 48-49)

O Sr. Rizkallah Jorge e seu estabelecimento ilustram, de forma significativa, esta pesquisa, pois sendo ele libanês e descendente de armênios, teve como esposa uma armênia. Sua residência situava-se no andar de cima de seu estabelecimento comercial. A construção e a empresa ainda figuram no mesmo endereço, na atualidade. E segundo Grün (1992, p. 22):

[...] Riskallah Jorge, um libanês casado com uma armênia e neto de um armênio, proprietário da Casa da Boia, que já era uma empresa comercial importante na década de 1920. O primeiro imóvel destinado à acomodação dos imigrantes daquela época, uma espécie de “míni hospedaria dos imigrantes armênios”, situava-se justamente no andar superior do estabelecimento, na rua Florêncio de Abreu, no centro da cidade São Paulo.

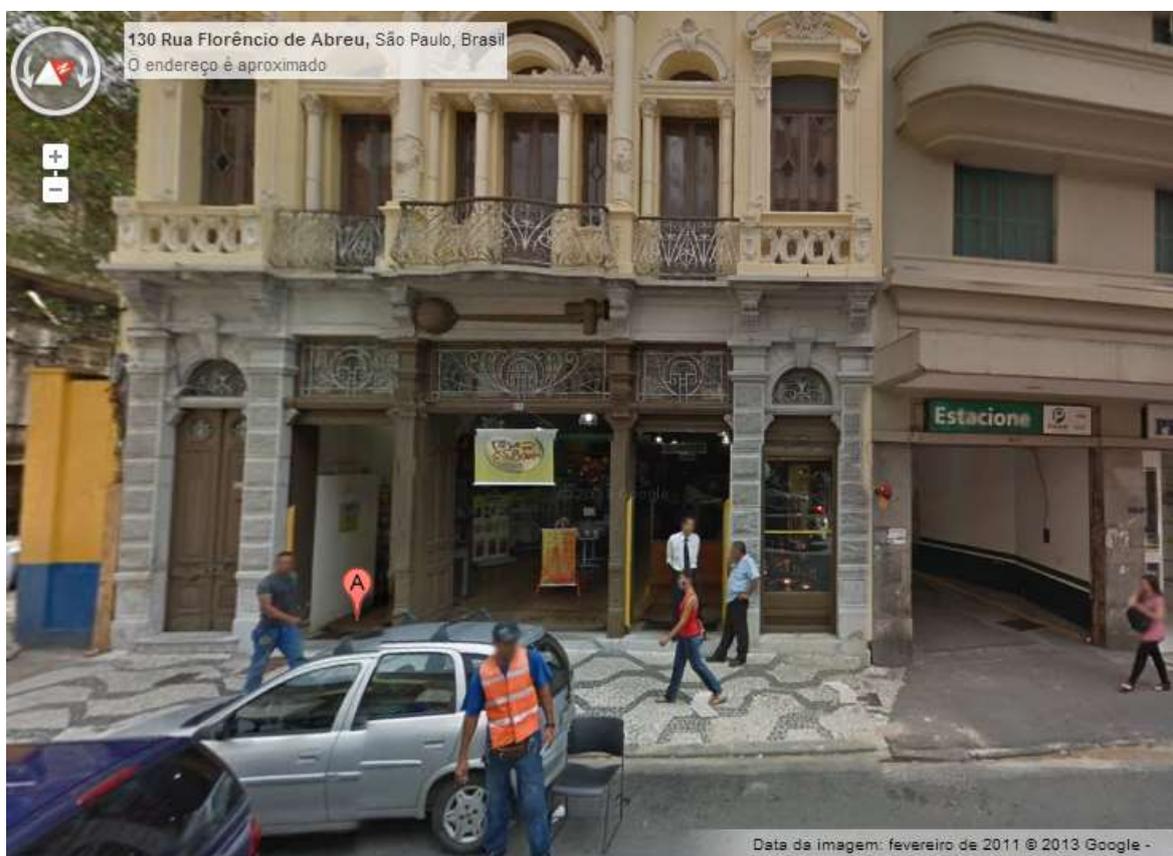


Figura 3 - Casa da Boia na atualidade

Fonte: Google Mapas (2013)

Evidencia-se a aproximação da imigração armênia e árabe, comum aos povos oriundos do Oriente Médio, como Grün (1992, p.19) explicita:

[...], é interessante notar que essas famílias estiveram ligadas ao setor têxtil, possuindo grandes fábricas e lojas de tecidos, com fortunas acumuladas a partir da mascateagem. Também, cada uma delas gerou um político de projeção no estado de São Paulo, numa trajetória análoga à de muitas famílias libanesas bem-sucedidas.

E mesmo hoje, estas trajetórias, modos de vida, culturas e culinárias se mesclam e se confundem, aos olhos e paladares do brasileiro atual. É o que denota o articulista Luiz Américo Camargo, do jornal *O Estado de São Paulo*, expressando já no título esta mescla: “Sírio ou Armênio? Paulistano”. Assim, Camargo (2013) detalha:

A casa foi fundada em 1971 pelo sírio de origem armênia Missak Yaroussalian, o Carlinhos, morto em janeiro. Intuitivo, autodidata, Carlinhos – o mestre-cuca – misturou dotes de chapeiro de lanchonete a uma visão bem paulistana de restauração. Seu cardápio é extenso e, ao estilo antigo, tem de tudo: cozinha internacional, carnes diversas, receitas de acento árabe, massas.

Contudo, o Carlinhos – o restaurante – consegue seus melhores resultados no flerte dessa culinária variada com as tradições sírias e armênias.

Quando se caminha por esta região, percebe-se o que restou da arquitetura original, algumas sacadas escondidas por anúncios comerciais mal cuidados, testemunhas de outro tempo, de outra ocupação, como se observa na figura 4.



Figura 4 - Sobreposição de anúncios sobre as antigas fachadas de edificações na rua Comendador Abdo Schahin

Fonte: Autor (2012)

Estas fachadas rearranjadas ou reformadas, ou mesmo semiaproveitadas, como é o caso do McDonald's situado à rua 25 de Março, 76 (figura 5), evidenciam o conceito de lugar honorífico de Assmann (2011).

A pré-história interrompida e que só se pode apreender sob a forma de vestígios pode ter grande significado para um momento futuro justamente quando passa a (re)conhecer nesse passado um fundamento normativo para seu próprio tempo. Ruínas e objetos remanescentes que durante muito tempo existiram como um monte de escombros despercebido e que com isso se tornaram invisíveis repentinamente podem voltar a ser visíveis, caso recaia sobre eles o feixe de atenção desse novo interesse (ASSMANN, 2011, p. 329).



Figura 5 - McDonald's: Manutenção ou readequação da antiga fachada?

Fonte: Autor (2012)



Figura 6 - Mapa do Mercado Municipal da Cantareira e seu entorno

Fonte: Google Maps (2013)

O mapa (figura 6) mostra a área delimitada para a pesquisa, que corresponde ao entorno do Mercado Municipal, ruas 25 de Março, Florêncio de Abreu, comendador Abdo Schahin, entre outras. Neste espaço foram visitados todos os estabelecimentos gastronômicos ligados à tradição árabe, selecionados pelo nome ou em virtude dos produtos comercializados. As fachadas foram fotografadas, identificadas e anexou-se o respectivo cartão de visita ou outro elemento comprobatório do estabelecimento.

Recorre-se à entrevista do dono do restaurante Jacob – Restaurante Árabe, situado à rua Abdo Schahin, 130, Centro Velho, São Paulo:

Entrevistador: O Senhor pode informar se os frequentadores, hoje, são árabes ou qualquer pessoa de qualquer nacionalidade frequenta o restaurante?

Entrevistado: Os frequentadores da região mudaram muito, hoje qualquer pessoa de qualquer raça frequenta a região. O comércio mudou muito, os árabes são somente os donos dos locais de comércio e os alugam a coreanos e outras raças.

Torna-se ilustrativo, dos conceitos de territórios de afirmação, negação e ocultamento, descritos em Paiva (2011), observar a mistura de culturas presentes na região analisada. Tanto

os transeuntes, como os clientes das lojas, ou mesmo os ambulantes e os donos e funcionários dos estabelecimentos comerciais, são representantes de várias culturas e povos, porém, como estes estudos indicam, na memória dos paulistanos esta região ainda constitui território árabe.



Figura 7 - Empório Syrio

Fonte: Autor (2013)

O Empório Syrio, situado à rua Comendador Abdo Schahin, 136, funciona, segundo seu *site*, desde 1924, vende comida, bebidas e ingredientes (atacado e varejo) para culinária árabe.



Figura 8 - Jacob Restaurante Árabe

Fonte: Autor (2013)

O Jacob Restaurante Árabe localizado à rua Comendador Abdo Schahin, 130, fica ao lado do Empório Syrio. Comercializa produtos, comida e bebida árabe para consumo imediato ou para viagem, no seu restaurante ou no balcão. Recomendado por pessoas alheias ao meio gastronômico e também indiferentes à imigração árabe, é uma referência paulistana.



Figura 9 - Raful

Fonte: Autor (2013)

Localizado à rua Comendador Abdo Schahin, 118, o Raful Cozinha Árabe, segundo seu *site*, funciona desde 1960. Atende como restaurante e empório, vendendo produtos, comida e bebida árabe, dispõe de filial fora do Centro Velho de São Paulo.



Figura 10 - Zattar

Fonte: Autor (2013)

Restaurante situado à rua Comendador Afonso Kherlakian, 175, o Zattar Especialidades Árabes comercializa produtos, alimentos e bebidas árabes, tanto em seu recinto como para o cliente levar consigo.



Figura 11 - Ponto Árabe

Fonte: Autor (2013)

O Ponto Árabe, restaurante situado à rua Comendador Afonso Kherlakian, 57/59, possui uma filial à rua da Cantareira, defronte ao Mercado Municipal, o que não deixa de ilustrar mais uma vez a imagem do Centro Velho como local de memória árabe. Segundo seu dono, o estabelecimento funciona há dez anos, vendendo artigos, comidas e bebidas árabes.

3.3 Pesquisas complementares

Por ocasião da visita, os donos dos estabelecimentos geralmente estavam à frente do caixa ou postados à porta, fiscalizando o movimento a partir de uma posição que privilegia uma visão ampla e irrestrita do local, atitude esta, típica dos administradores árabes. Os cardápios e pratos servidos na região do Pari, com raríssimas exceções, são típicos, não havendo adaptações que descaracterizem os produtos e comida.

O primeiro estabelecimento visitado foi o Jacob – Restaurante Árabe, localizado à rua Abdo Schahin, 130 - Centro Velho – entorno do Mercado Municipal paulistano. Uma nova filial foi aberta na rua 25 de Março, em novembro de 2012.

O dono do estabelecimento é casado e não quis se identificar, também não permitiu gravar a entrevista.

O dono afirmou estar estabelecido há 60 anos no mercado e sua família é de origem árabe.

Ainda segundo declarações do proprietário, o Jacob sempre pertenceu à mesma família, passando de pai para filho e atualmente os netos começam a trabalhar no negócio.

Ao se observar o local constata-se uma clientela bastante miscigenada, formada pelo brasileiro comum, o que o proprietário declarou ser formada de aproximadamente 70% dos frequentadores hoje são brasileiros, 30% são árabes.

Percebe-se que o cliente, brasileiro comum, entra no Jacob, já conhecendo os sabores dos pratos, sabendo o que vai comer. Constatação esta, também confirmada pelo proprietário.

Os frequentadores também vêm com a família, trazendo as crianças para comer. Bastando um olhar pelo estabelecimento para se perceber os pais que vieram comprar na região, trazendo seus filhos pequenos.

Os frequentadores atuais do estabelecimento não conhecem o modo de comer árabe. E, segundo o proprietário utilizam garfo e faca para comer esfiha e quibe. (os acepipes árabes são feitos para se utilizar das mãos). Outra afirmação do proprietário: “brasileiro não come com a mão.”

Ainda segundo o proprietário, não existe um período do ano em que se vendem mais produtos árabes, por consequência de alguma festa típica do mundo árabe, as vendas são iguais o ano todo.

Constata-se, no estabelecimento, a existência de uma grande quantidade de produtos para se fazer a comida em casa, porem, segundo o proprietário, a grande venda é de comida pronta.

O segundo estabelecimento visitado foi o Raful – Cozinha Árabe, localizado à rua Abdo Schahin, 118, no entorno do Mercado Municipal paulistano.

A gerente, única pessoa a atender o pesquisador, pelo interfone, não quis se pronunciar.

Mas, o pesquisador pôde inferir semelhanças com as demais casas da região, quanto aos frequentadores, venda de produtos, decoração e modo de administrar.

O terceiro estabelecimento visitado, o Empório Syrio – Especialidades Árabes, localiza-se à rua Abdo Schahin, 136, no entorno do Mercado Municipal paulistano.

O dono não quis se identificar e não permitiu gravação. Casado, apresentou-se como de origem árabe.

O proprietário declarou estar estabelecido com o Empório Syrio desde o ano de 1924.

O dono ainda afirmou que a família esta a mais de três gerações à frente do negócio.

E como se pode constatar e depois confirmado pelo proprietário a frequência é formada relativamente da mesma maneira de outras casas visitadas, ou seja brasileiros em sua maioria. Também se confirma a presença de famílias, com suas crianças, aprendendo a comer os acepipes e preparações árabes.

O dono ainda confirmou ser constante a venda, não dependendo de datas festivas árabes ou não.

A maneira de comer, como nas outras casas, é feita com o garfo e faca não se utilizando de mãos sem utensílios. O dono ainda declarou que os frequentadores gostam muito dos pratos árabes.

O Ponto Árabe, localizado à rua Comendador Afonso Kherlakian, 57/59, ou à rua da Cantareira, 239, ambos no entorno do Mercado Municipal paulistano foi o quarto estabelecimento visitado. O dono não aceitou a realização da gravação e também não quis se identificar. Um parente próximo, filho ou sobrinho, de aproximadamente 20 anos, também de origem árabe, permaneceu ao lado do dono todo o tempo da entrevista.

Limitou-se a participar desde que as perguntas fossem rápidas, suas feições são indicativas de descendência árabe. Inferiu-se o mesmo tipo de frequência mista, principalmente de brasileiros, igual aos outros restaurantes e empórios já visitados, com pais levando filhos pequenos para comer.

O dono declarou estar o restaurante na mesma família há 20 anos e que as vendas são iguais o ano todo. Não dependendo de datas festivas.

Quanto aos costumes árabes durante a refeição o proprietário afirmou que seus clientes somente conhecem e comem a comida, não tendo costumes árabes.

O quinto estabelecimento visitado, o Tio Ali – Empório Árabe, localiza-se à rua da Cantareira, rua H, box 25, no interior do Mercado Municipal paulistano.

O responsável ou dono, de traços árabes não quis se identificar e apenas disse estar muito ocupado com as vendas e destacou que o seu público é o público do Mercado Municipal. Trata-se de público variado, composto de transeuntes, profissionais da área de alimentação, donos e donas de casas, trabalhadores da região que fazem suas refeições no Mercado.

Casa Líbano – Restaurante Café Empório, localizado à rua Barão de Ladário, 831, no Pari, foi o sexto estabelecimento visitado.

Casado, o proprietário não se identificou e não permitiu a gravação da entrevista.

O proprietário afirmou possuir o local há 12 anos e que o estabelecimento sempre pertenceu à sua família.

Também, o proprietário confirmou a equivalência na frequência de seu estabelecimento, sendo compostas por brasileiros na maioria e depois árabes e outras etnias. Havendo famílias com suas crianças.

Este proprietário, ao contrario de outros já citados, declarou que as famílias conhecem o modo de comer árabe. Suas maneiras de se portar. Por exemplo, comem com a mão, ou utilizam o pão sírio como instrumento para pegar a comida.

Mas como todos os outros proprietários afirmou que seus clientes conhecem e gostam dos sabores e combinações típicas da comida árabe.

Também confirmou serem as vendas iguais o ano todo não estando relacionadas às festividades árabes ou não.

O sétimo estabelecimento visitado foi o Restaurante Sabor do Líbano, localizado à rua Barão de Ladário, 934, no Pari.

O restaurante encontrava-se fechado para reforma, e o pesquisador foi atendido por um senhor de traços árabes, que se apresentou como dono, acompanhado por outro senhor bem mais velho, também com traços árabes.

Tal como nas situações anteriores, o dono e o senhor que o acompanhava não quiseram se identificar e não gravaram entrevista.

O proprietário afirmou ser dono do restaurante a muito tempo e por consequência disto o estaria reformando. Também confirmou a frequência de brasileiros em sua maioria, junto com seus filhos. Afirmou ainda que todos conhecem e gostam dos pratos típicos, mas não conhecem a etiqueta.

territórios de migração como territórios de afirmação, negação e ocultamento. Paiva (2011, p. 699) afirma:

Em primeiro lugar, os territórios da migração – como todos os outros – “envelhecem”. A sucessão das gerações e os processos de inserção dos descendentes de migrantes na “comunidade nacional” supõem outras mobilidades. A morte dos pais, a ascensão econômica e cultural, a mudança de expectativas com relação à manutenção ou não dos negócios familiares, são fatores que fazem com que todo o conjunto de construções (materiais ou simbólicas) realizado pelas primeiras gerações seja ressignificado pelas gerações seguintes.

Em segundo lugar, os territórios da migração possuem “mobilidade”. Entendemos isso quando percebemos que parte da comunidade judaica migra – a partir dos anos 1970/80 – do Bom Retiro para Higienópolis, abrindo espaço para que seus negócios fossem geridos pelos coreanos. Estes, a partir dos anos 1990/2000, migram para bairros como Aclimação e abrem espaço para os migrantes bolivianos.

Os restaurantes árabes de regiões distantes do Centro Velho apresentam características e recursos técnicos de decoração e sofisticação inerentes aos restaurantes contemporâneos da cidade de São Paulo.

Os donos e seus encarregados não estão a postos no caixa, mas ou cumprindo a função de *hostess* ou em seus escritórios administrando, neles se nota a presença do chefe de cozinha.

Os cardápios são típicos, também como no centro, não apresentam adaptações que descaracterizem os pratos, mas reúnem comidas sofisticadas, com cardápios igualmente sofisticados na apresentação, embora os pratos servidos, em essência, pode-se dizer, sejam os mesmos.



Figura 13 - Restaurante Tripoli

Fotografia: Maria Luiza Bullentini Facury (2013)

O oitavo estabelecimento visitado, Tripoli, localiza-se à rua Barão de Ladário, 803, no Pari. Quem deu entrevista se identificou como dono, tem traços árabes, porém, devido a sua pouca idade, inferiu-se que o rapaz deveria ser filho do dono do estabelecimento.

O proprietário declarou ter aberto a loja a 4 meses. Mas todas as suas outras confirmações quanto a frequência de brasileiros e árabes e suas famílias corroboraram as afirmações anteriores. Ou seja, São brasileiros junto com suas famílias os frequentadores em sua maioria, todos os clientes comem, gostam e conhecem a comida e seus sabores. Comem com garfo e faca, não se utilizando de pão ou mãos sem utensílios para pegar os acespipes. As vendas permanecem iguais o ano todo, não estando vinculadas a festas típicas.

O nono estabelecimento visitado foi o Restaurante e Açougue Abu Ali, localizado à rua Barão de Ladário, 927 – no Pari. O dono, que não se identificou e não permitiu a gravação da entrevista, é imigrante árabe, casado e fala um português bastante difícil de entender devido à falta de conhecimento da língua.

Também neste estabelecimento foram confirmadas as mesmas frequências, gostos e conhecimentos sobre a comida árabe. Apenas a venda de ingredientes é maior que nos outros estabelecimentos, porque, segundo o proprietário, esta casa é o único açougue que vende carne segundo os preceitos muçulmanos na cidade de São Paulo.



Figura 14 - Sky La Bani

Fonte: Maria Luiza Bullentini Facury (2013)

O décimo estabelecimento visitado, o Sky La Bani, localiza-se à rua Barão de Ladário, 951, no Pari. O dono não deu entrevista e o pesquisador foi atendido por um funcionário do estabelecimento.

Aqui neste estabelecimento, o pesquisador foi informado pelo funcionário, ser o dono de origem árabe, e que a casa esta aberta a aproximadamente um ano e seis meses. Os frequentadores trazem também suas famílias e são brasileiros em sua maioria .



Figura 15 - Effendi Esfiharia

Fonte: Maria Luiza Bullentini Facury (2013)

O décimo primeiro estabelecimento visitado, a Effendi Esfiharia, localiza-se à rua Dom Antonio de Melo, 77, no Pari.

Os donos são de origem armênia e o pesquisador foi atendido por uma senhora que disse representar demais familiares. Não permitiu gravar a entrevista e nem se identificou.

Vendem comida árabe devido à proximidade geográfica e histórica da Armênia com países árabes e muçulmanos.

Os donos informaram serem proprietários da casa a aproximadamente mais de 40 anos, e que famílias, pais e filhos frequentam o estabelecimento.

Neste estabelecimento devido a sua origem armênia, a maioria dos frequentadores é formada por pessoas de origem armênia, depois são os brasileiros. As vendas, segundo os proprietários, são constantes o ano todo, não estando vinculadas a festividades da comunidade armênia.



Figura 16 - Abu-Zuz

Fonte: Maria Luiza Bullentini Facury (2013)

O décimo segundo estabelecimento visitado, o Abu-Zuz, localiza-se à rua Miller, 622, no Pari. A dona é agradável, receptiva e voluntariosa, mas não se identificou e não permitiu a gravação da entrevista.

Localizado em uma rua especializada em lojas de confecção no varejo e atacado, o estabelecimento vende comida árabe e comida brasileira como empadas, coxinhas e outros. O restaurante tem decoração de *fast-food*, atípico para as casas visitadas, ao que se infere derivar de sua localização. A casa é decorada com cartazes árabes, na língua árabe, da Coca-Cola.

A casa, segundo a proprietária, esta aberta a mais de 20 anos e já pertenceu aos cunhados da atual proprietária.

Aqui, neste caso, também foram corroboradas as mesmas informações anteriores, junto a proprietária: frequência maior de brasileiros e suas famílias.. Vendas constantes o ano todo. Conhecimento e gosto pela comida árabe, mas não de sua etiqueta.



Figura 17 - Zaatar

Fonte: Autor (2013)



Figura 18 - Detalhe do ambiente interno do Zaaatar

Fonte: Autor (2013)

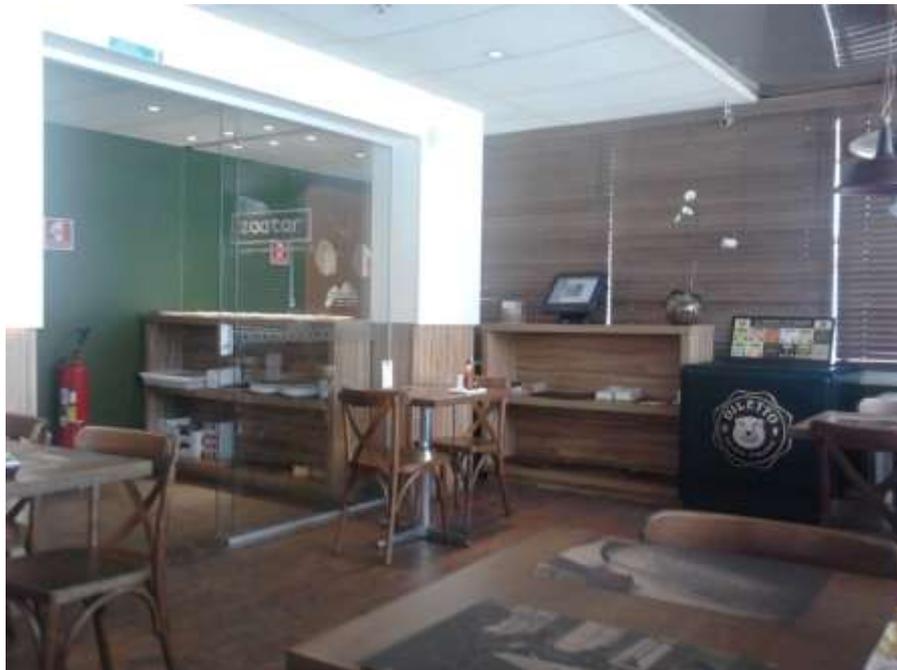


Figura 19 - Ambiente interno do Zaaatar

Fonte: Autor (2013)

Zaaatar, localizado à rua Bandeira Paulista, 485 – no Itaim, foi o décimo terceiro estabelecimento visitado. Um dos sócios se identificou: Rafael Bueno, jovem de trinta anos aproximadamente, solteiro.

O proprietário disse que nem ele e nem seus sócios são árabes, mas viajaram ao Líbano para conhecer e poder montar o restaurante.

Quando indagado pelo pesquisador sobre as impressões da viagem, o dono afirmou ser o árabe muito acolhedor, e ainda por terem pessoas próximas aqui (Brasil) são muito mais acolhedores. (O senhor Rafael passou de maneira subliminar a ideia de que, pelo fato de o libanês ter pessoas próximas no Brasil, é comum serem muito acolhedores. Para corroborar esta observação, Truzzi (1993, p.13) diz: *Enviar um ou mais filhos à America via de regra era uma decisão tomada no âmbito da família, coordenada pelo seu chefe, num cálculo destinado a melhorar ou, pelo menos, manter a situação relativa do núcleo familiar na sociedade local*).

Ainda sobre as constatações do estabelecimento, o dono confirmou que o chef é árabe e esta a mais de três anos. O restaurante esta aberto a aproximadamente dois anos e seus

frequentadores no almoço, devido à sua localização, são formados por executivos, administradores, e profissionais liberais. À noite, a frequência é formada por famílias que residem no bairro do Itaim. Famílias estas que seguem padrões já reconhecidos nos outros estabelecimentos visitados.

É importante esclarecer que não só o centro de São Paulo, objeto de estudo desta pesquisa, é marcado pela imigração árabe, pode-se conjecturar que também não só a cidade de São Paulo e nem só o estado de São Paulo sofreu e sofre influências árabes, mas o Brasil como um todo vive esta influência. Ao se caminhar pelo Centro Velho de São Paulo e ao se executar as entrevistas, percebe-se que estas casas de restauração vendem não mais para um grupo específico pertencente ou próximo à comunidade árabe, mas, sim, vendem para o cidadão comum, que talvez não tenha mais afinidade cultural com árabes ou sírios ou libaneses. Ao se perguntar aos entrevistados se árabes formavam a maioria dos clientes, todos os entrevistados disseram ser os árabes o grupo menor ou igual ao total de frequentadores. E todos responderam de uma forma que leva a se identificar o cidadão comum como o maior grupo de frequentadores.

Todos os entrevistados observaram que este cliente, identificado como cidadão comum, conhece a comida árabe e a aprecia, porém com uma ressalva, os clientes se utilizam de garfos e facas, o que não é comum dentro da cultura árabe. Nos restaurantes e empórios visitados, os entrevistados sempre disseram que crianças frequentam os estabelecimentos e, quando indagados se os pais ou adultos, que acompanham essas crianças, as ensinam a apreciar a comida típica, todos responderam de forma positiva. E todos os estabelecimentos visitados, na pessoa de seus donos ou responsáveis, afirmaram terem como clientes famílias compostas de duas ou três gerações.

Alguns dados precisam ser observados com mais cautela, o fato de o consumo de pratos e comidas típicas não estar associado a festas e datas comemorativas da comunidade árabe, pois todos os entrevistados disseram ser o volume de vendas igual o ano todo, não havendo picos de consumo associados a datas comemorativas. Outro dado, em sua maioria os estabelecimentos têm como donos representantes da comunidade árabe, que administram seus negócios sentados no caixa ou de pé à porta de entrada, para terem maior visão geral do movimento de clientes, fatos estes muito próximos do árabe negociador da mercadoria, aberto ao negócio e à pechincha. E ao se observar *in loco*, visitando estas casas de restauração,

típicas da comunidade árabe, percebe-se que os estabelecimentos do centro, assim como, os seus donos e suas atitudes, remetem a uma maneira antiga de gerir os negócios, portanto, estas casas têm uma aparência decorativa antiga, ou seja, estas casas não possuem os artifícios contemporâneos de decoração, parecem ainda estar num tempo onde a decoração não era artifício considerado para o sucesso comercial do estabelecimento.

Ainda é preciso destacar, para uma observação mais minuciosa, o fato de estas casas de restauração estarem nas mãos de uma mesma família passando de pai para filho, ou ao menos estarem nas mãos do mesmo dono (descendente de árabes) por um longo período. Ao se consultar a *Veja São Paulo Especial Comer e Beber* (2009/2010; 2012/2013) percebem-se casas longevas com vinte ou mais anos abertas ao público e no caso da Brasserie Victória, desde 1947, ou nas palavras do próprio dono do Jacob – Restaurante Árabe “estamos há sessenta anos no mercado”.

Estas observações, feitas a partir das entrevistas e visitas ao Centro Velho, podem expressar uma analogia aos estudos desta pesquisa, mostrando o quanto o Centro Velho de São Paulo está em acordo com os preceitos e conceitos aqui elucidados por Assmann (2011), Nora (1993) e Paiva (2011).

CONCLUSÃO

A imigração árabe e sua inserção na sociedade brasileira são complexas e multifacetadas. Almeida (2004) exprime a grande gama de povos que aqui se inseriram sob a alcunha de turco, mas todos vindos do Oriente Médio e adjacências, o que lhes confere uma mesma raiz de costumes, e que, não importando a religião professada aqui nesse estudo, muçulmana, judia ou católica, estiveram presentes em processos históricos, dominando ou sendo dominados, ora perdendo-se entre o povo local para fugir de perseguições, ora projetando-se pelo seu comércio ou encanto de sua arquitetura ou modo de vida. Portanto, o árabe protagonista de movimentos históricos, tanto em Constantinopla, Espanha ou Portugal, ou mesmo contra quem os Cruzados lutaram em nome do mesmo Deus, já era conhecido dos colonizadores portugueses ou espanhóis, já havia influenciado os costumes pelo longo período de comércio com Veneza e outras regiões da Itália. E também influenciou a matemática e a astronomia, inventou o alambique e, assim, pôde destilar óleos essenciais, dentre tantos outros feitos.

Estes povos árabes imigraram para o Brasil e fizeram do Centro Velho de São Paulo seu lugar por excelência, nestas ruas que até hoje guardam marcas de sua imigração e cultura. Os árabes imprimiram sua identidade perante o paulistano, e talvez perante o Brasil, o povo acolhedor que os assimilou de forma contundente. A toponímia e os aspectos culturais do centro geográfico de São Paulo, o dito Centro Velho, onde se localiza o Mercado Municipal paulistano e seu entorno, por sua complexidade na ocupação, remetem aos conceitos de lugar de memória (NORA, 1993) e de lugar honorífico (ASSMANN (2011) e, também hoje, nestes tempos contemporâneos, em que a movimentação dos grupos urbanos é intensa, cabe aplicar os estudos de Paiva (2011), que coloca os territórios da migração como lugares onde os migrantes se afirmam, se negam e se ocultam. Neste referido local paira a complexidade dos movimentos históricos, urbanos e sociais, calcado pela memória árabe com sua cultura de bons negócios, de se comprar barato, da pechincha, pois foi neste local que os árabes imigrantes estabeleceram seus negócios quando a atividade de mascateação lhes rendera capital suficiente para o estabelecimento dos negócios em local fixo; mas também existe a descontinuidade da ocupação, tanto física, quanto de perfil, pois os logradouros hoje guardam numerosas marcas da desocupação ou da degradação, resultado da mudança econômica e

social e nele ainda se afirmam, se negam e se ocultam, povos asiáticos, africanos e latino-americanos.

Não se pode deixar de citar as numerosas ruas com nomes de iminentes imigrantes árabes e seus descendentes, que se projetaram na sociedade paulista e brasileira, tornando-se políticos ou cidadãos influentes. E mesmo com o passar do tempo e consequente descaracterização do Centro Velho, hoje não mais reduto árabe por excelência, nota-se uma presença cada vez maior de imigrantes de outras etnias a gerir negócios que outrora eram exclusivamente árabes. Mas, mesmo assim, na memória do paulistano e talvez do brasileiro, o Centro Velho ainda é o lugar de bons negócios, da legítima comida árabe e, por conseguinte, é o lugar para vivenciar a comensalidade e hospitalidade árabes.

Os frequentadores, *a priori*, qualquer transeunte que faz compras de armarinhos, aviamentos, brinquedos, papelaria, bijuterias ou outro produto qualquer da região, é o cidadão comum apressado e desatento, pois está concentrado em gerir sua vida neste tempo contemporâneo rápido e globalizado. Este cidadão vai ao Mercado Municipal e rua 25 de Março, para citar somente os pontos mais focais deste território, quando tem necessidade de comprar artigos baratos ou por um bom preço, ou quando necessita de gêneros alimentícios, parte destes com origens e raízes árabes. Vai a estes locais, quase de forma impensada, poderia se dizer de forma maquinal, autômata, sem prestar atenção à toponímia do ambiente, sem perceber a arquitetura e seu passado histórico. Talvez neste tempo contemporâneo, nem mais associe nomes como Comendador Abdo Schahin, ou Comendador Afonso Kerlakian à imigração de povos árabes ou do Oriente Médio. E ainda, para este consumidor contemporâneo, uma esfiha ou um quibe seja algo parecido com uma coxinha, alimentos saborosos que satisfazem suas necessidades e são conhecidos desde sempre, ofertados por seus pais e avós quando criança. Mas o que este cidadão não sente e não percebe é o quanto estes costumes árabes estão arraigados na sua memória, o quanto este centro de perfil árabe na cultura e nos costumes faz parte de sua vida e está presente no seu cotidiano paulista e talvez brasileiro.

Nota-se o número reduzido de estabelecimentos de restauração de outras etnias na região. No lugar da memória do paulistano e possivelmente do brasileiro, esta região é legitimamente árabe. Para os árabes, pertencentes à colônia, esta região é tida como certa na compra de produtos alimentícios árabes e lugar do começo de uma nova empreitada, uma tentativa de melhora de vida que vingou tanto aqui, o país acolhedor, quanto em seu território

de origem. O Brasil e o Oriente Médio têm sutis e evidentes ligações, talvez sutis e evidentes ligações de irmanamento, pois muitos dos imigrantes que aqui vieram apenas para “fazer a América” e depois voltar para o seio de suas famílias no território de origem, acabaram por fincar raízes neste país acolhedor, fundando novos ramos da árvore genealógica de suas famílias, mas ramos de outra nacionalidade, a nacionalidade brasileira.

Nas visitas à região delimitada para esta dissertação foi constatada a presença de famílias, pai, mãe e filhos, pertencentes a outras etnias que, depois das compras, compartilhavam à mesa a legítima refeição árabe, nos empórios e restaurantes típicos, e se percebeu que, mesmo com todo o problema da pressa em realizar as tarefas, com o grande número de transeuntes e a inospitalidade provocada por esta elevada concentração humana, estas famílias conseguiam realizar, durante este momento, a comensalidade aqui estudada, degustando os acepipes típicos num lugar marcadamente árabe na cultura, na história e na memória, tanto dos imigrantes quanto do povo acolhedor.

REFERÊNCIAS

- (s.d.). *Comer e Beber Veja São Paulo Guia 2009/2010*. São Paulo: Editora Abril.
- (s.d.). *Comer e beber Veja São Paulo Guia 2012/2013*. São Paulo: Editora Abril.
- ALMEIDA, G. d. *Cosmópolis: São Paulo 1929/; Oito reportagens de Guilherme de Almeida; fotos Luciana Catani*. São Paulo, São Paulo, Brasil: Companhia Editora Nacional(2004).
- ALVES, R. *Filosofia da ciência introdução ao jogo e suas regras*. Brasiliense(1981).
- ARAÚJO, O. E. Enquistamentos étnicos. *Revista do Arquivo Municipal*, 65 (1940).
- ARAÚJO, O. E. Latinos e não latinos no município de São Paulo. *Revista do Arquivo Municipal*, 35 (1941).
- ASSMANN, A. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora da Unicamp(2011).
- BASTOS, S. Ativação do patrimônio nas práticas de hospitalidade.
- BORDIEU, P. *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes (2003).
- BORGES, A. M. Análise da produção bibliográfica sobre comensalidade em família: os artigos levantados na base de dados ISI Web of science (1990-2011). São Paulo, São Paulo, Brasil(2011).
- BOSI, A. *Cultura brasileira: temas e situações 2010*. Editora Ática (2010).
- BOUTAUD, J. J. Comensalidade : compartilhar a mesa. In: A. MONTANDON, *O livro da hospitalidade : acolhida do estrangeiro na história e nas culturas* (p. 1213). São Paulo: Senac São Paulo (2011).
- BRITO, J. P. Estudos históricos; entrevista com Joaquim Pais de Brito, 14/11/2003. 147-158. (C. CASTRO, & S. DURÃO, Entrevistadores) Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Brasil(Janeiro-Junho de 2004).
- CAMARGO, L. A. *Estadão.com.br*. Acesso em 09 de fevereiro de 2013, disponível em Paladar: <http://blogs.estadao.com.br/luiz-americo-camargo/2013/02/>,(06 de fevereiro de 2013).
- CORBEAU, J.-P. &.-P. *Penser l'alimentation: entre imaginaire et rationalité*. Paris: Private(2002).
- CORNER, D. M. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH* (JULHO de 2011).
- DEMARTINI, Z. D. São Carlos: EdUFSCar. (2005).

DUROUX, R. Imigração França/Europa. in: A. MONTANDON, *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: Senac São Paulo (2011).

ECO, U. In: A. MONTANDON, *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro Na história e nas culturas*. São Pau: Senac (2011).

ECO, U. *Cinq questions de morale*. Paris: Grasset (2000).

Ethnicity and memory stratagems in: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E.; Writing Culture. Berkeley, Los Angeles University of California Press (1986).

FAUSTO, B. *Negócios e ócios/história da imigração*. São Paulo: Companhia das Letras (1997).

FAUSTO, B., TRUZZI, O., GRÜN, R., & SAKURAI, C. *Imigração e política em São Paulo*. São Paulo, São Paulo, Brasil: Editora Sumaré: Fapesp (1995).

FERNANDES, M. C. As aventuras do gosto: o restaurante Al Manzul de Cuiaba como expressão da culinária árabe. *As aventuras do gosto: o restaurante Al Manzul de Cuiaba como expressão da culinária árabe*, Dissertação para obtenção do título de Mestre . (U. F. Paraná, Ed.) Curitiba, Paraná, Brasil (Julho de 2010).

GOMES, L. G. "Comércio étnico" em Belleville: memória, hospitalidade e conviniência. *Estudos Históricos*, 29, 187-207 (2002).

GRÜN, R. *Negócios & famílias: armênios em São Paulo*. São Paulo: Editora Sumaré. Fapesp (1992).

Historia Oral: A experiencia do Cpdoc. Rio de Janeiro FGV (1990).

Hóspede uma figura da ambiguidade e do estranho São Paulo Senac São Paulo (2011)

KHOURI, D. Hospitalidade e acolhimento na comunidade libanesa em São Paulo (1973 A 1992). São Paulo (2007).

LESSER, J. *A negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp (2001).

MAGNANI, J. G. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista brasileira de ciencias sociais*, 17 (junho de 2002).

MAZZOTTI, A. J.. *O método nas ciências naturais e sociais*. São Paulo: Pioneira (1998).

Memória e família. Estudos Historicos. Rio de Janeiro FGV/CPDOC (1989).

MENASCHE, R. Comida: alimento transformado pela cultura. (I. On-Line, Entrevistador) São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil: Unisinos (07 de novembro de 2005).

MENEZES, U. T., & CARNEIRO, H. A história da alimentação: balizas historiográficas. *Anais Do Museo Paulista* (jan/dez de 1997).

NIKODMOV, M. G. Observar, compreender, participal. In: A. MONTANDON, *O livro da hospitalidade: a acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: Editora Senac São Paulo (2011).

NIKODMOV, M. G. Etnografia. Observar, compreender, participar. In: A. MONTANDON, *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na historia e nas culturas*. São Paulo: Senac São Paulo (2011).

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto Historia* , 10. (1993).

OSMAN, S. A. *Imigração árabe no Brasil: historias de vida de libaneses muçulmanos e cristãos*. São Paulo: Xamã (2011).

PAIVA, O. D. Territórios da migração na cidade de São Paulo: afirmação, negação e ocultamentos. *Rivista dell'Istituto di Storia deell'Europa Mediterranea* , 6 (2011).

PERROT, D. Dádiva hospitalidade e reciprocidade. In: A. MONTANDON, *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na histoira e nas culturas*. São Paulo: Senac São Paulo (2011).

RAFFESTIN, C. Réinventer l'hospitalité. *Communications* , 65, 165-174 (1997).

REVEL, J.-F. *Um banquete de palavras: uma historia da sensibilidade gastronômica*. São Paulo: Cia das Letras (1996).

ROSSELO, M. Imigração discursos e contradições. In: A. MONTANDON, *O livro da hospitalidade: a acolhida do estrangeiro na histoira e nas culturas*. São Paulo: Senac São Paulo (2011).

ROUCHOU, J. *Noites de verão com cheiro de jasmim*. Rio de Janeiro: FGV (2008).

SANTOS, C. R. A alimentação e seu lugar na historia: os tempos da memória gustativa. *História: Questões & Debates* , pp. P. 11-31 (2005).

Santos, M. A. *O quibe no tabuleiro da baiana: uma reflexão sobre a cultura libanesa e o turismo cultural em Ilheus* (2003).

SAYAD, A. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (1998).

SEVERINO, J. A. *Metodologia do trabalho científico, 21ª Edição Revista E Ampliada*. São Paulo: Cortez (2000).

SHEMEIL, Y. Redes de sociabilidade no mundo. In: A. MONTANDON, *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: Senac São Paulo (2011).

SILVA, É. L., & MENEZES, E. M. *Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação*. Florianópolis: UFSC (2001).

SIMMEL, G. Sociologia da refeição. *Estudos Historicos* (33) (2004).

TELFER, E. A filosofia da "hospitalidade". In: C. e. LASHLEY, *Em busca da hospitalidade: perspectivas para um mundo globalizado*. Barueri: manole (2004).

THOMPSON, P. *A voz do passado. História oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra (1992).

TRUZZI, O. M. *De mascates a doutores: sírios e libaneses em São Paulo*. São Paulo Editora Sumaré: Fapesp (1991).

TRUZZI, O. M. *Patricios - sírios e libaneses em São Paulo -*. Campinas, Brasil (abril de 1993).

TRUZZI, O. *Revista de história, capa*. Acesso em 8 de novembro de 2011, disponível em Revista de História: <http://revistadehistoria.com.br/secao/capa/sentindo-se-em-casa> (08 de julho de 2009).

VARELLA, F. *Patricios, diploma e voto: a saga da imigração árabe*. (Abril.com, Ed.) Acesso em 30 de março de 2012, disponível em veja.abril.com.br/041000/p_122.html (04 de outubro de 2000).

WOORTMANN, K. E. O significado do alimento na família camponesa. (I. On-Line, Entrevistador) São Leopoldo, Brasil: Unisinus (07 de novembro de 2005).

[s1]