



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

NÁGILA IBRAHIM EL KADI

**MIGRANTES LIBANESES DRUSOS EM CONTEXTO PAULISTANO: ENTRE
RUPTURAS E CONTINUIDADES**

GOIÂNIA

2014



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, omitido pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática na internet.

2. Nome completo do autor

Nágila Ibrahim El Kadi

3. Título do trabalho

Migrantes Libaneses Drusos em contexto paulistano: Entre Rupturas e Continuidades.

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
 - b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
- O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Andrea Vettorassi, Coordenadora de Pós-Graduação**, em 23/09/2025, às 10:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Nágila Ibrahim El Kadi, Usuário Externo**, em 23/09/2025, às 11:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marta Rovey De Souza, Professora do Magistério Superior**, em 15/10/2025, às 10:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5670430** e o código CRC **4D25D511**.

NÁGILA IBRAHIM EL KADI

**MIGRANTES LIBANESES DRUSOS EM CONTEXTO PAULISTANO: ENTRE
RUPTURAS E CONTINUIDADES**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia, Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Área de concentração: Sociedade, Política e Cultura.

Linha de pesquisa: Direitos Humanos, Diferença e Violência.

Orientadora: Profa. Dra. Marta Roverly de Souza.

GOIÂNIA
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

El Kadi, Nágila Ibrahim

Migrantes Libaneses Drusos em contexto paulistano: [manuscrito]
: entre rupturas e continuidades / Nágila Ibrahim El Kadi. - 2014.
175 f.

Orientador: Profa. Dra. Marta Rovey de Souza.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Goiânia, 2014.

Bibliografia. Anexos.

Inclui mapas, tabelas.

1. Drusos. 2. Migrantes. 3. Fronteiras. 4. Etnicidade. 5. cidade de São Paulo. I. Souza, Marta Rovey de, orient. II. Título.

CDU 316



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata da sessão de Defesa de Tese de **Nágila Ibrahim El Kadi**, que confere o título de Doutora em Sociologia, na área de concentração em Sociedade, Política e Cultura.

Aos dezoito dias do mês de agosto de dois mil e quatorze, às oito horas, no mini-auditório da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese de Doutorado intitulada: *Migrantes Libaneses Drusos em contexto paulistano: Entre Rupturas e Continuidades*. Os trabalhos foram instalados pela Presidenta da Banca Examinadora, Professora Doutora Marta Rovey de Souza (UFG), com a participação dos demais membros titulares da Banca Examinadora: Professor Doutor Edson Silva de Farias (UnB), Professor Doutor Manuel Ferreira Lima Filho (UFG), Professora Doutora Joana Aparecida Fernandes Silva (UFG) e Professora Doutora Thais Alves Marinho (PUC-GO). Durante a arguição, os membros da banca sugeriram a alteração do título original da tese para o atualmente registrado, conforme acordado entre a candidata e os membros examinadores. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão reservada a fim de concluir o julgamento da Tese, tendo sido a candidata aprovada por seus membros. Proclamados os resultados pela Professora Doutora Marta Rovey de Souza, Presidenta da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata, que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Andrea Vettorassi, Coordenadora de Pós-Graduação**, em 23/09/2025, às 09:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marta Rovey De Souza, Professora do Magistério Superior**, em 23/09/2025, às 12:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Manuel Ferreira Lima Filho, Professor do Magistério Superior**, em 23/09/2025, às 13:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Joana Aparecida Fernandes Silva, Usuário Externo**, em 23/09/2025, às 14:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5670148** e o código CRC **20576543**.

A Deus, pelo seu Infinito Amor!
Aos meus benditos pais, Ibrahim El Kadi e Daouie
Younes El Kadi (*vivos em meu coração*), que me
criaram e educaram para ser gente de bem. Hoje: farol
da minha vida!

Ao *sheikh* Nagib Assrauy (*in memoriam*) pela sua
dedicação e zelo em ensinar e divulgar o idioma
árabe e a doutrina drusa junto aos imigrantes e as
novas gerações semeadas na *terra*
brasilis.

HOMENAGEM ESPECIAL A DAOUIE YOUNES EL KADI (1929-2013)

À minha bendita, admirável e amada mãe, Daouie, em português, Luz!

Hoje, mais do que nunca, reconheço sua grandeza e beleza em meu coração, no qual foste semeando flores e sabedoria, desde o meu nascimento até o dia em que realizou o voo para outros horizontes de sua alma, de forma sublime e inteira, como você sempre foi. *Allah irhamiki ua ikun maaqui!!*

Eu te amo e sempre me encantaste!

HOMENAGEM ESPECIAL A CHARLES WRIGHT MILLS (1916-1962)

Com este autor, eu me reencontrei com as Ciências Humanas, que sempre sonhei em fazer. Eu me reconciliei comigo, unindo a vida e o conhecimento, voltei a sentir alegria de *assuntar*, *matutar* e de escrever histórias de gente. Eu senti novamente o sabor de saber. Eu reconheci o amor ao conhecimento!

O conhecimento é uma escolha tanto de um modo de vida quanto de uma carreira, quer o saiba ou não, o trabalhador intelectual forma-se a si próprio à medida que trabalha para o aperfeiçoamento de seu ofício.

O artesanato (intelectual) é o centro de você mesmo.

AGRADECIMENTOS

É tão bonito quando a gente entende que a gente é tanta gente onde quer que a gente vá! É tão bonito quando a gente sente que nunca está sozinho por mais que pensa estar. (Caminhos do Coração, Gonzaguinha)

Ser grata, sentir gratidão, esse sentimento que aquece nosso coração, de reconhecer que *um mais um é sempre mais que dois*. Gratidão a tantas pessoas pela beleza, amizade, riqueza e alegria de compartilhar essa dádiva divina chamada VIDA!

Aos meus familiares, irmãos, sobrinhos, primos, tios, minhas primas de coração, pelo amor e apoio, meus parentes de cá e de lá!

Aos imigrantes de origem drusa, aos seus filhos, netos pela confiança e carinho, ao longo dos nossos encontros e compartilhamento de suas histórias, dessa história que é, também, minha.

Ao povo brasileiro, a minha gratidão e amor, pelo acolhimento a tantos imigrantes.

À Marta Rovey de Souza, minha linda e preciosa orientadora, pela competência, amizade e respeito às minhas *des-aprendizagens* e ao meu *no time*. Grata pela confiança em mim! Você é fundamental nesta vitória!

Ao professor Augusto Goyano, pela revisão refinada do texto, pela oportunidade de aprender, e também pela sua amizade, extensiva a Miriam.

Às minhas amigas imprescindíveis, Maria Cristina e Denise, pelo *conferir* zeloso, pela torcida, pela alegria da nossa velha nova amizade!

Aos colegas de doutorado, em especial Mayra, Glauber y *mi nuevo hermano de corazón* Júlio, novos amigos dessas jornadas.

A Márcia Queiroz Calil e Sheila Frazão, bibliotecárias da Universidade Federal de Goiás, pelo levantamento bibliográfico atualizado e rico sobre o tema da migração drusa na produção acadêmica brasileira, fundamental para situar este trabalho.

Quero ser grata, também, às instituições que tornaram possível meu curso de doutorado:

À Universidade Federal de Goiás e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, na pessoa do coordenador da pós-graduação, aos seus funcionários e aos seus professores, meu reconhecimento e gratidão pela contribuição importante dada à minha formação intelectual.

À Pontifícia Universidade Católica de Goiás, na qual, como docente, me reencontro há 28 anos.

Ao CNPQ, pela concessão da bolsa de estudo em Fortaleza.

À Druze Heritage Foundation (DHF), na pessoa de seu fundador, Salim Kheireddine, que sabe fazer jus ao seu sobrenome e origem. Os livros editados e publicados pela DHF foram fundamentais para este trabalho.

Ao professor Sami Makarem pela sua gentileza em conceder-me uma preciosa entrevista.

Ao professor Enzo Pace, da Universidade de Pádua/Itália, pesquisador do Islamismo, pela entrevista concedida à véspera de sua visita à Goiânia e pelo interesse demonstrado na realização desta pesquisa.

À Mirela A. da Silva Castro, por sua dedicação, carinho e presteza em me atender nos meus muitos SOS na formatação do texto!

[...] a fronteira é, simultaneamente, lugar da alteridade e expressão da contemporaneidade dos tempos históricos. A unidade do diverso, pressuposto metodológico da dialética, encontra aí o lugar mais adequado e mais rico para a investigação científica.

(José de Souza Martins, 1996)

RESUMO

Esta tese objetiva analisar e compreender como alguns migrantes libaneses drusos residentes atualmente na capital paulista, vivenciam e significam a sua experiência migratória focando o seu processo de inserção enquanto uma relação social entre este grupo étnico e a sociedade brasileira. Essa inserção de imigrantes é concebida como um conjunto de ações e processos sociais nos quais esses indivíduos, em sua relação com uma nova estrutura social, constroem fronteiras, estabelecem limites nessa interação externa com os *outros e, internamente*, mantêm e recriam representações e estratégias de identificação étnica. Nesse sentido, essa tese é uma pesquisa qualitativa. Esta tese situa-se numa perspectiva teórico-metodológica próxima às contribuições de alguns autores Azzam (1995), Cucho (1999), Cohen (1988), Khuri (2004 e 2005) Leenhardt (2002) e Martins (1973). Nesse trabalho, compartilha-se da concepção teórico-metodológica que os imigrantes libaneses drusos se constituem e são constituídos como um grupo étnico. A investigação e a análise do objeto pautaram-se pela construção de uma bibliografia inédita e internacional, sobre os drusos, arduamente conquistada, em várias viagens ao país de origem, pela participação em eventos promovidos pelo Lar Druso Brasileiro (LDB), no período 2007 e 2012. E, ainda, por relatos orais colhidos junto a alguns homens e mulheres imigrantes vindos entre o período de 1950 a 1990. A autora valeu-se, igualmente, da experiência que lhe emprestou a condição de filha de imigrantes libaneses e drusos. Esses relatos orais de imigrantes e de seus filhos aditados à observação exercida como participante em dois eventos coletivos, mencionados anteriormente, indica, a existência de uma complexidade e diversidade de interpretações no que concerne a rupturas e continuidades em sua identificação drusa. A complexidade deve ser assumida no sentido de apreender e compreender as fronteiras construídas nas diferentes esferas de interação social, os desafios, os conflitos e tensões subjacentes, as estratégias acionadas pelos imigrantes na sua relação com os outros e de algumas clivagens internas entre e dentre eles. A diversidade interpretativa quanto às subjetividades dos imigrantes, aponta para o papel ativo dos indivíduos, à medida que reinterpretem e negociam a identificação drusa, sob a influência de outra sociedade e cultura, que não a de origem. Complexidade e diversidade desvelaram-se dialeticamente a cada passo, propiciando aprofundamento no objeto de estudo, reafirmando uma das lições primeva, cara e encantadora da Sociologia: a realidade social não é necessariamente aquilo que apresenta ser. Neste entrecruze e na busca da compreensão de suas consequências, essa ciência das sociedades, como *artesanato intelectual que é*, justifica-se!

Palavras-chaves: Drusos, Migração, Fronteiras, Identidade, Etnicidade, Líbano, cidade de São Paulo.

ABSTRACT

This doctoral thesis aims to analyse and to understand how Lebanese and Druze immigrants located in the city of São Paulo live and meaning their migrant condition focusing their insertion in Brazilian society. This insertion of immigrants is conceived as a set of actions and social processes in which these individuals build boundaries, set limits in this external interaction with *others and internally* maintain and recreate representations and strategies of ethnic identification in their relationships with a new social structure. The theoretical and methodological perspective underlying this thesis is similar to contributions from certain authors Azzam (1995), Cuche (1999), Cohen (1988), Khuri (2004 e 2005) Leenhardt (2002) e Martins (1973). In this doctoral thesis, the Druze Lebanese migrants are conceived as an ethnic group. The investigation and analysis of the object were based on the construction of a hard-won, unprecedented, international literature review on the Druze, resulting from travel between Brazil and Lebanon, several trips to the country of origin, participation in events organized by the *Lar Druso Brasileiro* (LDB) in the gleam that permeates 2007 and 2012, and also from oral reports of certain men and women immigrants, residents of the capital of São Paulo, arriving between 1950 and 1990. The researcher's also built on her experience as the daughter of Lebanese and Druze immigrants. These oral reports of immigrants and their children, added to the author's observation as a participant in the two previously-mentioned collective events, emphatically demonstrate the existence of complex and diverse interpretations with regard to the ruptures and continuities in their Druze identification. The complexity must be assumed in order to learn and understand the boundaries constructed in the different spheres of social interaction, challenges, underlying conflicts and tensions, strategies adopted by immigrants in their relationships with others and certain internal divisions between and among themselves. The interpretive diversity in terms of the subjectivities of the immigrants points to the active role of individuals as they reinterpret and negotiate the Druze identity, under the influence of a society and culture different from their own. Complexity and diversity are dialectically unveiled with each step, giving depth to the object of the study, while reaffirming one of the hard, primeval, charming lessons of sociology: social reality is not necessarily what it appears to be. In this clash and in the search to understand its consequences, this science of societies, as the *intellectual craftsmanship that it is*, is justified!

Keywords: Druze, Migration, Borders, Identity, Ethnicity, Lebanon, city of São Paulo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 – CENÁRIOS DE MIGRAÇÕES	22
CAPÍTULO 2 – A IMIGRAÇÃO LIBANESA DRUSA NO BRASIL	35
2.1 Drusos no Oriente Médio	35
2.2 Drusos na sociedade de origem: Líbano	36
2.2.1 <i>O Líbano</i>	36
2.3 A origem do nome.....	38
2.4 A origem histórica do drusismo e o islamismo.....	39
2.4.1 <i>Do Ismaelismo ao Drusismo: o chamado</i>	42
2.5 Mapeando a migração libanesa no Brasil	46
2.5.1 <i>A invisibilidade da migração drusa na produção acadêmica brasileira</i>	49
2.5.1.1 <i>Visibilizando a migração drusa no Brasil: os autores autóctones</i>	53
2.5.1.2 <i>Construindo uma bibliografia internacional sobre os Drusos</i>	54
CAPÍTULO 3 – REFERENCIAL TEÓRICO	59
3.1 Das teorias de assimilação às teorias da etnicidade.....	59
3.1.1 <i>Das teorias de assimilação ao pluralismo cultural e multiculturalismo</i>	63
3.1.2 <i>As teorias de etnicidade.....</i>	65
3.1.2.1 <i>Migração e teorias da etnicidade no Brasil.....</i>	68
3.1.2.2 <i>Fronteiras, identidade e etnicidade</i>	72
CAPÍTULO 4 – PERCURSO METODOLÓGICO NA CIDADE DE SÃO PAULO	77
4.1 A formação da rede social.....	77
4.2 Tornando visível a Migração Libanesesa Drusa na Capital Paulista.....	90
4.2.1 <i>O lar druso brasileiro (LDB).....</i>	93
4.2.1.1 <i>Lar Druso Brasileiro: MAJLIS ou NÉDI?.....</i>	107
4.2.1.2 <i>A família e a socialização das novas gerações</i>	112
CAPÍTULO 5 – FRONTEIRAS, IDENTIDADE E ETNICIDADE.....	119
5.1 Os Drusos ficam divididos na imigração... O Druso está solto no ar	121
5.2 Por dentro eu estou tranquilo, mas por fora eu vejo confusão.....	125
5.3 Para viver no Brasil é preciso ter cabeça... Juízo para não andar na linha torta! ...	128
5.4 Porque a nossa raiz principal é acreditar em reencarnação. Acreditando em	

reencarnação, você já sabe o que é o druso!	135
5.5 Você dá uma criação para eles prestarem atenção na vida e saber lidar e tudo no limite	140
5.6 Como nós somos meio que os primeiros ascendentes ocidentais, a gente fica meio que entre as duas culturas.....	144
REFERÊNCIAS	157
Sítios pesquisados	164
<i>Sítios brasileiros.....</i>	<i>164</i>
<i>Sítios internacionais.....</i>	<i>164</i>
<i>Sítios específicos drusos.....</i>	<i>165</i>
APÊNDICES	166
Anexo A – Roteiro de Entrevistas (Imigrantes).....	166
Apêndice B – Roteiro de Entrevistas (Filhos)	168
Apêndice C – Mapas.....	169
ANEXOS	171
Anexo A – Termo de consentimento livre e esclarecido.....	171
Anexo B – Comitê de Ética em Pesquisa	174

INTRODUÇÃO

Esta tese objetiva analisar e compreender como migrantes libaneses drusos residentes atualmente na capital paulista, vivenciam e significam a sua experiência migratória focando o seu processo de ajustamento enquanto uma relação social entre este grupo étnico e a sociedade brasileira.

No idioma árabe, *insán*, o vocábulo para designar ser humano, significa aquele que esquece. Por isso é fundamental recordá-lo constantemente por meio da religião, dos ditados e provérbios populares, *amthal*, da cultura que se transmite e se renova de geração a geração. Por sua vez, a palavra recordar derivada do latim, *cor, cordis*, coração, quer dizer, “passar novamente pelo coração”, considerado o centro da memória para os romanos. Nesse sentido, podemos indicar que há uma relação possível entre memória e afeto, uma memória afetiva. Afetiva, num duplo sentido, de sentimentos e de algo que nos afeta.

O ato de recordar para o ser humano é, também, em certa medida, uma forma de acordá-lo, de despertar evocações e sentimentos, sobretudo, de consciência de si mesmo e dos outros, tecendo um sentimento de pertença, de identidade. Para o ser humano é fundamental pensar em si e ser pensado, como um ser histórico, alguém situado num determinado tempo e espaço, dimensões sem as quais o ser humano torna-se impensável.

Esta tese de doutorado em Sociologia, cujo foco é o estudo de experiências de migrantes libaneses drusos, entre os quais a autora se encontra, é uma forma de recordação. Recordação que entrelaça a modernidade e a tradição, a experiência e a ciência, a subjetividade e a objetividade, a estrutura e o sujeito, a razão e o coração. Binômios caros à civilização ocidental cristã, história da ciência moderna e Sociologia. Binômios instituídos muitas vezes, como termos não só opostos, mas opostos e antagônicos.

Esses binômios marcantes, também, na formação acadêmica e na trajetória intelectual da docência e da pesquisa da autora orientam-se na direção de uma sociologia da cultura, a partir de um *locus* ainda pouco habitual em estudos de migração, a *fronteira*.

Para a autora, a fronteira não é o local em que se encontra ou a que se chegou, mas um lugar de passagem. Nessa perspectiva, a condição de ser filha de imigrantes é concebida, aqui, como fronteira, como lugar intersticial, de *des- encontros* de duas sociedades e culturas, como lugar de alteridade e da possibilidade de recriação dos sujeitos.

Desde o nascimento, no seio de uma família de imigrantes libaneses drusos, (originários da cidade de Ain Ata e que se estabeleceram em Goiânia, no início da década de 1950) e no

decorrer dos diferentes processos de socialização, vivenciados em casa, na escola e no trabalho, abeberou-se de duas fontes culturais. Duas fontes de conhecimento, de ética e estética diante do mundo.

Duas *Weltanschauung*, duas *cosmovisões*, que denunciavam constantemente, as diversas possibilidades de sentir, de saber, de experimentar e viver a vida. Duas cosmovisões, originárias de culturas concebidas genericamente, como *árabe* e *brasileira*, percebidas e sentidas, muitas vezes, também, como se fossem *naturalmente* antagônicas, opostas, discordantes, mas miscíveis em momentos outros.

As várias tentativas de diálogo entre as duas *cosmovisões* realizadas pela autora (e por vários imigrantes e seus ascendentes) nem sempre foram satisfatórias, chegando, mesmo, não raro, a levá-la a oscilar entre um relativismo cultural quase extremo e uma ortodoxia. Talvez, dessa tensão decorra a oscilação e a inquietude, mas, também, pode representar o encontro do equilíbrio na obtenção de uma resposta.

O *eu, ethos*, entende a atitude de pesquisa, como uma construção social e histórica, sobretudo como uma estética diante do mundo. Estética exigente quanto ao refinamento de uma sensibilidade que passa pela educação dos cinco sentidos. Educação dos cinco sentidos, como nos lembra, lindamente, Karl Marx, que vai sendo forjada, amadurecida na vida como um projeto individual, social e civilizatório, para a qual concorrem várias áreas de conhecimento, pessoas e interesses.

Para a construção de uma escuta atenciosa da experiência migratória, a psicanálise foi de fundamental importância e valia à medida que a auxiliou a escutar com todos os sentidos, a si mesma, à sua história e à dos outros. Outra importante contribuição nessa educação auditiva veio da mãe da autora, DaouieYounes El Kadi, por seu hábito cultural de contar histórias, de falar ditados, *amthal*, que a cada dia encantavam e chamavam a atenção em razão de uma preciosa memória individual e coletiva.

Fonte preciosa e fiel de informações encontrou-a a pesquisadora no recôndito do próprio lar. Aprendizado encantador de como observar o mundo, convertendo-o num grande *mathal* (no sentido de metáfora). Na concepção islâmica, o mundo é considerado um livro aberto feito por Deus para o ser humano aprender a se conhecer e a conhecê-lo (Hanania, 1999). Aprendizado do olhar, olhar que penetra a superfície das coisas e gentes, sem destruí-las. Nos termos de Simone Weil, de *atenção*, de olhar sem devorar. Prescrutar com ouvidos, olhos, pele, e cada centímetro do corpo.

Aprendizado encantado porque ensinava apreender e compreender o mundo profano, também, como uma expressão imanente do sagrado. A mãe da autora, quase sempre falando na

sua língua materna, contando histórias de vida, de sua vida, da aldeia e da comunidade. Os seus *amthal*, ditados e provérbios, aprendidos com seus ancestrais, especialmente, sua avó, guardados na prodigiosa e preciosa memória eram transmitidos na ocasião certa, de modo a modelar a grande narradora “a reminiscência funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração” (Benjamin, 1994, p. 211).

A mulher, guardiã da cultura e memória coletiva ia ensinando pelo exemplo, pela narrativa pontilhada de emoções à aprendiz a tornar-se uma contadora de histórias da imigração, pela escuta da experiência direta de quem as viveu.

Nesta tese de doutorado, o esforço intelectual incide no exercício de tradução sociológica dos relatos orais de experiências vivenciadas e atualizadas, no sentido mais amplo do termo linguístico, por imigrantes libaneses drusos convertidos em desafio principal das indagações, inquietações e de pesquisa desde o mestrado em Sociologia (El Kadi, 1997).

A eleição desta temática decorre primeiramente da origem filial associada e aprimorada ao longo da formação acadêmica em Ciências Sociais e à docência, por meio das quais foi-se realizando a concretização desta condição de existência particular, familiar, em reflexões teóricas bem próximas ao que Wright Mills designou de *artesanato intelectual*.

Outro argumento relevante deve-se às lacunas de estudos específicos acerca da migração libanesa drusa no Brasil. Desde a época da primeira investigação, El Kadi (1997), aqui, os livros e trabalhos sobre os drusos eram e são raríssimos. Nessa primeira investigação foram identificados apenas três: *O Drusismo*, de Nagib Assrauy (1967); *Drusos, identidade espacial de uma minoria*, de Kátia R. Abdel Malek (1992), cujos autores respectivamente, foram um representante da seita drusa no Brasil e uma filha de imigrantes desta origem radicados em Belo Horizonte. Uma terceira referência, *The druze faith*, de Sami Makarem (1974) editado no Líbano, foi obtida por meio de um descendente. A partir da citação dessas obras, pode-se observar que o esforço em os conhecer ainda é ofício de autores dessa origem. Talvez isso decorra da pouca visibilidade social conferida aos drusos, devido ao seu contingente menor, a predominância de estudos acadêmicos generalizantes de migração árabe ou como estratégia de identificação elaborada pelo próprio grupo de não se apresentarem de forma específica.

Outras referências não acadêmicas abordando os drusos foram apresentadas por imigrantes e alguns brasileiros adeptos da Rosa Cruz ou identificados como *esotéricos*, para os quais o Drusismo e os drusos não eram tão desconhecidos quanto o eram para o meio acadêmico. Dentre elas: *Adonai*, de Jorge Adoum (1993), e *Encontros com o Insólito*, de Bernard Raymond (s/d) e *Glossário Teosófico*, de Helena Blavatsky. Todos descreviam a sua origem histórica e o caráter esotérico da religião.

A partir de 1995, quando foi realizada parte da pesquisa de campo e em outras viagens feitas ao Líbano (2001 e 2010) foram obtidas algumas referências bibliográficas internacionais sobre os drusos compensando, de certa forma, a escassez e o desconhecimento quase totais a respeito deles e a sua importância, e a dos demais imigrantes de outras origens, para o Brasil.

Essas viagens foram profícuas pela possibilidade de re-ver conceitos, relativizar, examinar melhor situações vistas ora da sociedade de destino e ora da sociedade de origem. Muitas vezes provocando um choque numa percepção naturalizada do pesquisador sobre o objeto de estudo.

Em 1995, na primeira viagem ao Líbano, visitei à Universidade Americana de Beirute (AUB) e diversas livrarias detentoras de respeitável acervo bibliográfico de cunho internacional e em vários idiomas inglês, francês, além do árabe. Nestas últimas encontrou-se apenas uma única referência, *The History of the Druzes*, de Kais M. Firro (1992). Esta obra, assim como uma parte relevante dos livros editados e publicados sobre eles, tende a focalizar a sua origem histórica e religiosa, aspecto constatado pelo próprio autor e outros consultados posteriormente aqui e no exterior (Fandi; Abi-Shakra, 2001; Zogueib Neto, 2005).

A partir da década de 2000, a possibilidade de se encontrar uma série de estudos atuais e de âmbito internacional deve-se em grande parte aos esforços de imigrantes, aos estudiosos de origem drusa e a *Druze Heritage Foundation* (DHF)¹. Em 2001, outra obra foi localizada, *The druze heritage, an annotated bibliography*, organizada por Fandi e Abu Shakra (2001) e editada sob os auspícios dessa mesma Fundação. Trata-se de uma bibliografia comentada acerca de várias modalidades de escritos, relatos, artigos em livros, revistas, jornal, teses e dissertações. Esta referência chave possibilitou mapear, localizar e conhecer alguns trabalhos acadêmicos inéditos.

Dentre esses estudos acadêmicos inéditos, o mais relevante foi *Persistence and malleability of ethnic boundaries: the experience of the American Druze*, de Intisar Jamil Azzam (1995). O estudo resultou na tese de doutorado em Antropologia, defendida na Universidade de San Diego. Azzam, imigrante libanesa drusa, estudou a imigração do seu grupo étnico na região sudeste da Califórnia, nos Estados Unidos, país onde se concentram o maior e um dos mais antigos núcleos de Drusos fora de sua região de origem, o Oriente Médio.

¹ *Druze Heritage Foundation* (DHF) foi criada em 1999, em Londres por Salim Kheireddine um migrante libanês druzo, originário da cidade de Hasbayya e de uma família de iniciados. “é uma instituição, independente, apolítica, cujo objetivo é o estudo, a preservação da cultura, história e tradição drusa e sua divulgação nos países de origem e no mundo.” Possui um centro de informações, uma biblioteca reunindo escritos, estudos acadêmicos ou de outra natureza sobre os drusos no mundo. Disponível em <http://www.druzeheritage.org/>.

A partir de 2010, novas pesquisas bibliográficas foram realizadas para situar o estado da arte da temática migração libanesa drusa no Brasil. Iniciou-se a pesquisa da produção acadêmica no contexto mais amplo da imigração de origem árabe. Em relação ao primeiro levantamento bibliográfico (El Kadi, 1997) observou-se um número crescente de dissertações e teses sobre imigração de origem árabe, muçulmana e palestina a partir de meados da década de 1990 (Carloto, 2007; Castro, 2007; Gattaz, 2005; Jardim, 2000; Montenegro, 2000; Osman, 1998, 2007, 2011).

Todavia, apesar de um maior número de trabalhos acadêmicos, ressalta-se que grande parte dos estudos de imigração árabe advém, ainda, dos esforços feitos por iniciativas dos próprios imigrantes e/ou de seus ascendentes. Outro aspecto relevante para este trabalho, exposto por Osman (2011) refere-se à pouca importância dada à dimensão religiosa e sua influência nas formas de sociabilidade e de associação na sociedade de origem e no contexto migratório.

Quanto aos drusos, localizaram-se especificamente apenas três novos estudos: *Desenraizamento cultural e religioso e suas repercussões psíquicas em drusos inseridos na cultura brasileira*, de Suhaila Andere Mahasen (2009); *O casamento e a morte: a resistência dos Drusos e Lar Druso Brasileiro: o Drusismo verde amarelo*, de Najla Ghabar (2009, 2013). Ambas as autoras são filhas de imigrantes libaneses drusos².

Um aspecto comum e intrigante no primeiro levantamento bibliográfico (El Kadi, 1997) e neste refere-se à constatação de que os trabalhos acadêmicos sobre migração libanesa drusa no Brasil têm como autoras, filhas desta origem. Talvez isso decorra do questionamento e da inquietação maior das mulheres face do controle social (moral) diferenciado sobre elas e ao fato de os filhos nascidos de mulheres drusas não serem considerados como tal (drusos).

Vários motivos, argumentos, indícios levaram à eleição, a continuidade e ao aprofundamento da imigração drusa como foco desta tese de doutorado. Primeiro, a constatação de lacunas, ainda, nos estudos de imigração árabe, libanesa, em particular em relação aos drusos no Brasil. Em segundo lugar, pode-se dizer que essa escolha se orientou, também, por um recorte religioso dentro da migração árabe, dada a especificidade do grupo étnico druso que pressupõe uma concepção de identidade essencialista à medida que concebe o ser druso como condição de nascimento. Nessa concepção de identidade, para ser druso é fundamental ter nascido em família exclusivamente drusa ou de pai druso.

² A primeira autora é filha de pai e mãe drusos e a segunda, de pai druso e mãe brasileira.

A princípio, à manutenção desta norma, desta tradição, a manutenção do casamento endogâmico como estratégia crucial para sua reprodução social e cultural no contexto migratório trazia, para vários Drusos, alguns dilemas e desafios. Um dos desafios relacionava-se à discrepância entre o maior número de homens do que de mulheres migrantes já apontadas em algumas estatísticas. Uma das estatísticas, citada por Truzzi (1997), indicava existir, entre os imigrantes de origem árabe, a maior taxa de homens solteiros, tomando-se por parâmetro imigrantes de outras origens.

Terceiro, a perspectiva sociológica pressupõe uma ruptura com determinadas visões e representações sociais instituídas e constituídas como parte do senso comum. No caso de imigrantes de origem árabe, observa-se uma fala recorrente entre muitos imigrantes e brasileiros “nós tudo primo ou patrício”. De certa forma constatou-se em vários estudos realizados no Brasil, a formação das chamadas redes sociais nos estudos de imigração em geral, onde um parente, ou conterrâneo puxava o outro. Todavia, vale lembrar o que foi dito por Bom Meihy (*apud* Osman, 2011) “nem todos os primos são iguais”.

Em El Kadi (1997) observou-se, também, quão diverso e complexo é o leque de experiências e significados atribuídos face às subjetividades dentro do próprio universo de imigrantes. Nesse aprendizado, como foi já apontado em outro momento, foi sendo desconstruída certa visão inicial e ingênua dos drusos como uma totalidade homogênea e coesa em favor de outra concepção sociológica mais pertinente à realidade marcada pelas clivagens sociais, culturais e regionais.

O quarto motivo derivou-se, também, de uma das conclusões da primeira investigação (El Kadi, 1997), que apontava para a diferença existente nos depoimentos de homens e mulheres. Diferenças de percepções, interpretações das experiências ao longo do processo de adaptação à nova terra, no caso estudado, Goiás e Distrito Federal.

Dentre os relatos de filhos e filhas de imigrantes libaneses drusos entrevistados notava-se, também, uma diferenciação, em torno de uma queixa quanto à educação diferenciada recebida no contexto familiar, sentida e expressa pelas mulheres. Estes aspectos sugeriam a existência de uma diversidade de experiências migratórias e de identificações drusas articuladas à categoria de gênero, família e etnicidade, pouco desenvolvida no primeiro trabalho (El Kadi, 1997).

Destas motivações acima elencadas acrescidas à minha condição de filha de imigrantes libaneses drusos, decorrem o *leitmotiv* deste empreendimento investigativo com o intuito de aprofundar e recriar a partir de uma abordagem nova os estudos anteriores sobre a migração internacional libanesa drusa com o diálogo atual na área de Sociologia acerca do uso e da

articulação de algumas categorias de análise, etnicidade, família associada à temática da migração internacional.

Além dos aspectos acima alinhados, outro ponto a ser considerado nessa pesquisa bibliográfica refere-se ao hiato entre a importância e a visibilidade social e política da chamada colônia árabe na história mais recente do país e a escassez de obras sobre a imigração originária do Oriente Médio para o Brasil. A partir dessa constatação, há que se continuar a envidar esforços e estimular estudos sobre as diversas modalidades de inserção, a diversidade de sujeitos, as relações de gênero, os impactos e a contribuição desses migrantes na sociedade e cultura brasileira. Sob esse aspecto, esta tese deseja ser mais uma modesta contribuição para apreender e compreender a complexidade por trás de algumas generalizações e *confusões* acerca desta temática no Brasil.

Essa tese é composta dos seguintes capítulos:

Capítulo 1 – Cenários da Migração Internacional

Neste capítulo, objetiva-se contextualizar a origem dos principais fluxos migratórios ao longo do processo de internacionalização das relações capitalistas de produção, ao final do século XIX e início do XX. Observando as principais rotas e direções destes fluxos; as mudanças ocorridas nos fluxos e padrões migratórios, no perfil e nas condições de vida e de trabalho do imigrante. Por último, situar o cenário atual da imigração internacional, no contexto da globalização, marcada por políticas de imigração restritivas, de crescimento do número de imigrantes denominados de não documentados ou ilegais e de tráfico de pessoas.

Capítulo 2 – Migração Libanesa Drusa

Nesse segundo capítulo, objetiva-se primeiramente, localizar geográfica e demograficamente os Drusos no Oriente Médio e no Líbano. Segundo analisar a origem histórica dos Drusos, a partir do Islamismo e o processo de sua construção identitária face aos outros grupos muçulmanos, na sociedade de origem. Em terceiro lugar, situar o estado da temática da migração libanesa drusa no contexto da produção acadêmica brasileira verificando a existência de lacunas específicas da migração drusa no Brasil.

Capítulo 3 – Referencial teórico

Este capítulo centra-se na conversão e construção sociológica da temática de inserção do imigrante libanês druso, aqui concebido inicialmente, nos termos de um processo sociocultural de ajustamento deste grupo étnico à sociedade brasileira. A apreensão e compreensão desse processo sociocultural de ajustamento de imigrantes libaneses drusos e seus ascendentes pautou-se pela construção de um modelo analítico a partir das seguintes categorias: fronteiras, identidade e etnicidade. Na literatura específica sobre drusos, obtida no Brasil e exterior (Estados Unidos e Líbano), eles são analisados predominantemente como um grupo étnico e/ou como comunidade. Zogueib Neto (2005, p. 16-17) centra-se no conceito de identidade étnica cujo núcleo é a crença em um passado comum e frequentemente mítico, que fundamenta e articula sua filiação e parentalidade. No caso dos drusos, o passado comum tem sua pedra angular na religião. Khuri (2004) analisa-os pelo prisma da etnicidade a partir de uma articulação complexa entre cultura e religião, mas também, utiliza-se do conceito de comunidade, no sentido de *little community* (Redfield, 1965) para compreender o funcionamento interno de sua organização social. Azzam (1995), autora de origem drusa, investiga o processo de construção das fronteiras, o seu caráter simbólico e a reivindicação da diferença *Druzeness* pelo grupo, baseada em dois aspectos: a adesão a uma religião de cunho esotérico e a prática do casamento endogâmico.

Capítulo 4 – Percurso metodológico da pesquisa em São Paulo

Neste capítulo, o objetivo é descrever a metodologia adotada nesta pesquisa realizada em duas fases. A primeira, coleta e sistematização dos dados quantitativos. Os dados foram construídos a partir de um recorte empírico, à formação da rede de entrevistados e a caracterização dos sujeitos da pesquisa segundo critério de nacionalidade, cidade, faixa etária, gênero e ano de migração. A segunda fase, de caráter mais qualitativo, abrange a observação participante de dois *locus* da sociabilidade dos imigrantes libaneses drusos na capital paulista, o Lar Druso Brasileiro (LDB) e seus frequentadores e o universo familiar, a pesquisa realizada nas casas de alguns imigrantes com a presença ou não de seus filhos. Essas duas fases possibilitaram uma aproximação gradativa da realidade social vivenciada por alguns migrantes libaneses drusos na capital paulista, a partir das quais, foram selecionados os sujeitos dessa pesquisa.

Capítulo 5 – Fronteiras, identidades e etnicidades

Neste capítulo, o foco é a análise e a interpretação dos relatos orais colhidos de imigrantes libaneses drusos e seus ascendentes na capital paulista. Tendo como referente o modelo de análise construído anteriormente procura-se à luz das categorias analíticas de fronteira, identidade, etnicidade a conexão interpretativa entre elas e os relatos orais. Nessa direção foram selecionados 6 (seis) relatos buscando contemplar a diversidade de experiências: um representante religioso; um imigrante casado “dentro e depois fora da religião drusa”; um casal de imigrantes libaneses drusos e dois filhos, um homem e uma mulher. Objetivou-se a partir desses seis relatos apreender e compreender sociologicamente o processo de ajustamento à estrutura social brasileira, observando como se processam as rupturas e as continuidades, as distensões e suas implicações na construção social da identificação drusa em contexto migratório específico, no caso, a cidade de São Paulo.

CAPÍTULO 1 – CENÁRIOS DE MIGRAÇÕES

As migrações costumam figurar como o lado visível de fenômenos invisíveis. Aparece muitas vezes como a superfície agitada de correntes subterrâneas. Verdadeiros termômetros que, ao mesmo tempo, revelam e escondem transformações ocultas. Os grandes deslocamentos humanos, via de regra, precedem ou seguem mudanças profundas, seja do ponto de vista econômico e político, seja em termos sociais e culturais. Os maremotos históricos provocam ondas bravias que deslocam em massa populações e povos inteiros. Numa palavra, a mobilidade humana é em geral um sintoma de grandes transições. Quando ela se intensifica, algo ocorreu ou está para ocorrer, ou melhor, algo está ocorrendo nos bastidores da história.
(Gonçalves, 2001, p. 173)

Neste capítulo, a migração internacional é analisada no contexto de transformações mais amplas associadas ao desenvolvimento e a expansão das relações capitalistas de produção em escala mundial. Essa relação se faz necessária à medida que a mobilidade espacial da população se tornou um dos elementos centrais da dinâmica de acumulação do capital.

Ao longo de sua história, os homens têm-se deslocado dentro e entre várias cidades, regiões, países e continentes. Tais deslocamentos são o resultado de múltiplas motivações geralmente combinadas: sociais, econômicas, políticas, culturais e as catástrofes naturais. Embora o deslocamento populacional tenha ocorrido em outras fases históricas da humanidade, o foco deste capítulo reside em apreender e examinar a origem e a dinâmica dos fluxos e padrões migratórios internacionais impulsionados pela lógica de acumulação do capital. Lógica de acumulação do capital que vai exigindo cada vez mais, a concentração das pessoas nas cidades, a integração da economia, a internacionalização dos mercados, dos produtos, bens e serviços, da força de trabalho, da ciência, técnica, tecnologia e cultura.

Nessa direção, observa-se que na primeira fase do capitalismo mercantilista e do colonialismo, uma das principais formas de deslocamentos humanos é a migração forçada, a retirada violenta de milhares de negros do continente africano, negociados entre os líderes tribais e os traficantes ingleses, instituindo o tráfico de negros como um dos mecanismos principais de acumulação primitiva do capital. Os lucros auferidos nesta atividade possibilitam à Inglaterra, detentora do monopólio desse comércio, desenvolver-se e realizar em parte, a Revolução Industrial. No Brasil, o último país a abolir o tráfico negreiro, chegou cerca de quatro milhões de escravos entre 1550 e 1850 dirigidos majoritariamente para a agricultura canavieira.

Com a Revolução Industrial (meados do século XVIII) inaugura-se uma nova fase do capitalismo, centrada na institucionalização gradativa da produção e do consumo em massa. A Inglaterra torna-se um dos países hegemônicos e o mais importante polo irradiador de produtos,

de tecnologia, a partir da qual foram sendo gestadas, em parte, as condições objetivas para a migração em massa de europeus para a América, final do século XIX e início do século XX. Neste período há um processo de transição de uma migração forçada africana para outro tipo de deslocamento humano, a migração de força de trabalho proveniente da Europa Ocidental.

Dentre algumas dessas condições objetivas para a migração em massa, podemos citar a chamada transição demográfica propiciadora de um excedente populacional, as migrações internas e o êxodo rural ocorridos na Inglaterra e em vários países europeus; a revolução técnica e tecnológica possibilitando a produção de determinados bens em massa e a necessidade de expansão do mercado consumidor rumo aos países periféricos; a revolução nos meios de transporte. O trem e o navio tornaram-se imagetivamente símbolos da migração desse período, à medida que foi um dos principais meios de transporte pelos quais se realizou novos meios de mobilidade populacional entre os países e continentes.

Sabe-se que grande parte dos imigrantes dirigidos para o continente americano era composta por camponeses procedentes de vários países europeus (Pereira; Pereira, 2012). Todavia, não se sabe o número exato dos imigrantes, fato apontado recorrentemente nos estudos de migração internacional e interna, o que existe são aproximações e estimativas. Segundo Eric Hobsbawn (2013),

[e]stima-se que, entre 1850-1914, aproximadamente 30 milhões de pessoas emigraram da Europa para a América principalmente para os EUA. Entre 1846-75 nove (9) milhões de pessoas deixaram a Europa. Calcula-se que, na década de 80 do século XIX, 700-800 mil europeus emigraram por ano, e na década seguinte de 1 a 1,4 milhão por ano.

A migração internacional contribuiu de forma decisiva na constituição de várias nações modernas, Estados Unidos, Argentina e Brasil. Durante o final do século XIX e início do século XX, auge das vagas migratórias, os fluxos de pessoas dirigiam-se do centro para a periferia, na fala de muitos migrantes e alguns autores, o fazer *a América*. A América tornou-se identificada com os Estados Unidos. Em vários livros de referência internacional e nacional (Hourani; Shehadi, 1992; Naff, 1985; Osman, 2011; Patarra, 2006; Pereira; Pereira, 2012), os Estados Unidos foi citado como o principal país receptor de imigrantes seguido do Canadá, a Argentina e o Brasil. Em El Kadi (1997), muitos imigrantes libaneses drusos entrevistados disseram que aportaram aqui, porque foram ludibriados por agentes de viagens e recrutadores atuantes nas

aldeias e/ou foram barrados pelo Serviço de Imigração norte americano por serem portadores de tracoma³.

No quadro geral do movimento imigratório, de 1872 a 1972, no Brasil entraram cerca de 5.350.889 imigrantes. Dentre os quais em ordem decrescente eram 31,06% de origem portuguesa, 30,32% italianos, 13,38% espanhóis, 4,63% japoneses, 4,18% alemães, e ainda 16,42% de outras origens não especificadas (Levy, 1974).

Antes de 1870, havia a presença de estrangeiros formada por imigrantes portugueses, os colonizadores, de imigrantes suíços, alemães e austríacos associados a uma política irregular de colonização governamental e particular, do sul e de algumas províncias do sudeste do país e ainda imigrantes rotulados genericamente de outras nacionalidades. A partir de 1870, em número crescente, os italianos prevaleceram, dirigindo-se primeiramente para o Sul, para a formação de colônias, e depois para São Paulo, devido em parte às políticas de migração subsidiadas e direcionadas para solucionar a falta de mão de obra nas fazendas de café no Oeste Paulista (El Kadi, 1997).

No Brasil, as estatísticas gerais sobre à imigração internacional apontam uma maior concentração de imigrantes de várias etnias, na região sul e sudeste, principalmente em São Paulo. A capital paulista foi se configurando e abrigoando em seus diversos bairros, *nações imaginadas*. Esse estado abriga também o maior número de imigrantes de origem árabe (Castro, 2007; Gattaz, 2005; Osman, 2011; Truzzi, 1997).

Clark Knowlton (1992), um dos pioneiros nos estudos de imigração árabe no Brasil, informa que os primeiros imigrantes dessa origem foram registrados em 1871. Entre 1871 e 1942 chegaram aproximadamente 106.184 imigrantes originários de vários países do Oriente Médio. Esses imigrantes eram, em sua maioria de nacionalidade libanesa e síria. Todavia foram registrados genérica e erroneamente pelas autoridades brasileiras como *turcos* até 1892, posteriormente como sírios, e a partir de 1926 como libaneses.

Aqui, eles desembarcaram principalmente nos portos de Belém, Santos e Rio de Janeiro. Segundo Claude Hajjar (1985) a imigração de origem árabe constituiu-se na trilha dos três ciclos econômicos no Brasil: da borracha, ao norte; dos minérios, no planalto central e o do café, ao sul e sudeste. A dispersão territorial foi-se constituindo como uma das principais características dessa vaga migratória. Isto em parte deve-se ao tipo da atividade econômica

³ Tracoma: afecção inflamatória ocular contagiosa causada pela bactéria gram-negativa, a *Chlamydia trachomatis*, dos sorotipos A, B, Ba e C. Por ser uma doença contagiosa e o portador apresentar sinais exteriores na região dos olhos, o imigrante que apresentava esta afecção era barrado nos Estados Unidos, o que muitas vezes causou uma mudança de destino para alguns imigrantes. Disponível em: http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/gve_7ed_web_atual_tracoma.pdf. Acesso em: 12 mar. 2013.

comercial abraçada por esses imigrantes. Atividade comercial exercida inicialmente na forma de mascateação pelos imigrantes mais velhos e posteriormente com o estabelecimento de lojas atacadistas e varejistas. Alguns se tornaram industriais, na área têxtil, em São Paulo.

No Brasil, após 1870, a demanda pelo braço migrante ligava-se predominantemente à lavoura cafeeira e, posteriormente, ao processo de industrialização. A migração internacional em massa insere-se no âmbito da crise do Brasil agrário e o imigrante era concebido como um dos principais agentes de modernização.

As elites pensavam o imigrante como duplo instrumento de realização do seu sonho e projeto político de Brasil Moderno. Primeiro, tendo-o como símbolo e encarnação do trabalhador livre em oposição ao escravo cujo passado, elas estavam ávidas de apagar (Martins, 1973). Segundo, como promotor genético de uma nova população brasileira fundamentado no ideal de branqueamento. Para transformar esse sonho em realidade, o imigrante desejável era branco, católico e europeu. O Brasil era, então, nesse contexto, considerado um país de vocação imigrante.

Os grandes proprietários de terra, então parte fundamental das elites políticas e com forte influência no governo imperial e das províncias, pressionavam para subsidiar uma parte significativa dessa migração em massa, em especial, daqueles imigrantes desejáveis e dirigidos para as suas fazendas.

Muitos imigrantes foram atraídos por várias propagandas realizadas no exterior, cujo chamariz era a possibilidade de tornarem-se donos de terras no Brasil. Todavia, muitos deles, principalmente aqueles desejosos de terem sua própria terra e nela trabalhar, foram impedidos juridicamente pela Lei de terras de 1850.

Outro obstáculo à realização desse sonho imigrante e ao ideário de um Brasil Moderno era a mentalidade e os hábitos escravocratas de muitos proprietários de terras. Dentre eles, vários impuseram ou tentaram impor relações de cunho escravista ou semiescravista a grupos de imigrantes, principalmente àqueles levados diretamente às fazendas.

Em razão desse quadro social emergiram tensões, conflitos entre imigrantes e proprietários de terra, em algumas regiões. Uma delas ocorreu na fazenda Ibicaba, Limeira, São Paulo, 1857. O aumento de denúncias de violência e de escravidão de migrantes italianos nas fazendas de café levou a proibição e a suspensão do fluxo migratório dessa nacionalidade por parte do governo italiano em 1902.

Aproveitando esse incentivo à imigração em massa, em particular de agricultores, muitos imigrantes de outras nacionalidades, se identificaram como tais, com o fito exclusivo de entrar no Brasil. Em El Kadi (1997), segundo depoimentos de imigrantes libaneses drusos

septuagenários, alguns para serem aceitos aqui, declararam-se agricultor e assim foram registrados no seu passaporte.

Apesar de alguns imigrantes de origem árabe terem se identificado aqui, como agricultores, eles estabeleceram-se predominantemente nas cidades e exerceram atividades comercial (a varejo e atacado) e industrial. Vale ressaltar que eles migraram para vários países, inclusive o Brasil, com recursos próprios e/ou amealhados entre os familiares e os parentes.

Muitos imigrantes de origem árabe quando chegavam eram acolhidos por parentes ou conterrâneos, aos quais vieram se juntar por meio do expediente da chamada. A chamada era um pedido oficial, reconhecido em cartório, no qual um imigrante solicitava a vinda de um parente ou conterrâneo.

Essas redes sociais foram se constituindo nos laços de solidariedade e de competição entre eles e a partir das quais foram sendo criadas algumas das primeiras associações e clubes objetivando garantir a sua coesão social, identidade e representação política. No Brasil, a criação e a formação de várias entidades, associações, clubes, ligas, no caso da imigração libanesa e síria, obedeceu em muitos casos, critérios de sociabilidade provenientes da sociedade de origem baseados na região e na religião.

A migração em massa para a América e para o Brasil, em fins do século XIX e início do século XX, em grande parte oriunda da Europa Ocidental e alguns países asiáticos, só foi possível, pelo menos em parte, graças à revolução nos meios de transporte, como o navio. O navio foi o meio utilizado pelos imigrantes, na sua maioria, todavia, viajantes na terceira classe. Viajar na terceira classe era o critério utilizado pelas autoridades brasileiras para categorizar o indivíduo como imigrante, no período anterior a 1934. Eles ficavam vários dias nessa travessia. Os imigrantes de origem árabe, aqui chegados até meados da década de 1950, na sua maioria, vieram, também, de navio.

Alguns depoimentos de imigrantes libaneses drusos falavam que o percurso apresentava duração em torno de 30 a 45 dias, pois, a rota incluía paradas em alguns países europeus, Itália e Espanha e na costa norte da África até aportarem no Brasil.

No período entre as duas guerras mundiais somado à conjuntura da crise de 1929 e outras circunstâncias vinculadas a situações internas de um grande número de países houve um declínio nos fluxos migratórios internacionais, em especial, daqueles oriundos da Europa.

No Brasil, no final de 1930, com o declínio da cafeicultura e o incremento da industrialização, principalmente em São Paulo; a edição de várias leis e medidas, a lei de quotas por nacionalidades instituída pela constituição de 1934 restringiram a entrada maciça de

estrangeiros, provocando um refluxo na imigração. Todavia, mesmo com as restrições impostas, ocorreram entradas de imigrantes, ainda que em menor escala.

É de se notar que grande parte dos imigrantes de origem libanesa e síria, aqui chegada até a década de 1930, era de filiação católica. A partir de 1940 começa a crescer o número de imigrantes de credo muçulmano (Hajjar, 1985).

A maioria de imigrantes de origem libanesa e síria estabeleceram-se na zona urbana, em especial, nas regiões e cidades próximas à malha ferroviária (caso de Goiás) onde não sofriam concorrência de outros grupos de imigrantes e de mascates. Na estrutura social de muitas cidades brasileiras, algumas delas, capitais de estado, uma parte dos imigrantes de origem árabe inseria-se nas posições intermediárias ligadas ao comércio, indústria e, posteriormente, a algumas profissões liberais, medicina, engenharia e advocacia.

É lugar comum na literatura e nos relatos de migrantes de origem árabe a evocação de um mito do sucesso. Tal ideia foi estimulada por alguns segmentos enriquecidos. Essa representação social baseada no sucesso, leia-se, no enriquecimento de muitos imigrantes e de famílias dessa origem nacional, é parte de uma estratégia de identidade sustentada na diferenciação deste grupo, colocando-se numa posição de superioridade em relação aos outros imigrantes, italianos, judeus etc. A verdade, diverge das afirmações menos comprováveis. Em todas houve sucesso e fracassos.

Nos idos de 1950, pós- Segunda Guerra Mundial iniciou-se um período de grandes transformações sociais, novos movimentos migratórios internacionais foram retomados, mas os imigrantes são outros. Outros são, também, os tempos e o globo terrestre agora pensado e tornado bipolar. Bipolaridade traçada entre os Estados Unidos, representando o chamado Ocidente e a União Soviética liderando os denominados países da cortina de ferro. Entre ambas as potências, os objetos de disputas: os países em desenvolvimento. Estes realocados numa nova divisão internacional do trabalho e tornando-se os novos lócus de disseminação e de implantação das empresas multinacionais majoritariamente norte-americanas. Há um deslocamento do eixo do poder econômico e político da Europa para os Estados Unidos, que se tornou o país hegemônico nesta nova ordem mundial.

Após os refluxos da migração internacional nos períodos entre guerras mundiais (1914-1945), ocasionado também por crises econômicas e políticas recessivas, a migração internacional é retomada em algumas partes do mundo a partir dos anos 1950. Há uma migração formada por quadros especializados, a chamada fuga de cérebros, de vários países europeus para os Estados Unidos. Outros fluxos migratórios constituídos pelos deslocados de guerra, *displaced person*, com forte intervenção de agências internacionais, como a Organização

Internacional para Refugiados (OIR). No Brasil, há algumas vagas migratórias estimuladas por iniciativas individuais e de familiares por meio do expediente da chamada. Outras dirigidas por organismos internacionais, a exemplo da Comissão Intergovernamental para Migrações Europeias (Cime), captação e alocação de trabalhadores industriais. Nesse contexto, outros grupos constituídos de japoneses e de árabes de origem muçulmana chegam aqui (Bassanezi, 1995).

Os imigrantes estudados em (El Kadi, 1997) desembarcaram no porto de Santos, na primeira metade da década de 1950. Eles são procedentes na sua maioria do Líbano, da região de Rachaya Al Wady. Essa região é considerada o berço do Drusismo naquele país. Grande parte dos imigrantes tinha origem rural, ainda que nem todos fossem agricultores. Eles se dispersaram em duas direções principalmente: uma parte para Minas Gerais (Teófilo Otoni, Conquista, Tupaciguara) e outra veio direto para Goiânia (Goiás). A escolha desses dois destinos baseou-se principalmente na presença de conterrâneos e parentes nessas localidades. De início abraçaram a atividade comercial pela via da mascateação, posteriormente, muitos estabeleceram comércio fixo. Na sua maioria vinham com o sonho de amealhar fortuna rapidamente e retornar para o seu torrão natal.

A partir da década de 1960, com mudanças na nova ordem mundial, acontecem novos fluxos migratórios internacionais, marcados por mudança nas rotas e o aparecimento de outras coletividades e grupos de migrantes. Alguns autores passam a se referir a estes como *novos migrantes*. Segundo Siqueira (2010, p. 1-2),

Uma das diferenças significativas desses novos fluxos de população, a partir dos anos de 1960, é a inversão de sua direção. Anteriormente os fluxos migratórios eram de europeus, em sua maioria de camponeses que migravam da Europa rumo à América. A partir dos anos de 1960 a direção se inverte e passa a ser dos países da América Latina para os EUA e das ex-colônias para a Europa. Com isso, muda sua composição étnica, de classe e gênero.

No contexto dos anos 1950-1970, na Europa, embalada por um quadro complexo – morte e invalidez de milhões de pessoas envolvidas na guerra, envelhecimento de sua população ativa, a existência de políticas de direitos sociais- a migração internacional voltou a crescer. Todavia, essa demanda por imigrantes foi pensada como migração de trabalho de caráter temporário por alguns governos locais. Grande parte dos imigrantes era composta por homens. Aos imigrantes cabia exercer atividades qualificadas socialmente como trabalho *de imigrante*.

Na Alemanha, no pós-guerra, impôs-se a necessidade de mão de obra estrangeira, em especial para as áreas da siderurgia, mineração, indústria automobilística e construção civil. A

captação de trabalhadores para a reconstrução da Alemanha foi viabilizada por meio do Programa *Gastarbeiter* em 1960. O governo alemão estabeleceu vários acordos com vários países: Itália (1955), Grécia (1960), Turquia (1961), Portugal (1964) e Iugoslávia (1968) (Fernandes *et al.*, 2011).

Na França, a demanda por braços migrantes fora motivada, em parte, pelo envelhecimento da população. Para este país fluíram migrantes originários de suas ex-colônias, Argélia, Marrocos e Senegal. É importante ressaltar que houve também uma mobilidade espacial interna europeia, de portugueses para a França, em especial para área de construção civil e agricultura.

Esses fluxos migratórios, apesar de serem pensados como temporários, tornaram-se cada vez mais permanentes. À medida que muitos imigrantes passaram a se fixar nas sociedades de destino, buscaram familiares, parentes e conterrâneos, objetivando recompor suas famílias, atraídos em parte pelo acesso aos direitos sociais e assistência médica, às vezes inexistente ou insuficiente nos seus países de origem.

Nesse quadro histórico, ao final da década de 1970 e início dos anos 1980, etapa considerada de fixação e adaptação dos imigrantes, no contexto europeu, em particular, começam a surgir algumas ações. Ações contra a permanência dos imigrantes, ou, no sentido inverso, de incremento a programas e políticas oficiais objetivando a integração do imigrante à sociedade nacional, em especial, daqueles falantes de outro idioma e oriundos de outra cultura, turcos, argelinos, marroquinos.

Do outro lado do oceano Atlântico, observava-se dinâmicas migratórias entre vários países do continente americano. Nos Estados Unidos há o crescimento da imigração formada inicialmente por mexicanos, hondurenhos, porto-riquenhos, cubanos. No contexto das relações de competição e de conflito, entre os chamados nacionais e os *outros*, considerados estrangeiros, vão sendo construídos as fronteiras simbólicas, os discursos, como parte do processo de identificação e de discriminação dos grupos migrantes. Nos EUA, a partir do grupo referente WASP (*White Anglo Saxon Protestant*) eles foram nomeados de *étnicos* (Cuhe, 1999).

Nos Estados Unidos, meados da década de 1980, vão aparecendo outros grupos migrantes, entre os quais se incluem os brasileiros. Esses, segundo estimativas do Itamaraty, chegaram a um montante de um milhão e meio distribuídos entre Estados Unidos, Europa e Japão. Para este último país dirigiram-se ondas migratórias formadas predominantemente de filhos e netos de imigrantes nipônicos, reconhecidos como *dekasseguis*.

O aumento e a visibilidade desses fluxos migratórios de brasileiros rumo aos Estados Unidos, Europa e Japão associado a denúncias de mortes de brasileiros no exterior, tráfico de mulheres brasileiras levantam e acirram debates, questionamentos acerca da vocação de país receptor de imigrante.

Por outro lado, no Brasil, final da década de 1980 e início de 1990, o noticiário começa também a dar visibilidade à chegada de novos imigrantes em território brasileiro formado por chineses, coreanos que vão ocupando regiões outrora habitadas por outros, vide o caso de dois bairros paulistanos: do Bom Retiro, de judeus, hoje coreanos; da Rua 25 de março, símbolo da imigração árabe e hoje ocupada também por coreanos e chineses.

Uma grande parte destes imigrantes de origem coreana e chinesa está associada às redes de distribuição mundial das mercadorias produzidas, em seus países de origem. Outro grupo de imigrantes é formado por bolivianos. Eles trabalham principalmente na área de facção na capital e cidades do interior paulista. Muitos são mantidos em condições de trabalho escravo sob a coordenação de imigrantes coreanos (Baeninger, 2012).

Na virada do século XX para o XXI, o debate internacional sobre a imigração, outrora predominantemente econômico começa a ganhar nuances mais políticas em torno dos direitos humanos e da necessidade de serem pensados novos conceitos de cidadania para além de sua vinculação de base nacional.

A partir de 2000, no Brasil e em vários países do mundo, Estados Unidos, México, Espanha, Portugal, China, Filipinas, a migração internacional vai se configurando como um dos principais problemas social e político da nova ordem global. Problema social associado às péssimas condições de vida e de trabalho dos imigrantes, a institucionalização do trabalho escravo migrante, ao crescimento do tráfico de pessoas e/ou associadas, envolvidas no tráfico de drogas, à rede de prostituição. Problema político devido às tensões e muitas vezes confrontos envolvendo imigrantes, vide o caso das ondas de greves dos *sans papier* (sem documentos) a partir de maio de 2008 na França.

Após setembro de 2001, com a eleição de governos declaradamente xenófobos, visceralmente contrários à migração na Europa e nos Estados Unidos, há um crescimento de políticas e legislações restritivas à migração internacional. Além disso, há um elemento novo ligado à estigmatização de uma parcela dos imigrantes de origem árabe, concebidos genérica e confusamente como muçulmanos. Identificados, quase que automaticamente, como terroristas, principalmente em razão dos acontecimentos que culminaram com a destruição das denominadas “torres gêmeas” em 11 de setembro de 2001. Este foi o caso da lei de proibição do uso do véu no espaço público na França, a partir do governo de Jacques Chirac, em 2004.

A primeira década de 2000 apresenta um quadro cada vez mais complexo e diverso quanto aos fluxos migratórios, principalmente no que diz respeito às identidades dos imigrantes e aos direitos humanos. Nestes dez últimos anos (2000-2010) o Brasil assiste flutuações quanto a sua identificação associada à migração e a vocação imigrante de nosso país. Se, por um lado, a emigração brasileira na década de 1980 relativizou essa representação, ela é recolocada face às novas vagas migratórias de europeus para o Brasil, ao final de 2012.

Em 2010, em vários cantos do mundo, os fluxos populacionais, dentre eles, a migração internacional continua a crescer velozmente e a assumir novos contornos e padrões no contexto da globalização. Segundo dados publicados no sítio oficial da Organização Internacional dos Migrantes (OIM, 2010).

Atualmente, uma em cada seis pessoas no mundo é migrante, considerando-se tanto as migrações internas quanto internacionais. De fato, somos um mundo de 214 milhões de migrantes internacionais e, no mínimo, outros 740 milhões de migrantes internos⁴.

Diante deste quadro, a Organização Internacional para as Migrações (OIM), órgão intergovernamental constituído por 132 nações e dezessete países observadores, destaca a imigração como uma das questões globais determinantes do início do século XXI. Estamos nos tornando uma aldeia global nômade, de povos em movimento, onde milhares de pessoas são desenraizadas para serem convertidas no impessoal e transnacional mercado de trabalho.

Além desses números alarmantes, os vários livros consultados sobre migração internacional e interna (Castles; Miller, 2009; Patarra, 1995, 2006; Pereira; Pereira, 2012) falam de mudanças significativas no sistema capitalista mundial. Como pontuado no início deste capítulo, os deslocamentos populacionais são verdadeiros termômetros que, ao mesmo tempo, revelam e escondem transformações ocultas.

O contexto da chamada nova ordem mundial denominada hegemonicamente de globalização caracteriza-se por mudanças profundas e rápidas nos diferentes níveis da realidade social. Dentre essas mudanças profundas, destaca-se a reestruturação produtiva, a precarização do mundo do trabalho, acumulação flexível do capital, revolução técnica, tecnológica e informática, formação de novas fronteiras físicas e simbólicas entre países, blocos regionais, constituição de novas solidariedades, sociabilidades e de identidades assentadas em novos

⁴ Disponível em: <http://www.migrante.org.br/IMDH/ControlConteudo.aspx?area=8d00b920-e735-4147-87a6-c1caa8feb528>. Acesso em: 3 abr. 2012.

recortes de gênero, etnia, religião (Brito, 1995; Fernandes *et al.*, 2011; Ianni, 1995; Martine, 2005; Patarra, 1995, 2006; Peticara, 2009).

Nesta conjuntura global, a partir do final dos anos 1980, principalmente, os movimentos migratórios internacionais têm se tornado uma manchete recorrente nos meios de comunicação de massa, jornal televisivo, impresso e virtual. A migração é apresentada recorrentemente um problema social e o imigrante, o *vilão* da crise mundial, associado geralmente às condições de marginalidade social e política e ao tráfico de pessoas (vide o caso de mulheres para a prostituição).

A condição de indocumentados de boa parte dos imigrantes associada a várias relações de trabalho consideradas precarizadas, de escravidão ou subumanas é tida como uma das principais características dos fluxos migratórios internacionais atuais (Patarra, 2006). Segundo o Fundo das Nações Unidas para a População (FNUAP, 1993), entre 1980-1992, entraram irregularmente na Europa Ocidental quinze milhões de imigrantes e nos EUA, durante a década de 1980, 7.338.000 imigrantes não documentados. Essa condição de *sans papier* torna-se um obstáculo para o conhecimento dessa realidade, de elaboração de políticas públicas de imigração adequadas e de reconhecimento de direitos humanos e de cidadania dos imigrantes.

Outro aspecto relevante relacionado aos novos migrantes é a diversidade étnica e cultural das vagas migratórias formada por brasileiros, bolivianos, filipinos, cingaleses, coreanos, chineses, turcos, romenos e outros procedentes de vários países, outrora socialistas do Leste Europeu.

Para além da diversidade de origem nacional, étnica e cultural dos imigrantes, é importante salientar que há, também, algo em comum entre eles. A grande parte deles é originária dos países do terceiro mundo em direção aos países ditos desenvolvidos, de condições econômicas mais estáveis. Predominam nesse modelo, ilhas de prosperidade cercada de sujeitos migrantes por todos os lados, ansiosos, não só por trabalhar, principalmente, movidos pelo desejo de ascender aos padrões de consumo dos chamados países desenvolvidos.

Os fluxos migratórios, do final do século XIX e início do século XX, da Europa e alguns países asiáticos foram nominados de fazer América. Hodiernamente, observa-se o preconceito de algumas interpretações sobre a migração internacional, por meio do uso de determinadas expressões, agora, que a direção é inversa, a imigração é tratada como um problema, os imigrantes são muitas vezes nominados e estigmatizados como ilegais, indocumentados. Não se trata apenas de nomes. Vale à pena lembrar uma citação de Gustavo Esteva (2000, p. 66), referindo-se criticamente ao uso da palavra subdesenvolvido: “a palavra define uma percepção. Essa percepção, por sua vez torna-se um objeto, um fato”. Tal representação social quando

internalizada por governantes, migrantes e outros setores da sociedade civil e política atribuí mais uma vez aos países subdesenvolvidos, a responsabilidade de seu atraso.

Outro aspecto que tem merecido atenção dos estudiosos e de vários outros organismos como instituições internacionais e nacionais é o aumento expressivo de mulheres na composição destes novos fluxos migratórios, denominado de feminização ou feminilização. Segundo dados do FNUAP citados por Elizabete Dória Bilac (1995, p. 67) a partir de década de 1970, elas constituem “quase metade da população migrante internacional [...] e predominaram dos anos 60 até pelos menos 80, no conjunto dos migrantes que entraram legalmente nos Estados Unidos”. A partir de meados da década de 1980, as mulheres aparecem ora protagonistas de redes sociais ligadas ao tráfico de mulheres, ora profissionais do sexo.

Os vários aspectos considerados marcantes dos novos fluxos migratórios e do perfil do novo migrante (tráfico de pessoas, de não documentação, feminilização) colocam a migração não apenas como um ponto fundamental da agenda global e da força motriz da economia capitalista mundial, mas também impõe novas abordagens e percepções acerca dos direitos humanos, da cidadania e do seu exercício real.

O Brasil é um caso exemplar para se observar a complexidade e diversidade das correntes migratórias internacionais e atuais. Tomando-se um curto período histórico de trinta anos (de 1980 a 2010), o tema dos deslocamentos humanos internacionais e da imagem do país volta à cena, na mídia nacional e nos meios acadêmicos, trazendo uma novidade e até uma ruptura numa determinada visão do país de vocação imigrante, construída ao final do século XIX e início do século XX.

Em meados da década de 1980 até final da década de 1990, o Brasil foi considerado um país exportador de migrantes, mais de 1,5 milhões de brasileiros deixou o país em direção ao denominado primeiro mundo, principalmente para os Estados Unidos, Europa e Japão (Almeida, 2008; El Kadi, 2003; Kawamura, 1999; Patarra, 2006; Pereira; Pereira, 2012).

A partir do início da década de 2000 assiste-se a uma imigração de retorno, em especial de brasileiros dos Estados Unidos. Em 2012, volta à baila, a representação social do Brasil como país de imigração, pois vários pesquisadores assinalam um aumento de entrada de imigrantes, principalmente oriundos da Europa, portugueses e espanhóis e de fluxos migratórios da América Central, caso específico de haitianos (Patarra, 2012).

No campo acadêmico, essa complexa realidade migratória tem desafiado os antigos esquemas de explicação e interpretação de perspectiva macro analítica, em suas diversas vertentes neoclássica, estruturalista ou institucionalista que não consideram o papel das subjetividades e das redes sociais (Soares, 2004).

Embora as Nações Unidas definam “migrante como a pessoa que residiu em país estrangeiro por mais de um ano, independentemente dos motivos – quer voluntária ou involuntariamente – ou os meios utilizados – lícitos ou não”, é preciso considerar que essa complexa realidade migratória propicia uma diversidade de experiências migratórias e de percepções acerca dessa realidade por parte dos diferentes sujeitos envolvidos.

Ao longo deste primeiro capítulo focou-se na migração internacional relacionada ao conjunto de mudanças de várias ordens sociais, demográficas, políticas criadas nas diferentes fases do desenvolvimento capitalista. Portanto, acentuou-se uma perspectiva macro analítica do fenômeno migratório internacional, considerando-o como estratégias de mobilidades submetidas aos constrangimentos estruturais. Entretanto, esta tese objetiva realçar, também, a importância de se apreender e compreender a dimensão micro analítica, ou seja, os sujeitos migrantes, não como suportes das estruturas, mas sim como mantenedores e reconstrutores dessa objetivação da realidade social, como sujeitos instituídos e instituintes da ordem social, no caso da migração. Intenciona-se analisar suas motivações e os sentidos dados à sua experiência de migração internacional.

Nessa direção, esta tese de doutoramento em Sociologia objetiva compreender o processo de construção identitária dos libaneses drusos no contexto migratório. Quais os processos e mecanismos recriados por eles, originários de uma tradição tida como milenar e pura, em face de uma sociedade e cultura identificada como miscigenada e sem tradição?

CAPÍTULO 2 – A IMIGRAÇÃO LIBANESA DRUSA NO BRASIL

Nesse segundo capítulo, objetiva-se primeiramente, localizar geográfica e demograficamente os Drusos no Oriente Médio e no Líbano. Segundo analisar a origem histórica dos Drusos, a partir do Islamismo e o processo de sua construção identitária face aos outros grupos muçulmanos, na sociedade de origem. Em terceiro lugar, situar o estado da temática da migração libanesa no contexto da produção acadêmica brasileira verificando a existência de lacunas específicas da migração drusa no Brasil.

2.1 Drusos no Oriente Médio

Os Drusos encontram-se, assim distribuídos no Oriente Médio: no Líbano, residem numa região da capital Beirute, o *caracol druso*; na parte central do Monte Líbano; Chouf e nas cercanias de Baabda, Aley; na parte sudeste da planície do Bekaa, Rachaya El Wady (antigamente conhecida como Wadi-at-Taym, berço do drusismo nesse país) e Rasbaya, mais ao sul do país; na Síria, os drusos concentram-se na região de Jbal Arab, Montanha Árabe (outrora Jbal Druz, Montanha Drusa), nas Colinas de Golã, (anexada atualmente pela força das armas ao estado de Israel) e Jbal Summaq (Montanha Summaq) próximo a cidade de Alepo e na capital Damasco; na Jordânia, estão na região de Azraq al duruz e na capital Omã. Na Palestina habitam tradicionalmente a região da Galiléia e do Monte Carmelo. (vide mapa).

Uma das dificuldades apresentadas na pesquisa de campo refere-se à inexatidão e a escassez de dados demográficos mais recentes sobre os drusos. Kais M. Firro (1992, p. 3) reitera essa observação,

Apart from Israel, population figures regarding the Druzes are inexact. In Lebanon, the last official census was conducted as far back in 1932; in Syria, the last estimate of population distribution by religious community was made in 1956; and in Jordan official censuses do not refer to the Druzes as a separate community. Consequently, the exact size of the Druze community remains in the realm of speculation, estimates based on analyses of past censuses and on personal information collected by people who visited the Druze areas.

A dificuldade de obtenção de dados demográficos mais precisos e atuais em relação aos grupos confessionais é de ordem política. No Líbano, a distribuição de poder e de emprego na burocracia estatal é baseada, ainda hoje, no critério quantitativo referente a cada grupo confessional. O último censo populacional data de 1932 e na Síria, de 1956. Em Israel, o

conhecimento mais aproximado da realidade drusa deriva, em parte, da necessidade geopolítica e do papel importante deles no contexto do conflito árabe-israelense, desde a criação desse estado (1948).

Apesar disso, Firro (1992) apresenta algumas estimativas: de 200.000 a 390.000, no Líbano, entre 400.000 a 500.000; na Síria, de 5.000 a 20.000, na Jordânia e 75.000 em Israel. Seu número total não chega a um milhão em todo o Oriente Médio e somam menos de 100 mil fora dos países de origem.

Outra respeitável fonte, mais recente, Khuri (2004), além de reafirmar as limitações para se obter censos atualizados sobre a população drusa, reitera algumas aproximações estatísticas. Os drusos perfazem quase um milhão de pessoas em todo mundo e a maioria deles reside no Oriente Médio. Líbano, 300 mil, representando, aproximadamente, 6,3% da população, Síria, 680 mil, figurando com 3,10 %; Jordânia, na região de Azraq al Duruz, com apenas 2.000, com

A partir desse critério quantitativo, principalmente, os drusos são identificados muitas vezes como uma minoria política, por outros grupos. Todavia, vale lembrar uma autopercepção recorrente expressa por Kamal Jumblatt: “nós fomos sempre uma minoria sem ter o sentimento de uma minoria” (Zugueib Neto, 2005, p. 38).

Essa autoidentificação positiva mostra a luta política como elemento chave na construção da identidade social e estratégia de mobilização, em detrimento de uma identidade externa negativa. Essa autoidentificação pode ser pensada, também, como uma chave de interpretação importante, para compreender o seu comportamento social e político nos países de origem e na migração.

2.2 Drusos na sociedade de origem: Líbano

2.2.1 O Líbano

Na década de 1960 até meados da década de 1970, o Líbano era reconhecido e aclamado, pela mídia ocidental como a Suíça do Oriente. Os vários setores libaneses, interessados em distinguir o Líbano de outros países árabes - leia-se aqui muçulmanos - endossavam a denominação e dela se orgulhavam.

No Líbano é a porta de entrada do Oriente Médio, onde estão localizadas 70% das reservas petrolíferas do mundo além de ser o ponto de encontro de três continentes: Ásia, Europa e África, o que lhe confere, sob a perspectiva geopolítica, uma localização estratégica e cobiçada no cenário do jogo sociopolítico e econômico mundial imperialista. Ao Sul, está o

estado de Israel, ao norte e a leste, a Síria, e a Oeste, o Mar Mediterrâneo. Seu território perfaz 10.452 km² marcados por duas cadeias montanhosas paralelas: o Líbano e o Ante Líbano, que, à maneira de uma coluna vertebral o sustentam e o percorrem de norte a sul. Dentre elas situa-se a planície do Bekaa, a principal região produtora de cereais e frutas, considerada, na Antiguidade, o armazém de Roma.

A população libanesa é constituída de, aproximadamente, quatro milhões de pessoas distribuídas em dezessete etnias de origem árabe e de outras como armênios e judeus. Do ponto de vista religioso, apesar de não haver censo desde 1932, estima-se que a maioria seja composta atualmente de 60 % de muçulmanos (sunitas, xiitas, drusos, alaoítas) e de 40% de cristãos (maronitas, grego-ortodoxos e melquitas) (Hourani *apud* Osman, 2006, p. 34).

No Líbano, em 1995, na primeira pesquisa de campo, El Kadi (1997), uma das representações iniciais observadas sobre os Drusos apareceu no primeiro contato com alguns cristãos, de origem maronita⁵. Eles diziam que os drusos, graças a sua coesão interna, eram o único grupo que tinha saído vitorioso da Guerra Civil Libanesa. Essa fala sobre a força e a importância da solidariedade interna drusa foi ouvida recorrentemente, também, entre eles. Num dos sentidos percebidos, a coesão interna tornou-se um sinal diacrítico druso, considerada um atributo, um distintivo de sua superioridade, apesar de sua condição de minoria em relação a outros grupos considerados majoritários política e militarmente. Kamal Jumblatt (1917-1977), líder político e espiritual druso, assassinado no início da Guerra Civil Libanesa, assim definia os drusos, uma minoria sem o sentimento de minoria.

Em pesquisa bibliográfica levantada posteriormente, ratificou-se a existência dessa representação, em torno da qual se lançaram muitos estudiosos, objetivando compreender em que elementos se alicerçavam a decantada solidariedade interna, qual era a sua natureza e seus principais mecanismos de manutenção.

Vários autores (Abu-Izzedin, 1993; Azzam, 1996; Khuri, 2005; Zogueib Neto, 2006) afirmam que os Drusos tecem seus vínculos e pertencimento identitário baseados num tipo de solidariedade étnica, resultante de uma intrincada rede composta pela religião, a cultura e o parentesco. Cada uma dessas dimensões será apresentada separadamente para efeito de explicação e posteriormente articuladas entre si para apreender e compreender a organização social e política e a identidade específica drusa, na sociedade de origem.

⁵ Na Guerra Civil Libanesa (1975-1991) que envolveu vários países, Síria, Israel, Palestina articulados aos diversos grupos confessionais libaneses, há um capítulo referente ao conflito armado entre drusos e cristãos maronitas, intitulado, *Harb Al Jbal*, Guerra da Montanha (1982-1983/ 1984-1989). Este ocorreu na região do Chouf, onde coabitavam os dois grupos. Ver Zogueib Neto (2005).

2.3 A origem do nome

A origem do termo druso não é consensual. Deve ser aqui entendida como parte do processo de identificação. Uma forma de representação social construída e negociada entre a hetero identidade, elaborada externamente ao grupo, e a autoidentidade, elaborada por eles próprios. Portanto, não se trata apenas de um termo, mas de uma identidade forjada na luta pela classificação entre grupos em competição, situados no campo político-religioso na terra de origem.

Segundo Khuri (2004) a regra geral das designações religiosas no Oriente Médio é dada a partir do seu dogma particular, de algum aspecto da religião, do nome do seu fundador ou de algum evento histórico ocorrido. Essa regra geral traz, também, uma particularidade do mundo árabe: “*In Arab history the names of sects were often coined by their Sunni adversaries, who saw in their rise nothing other than schisms and divisions within the Islamic ‘umma’ (community)*” (Khuri, 2004, p. 17)⁶.

Nessa citação é destacado o poder simbólico dos Sunitas de nomear os seus adversários, a partir de um lugar de fala autorizada no campo do Islamismo. Tem-se aqui, um exemplo um processo de identificação de uma hetero identidade.

Em outras fontes consultadas (Khuri, 2004; Swayd, 2006), o termo druso é atribuído a um dos principais emissários do Chamado, Nachtakin Al Darazi. Al Darazi e Hamze Ibn Ali, eram os dois principais emissários de um dos movimentos de reformista islâmico, originário do drusismo. Eles foram incumbidos por Al Hakem Biamir Allah de disseminar a doutrina unitarista (*Tawhid*) objetivando a adesão de fiéis na região conhecida atualmente por Líbano, Síria e Palestina. Adarazi foi considerado traidor, acusado de alterar as mensagens e os éditos de Al Hakem e condenado à morte.

Nagib Assrauy (1967) aponta outra explicação possível para a origem desse termo. Apoiando-se em vários historiadores não citados, ele afirma que o nome Durzi não pode ser corruptela de Addáraz.

Durzi (em árabe) não vem de Adárazi e sim do nome do célebre comandante Anujur Adduruzi que dirigiu as forças Fatimitas na Síria e foi vencedor dos Marceditas (habitantes de Alepo), que se movimentaram rumo à Palestina para fazer retroceder as tropas Fatimitas (Assrauy, 1967, p. 24).

⁶ Na história árabe, os nomes das seitas são geralmente atribuídos pelos sunitas aos seus adversários, vistos nada mais do que ismos e divisões dentro da comunidade original (tradução livre feita pela autora).

Celeuma à parte, o fato é que a denominação drusa se tornou a representação mais popular, sendo utilizada recorrentemente tanto por outros grupos como por eles, na terra de origem e na migração. Essa nomeação, inclusive é estendida as várias de suas próprias instituições, fundações e publicações criadas e disseminadas mundialmente. Swayd (2006), autor e pesquisador nativo, reitera que esses termos não aparecem em seus manuscritos, ou seja, em suas escrituras sagradas. Nessas se faz presente a denominação, *muahidun* ou *ahl tawhid*, unitaristas ou povo do Unitarismo. Nomenclatura utilizada pelos teólogos, drusos iniciados e pessoas mais esclarecidas dentro do grupo.

Swayd (2006) cita, ainda, outra designação existente nas escrituras sagradas para identificar os drusos é *A'raf* (aquele que possui o conhecimento) e sua crença, *madhab irfani*, uma escola agnóstica (xxxiii).

Esse mesmo autor, afirma ainda que, o termo Drusismo, foi usado pela primeira vez em 1920 para referir-se aos ensinamentos religiosos. O Drusismo se autodefine mais como um movimento de reforma (*harakat islah*) do que uma religião separada (p.51).

2.4 A origem histórica do drusismo e o islamismo

Para explicar a origem histórica dos drusos, é mister contextualizá-lo dentro do Islamismo e da formação das suas diversas ramificações como parte do processo de identificação e de construção identitária dos grupos, em particular, dos drusos.

A palavra *islã*, em árabe, significa obediência a Deus. O Islamismo pressupõe o monoteísmo expresso na máxima “O único Deus é Allah e Mohamad, o seu mensageiro” e o espírito de grupo baseado na consciência coletiva, em termos durkhemianos, formando a comunidade, *Umma*. Hajjar (1985) afirma que *Umma* “é uma noção difícil de traduzir, pois, engloba solidariedade política, religiosa, sem contar a sua filiação a “Umm” que quer dizer mãe (51).

O Sunismo é a primeira vertente do Islamismo. Representa a ortodoxia islâmica por fazer uma interpretação literal do Corão. Baseia-se na *Sunna*, conjunto de *hadith*, aquilo que foi dito pelo profeta Maomé e se sobrepõe à palavra escrita. Os sunitas se autointitulam e são chamados de muçulmanos. Após a morte de Maomé em 632 d. C, os representantes religiosos proclamaram seu sucessor e primeiro califa eleito, Abu Baker. Hajjar (1985) assinala a cisão dentro do Islamismo, após a morte do terceiro califa, Osman, no período de 654 d.C.

A partir dessa referência sunita – tornada hegemônica – o Xiismo e as diversas ramificações dele originadas são considerados dissidências e tratadas, muitas vezes, como

grupos hereges. É o caso dos drusos, como iremos noutro momento desenvolver. Entretanto, vale ressaltar que essas divergências não se restringem à interpretação do Corão. Outras de caráter político de disputa pela hegemonia interna no campo religioso articulam-se de forma complexa e externa, à estrutura de dominação local das cidades e países da região.

A identificação Xiita vem do período associado à morte e linha de sucessão de Maomé (632 d.C) cujo sucessor deveria ser o seu genro Ali, ou seja, eles são partidários de Ali. Os xiitas se auto identificam como os doze imãs, cuja descendência é contada a partir de Ali. O imã é a autoridade máxima entre eles. Creem na vinda do Imã Salvador.

O Drusismo originou-se no século XI d.C, no Egito. Há várias interpretações acerca de sua origem histórica e sua relação com o Islamismo. Dentre os autores drusos, Assrauy (1967) concebe o Drusismo como uma das seitas xiitas islâmicas, à qual foram acrescentadas contribuições de filósofos gregos criando um tipo de sincretismo religioso. Makarem (2002) uma ordem secreta, de cunho esotérico, cujas fontes derivam também do Islamismo e de elementos extraídos da teologia cristã e judaica. Firro (1992) atribui a sua origem a um dos grupos do Islamismo, os ismaelitas, além do que aduz a contribuição de princípios da filosofia neoplatônica e do hinduísmo à doutrina original. Swayd (2006, p. 57) afirma que o drusismo é referido nos manuscritos como um movimento de reforma (*harakat islah*) ou como seita (*madhab*) originada do Ismaelismo, Islamismo e tradição judaico-cristã: “*The word religion (dyn, diyana) is used in reference to Islam, Christianity, and Judaism [...] The Druze faith is a mystical tradition with esoteric teachings and a system of initiation*”.

Em todos esses autores citados (Assrauy, 1967; Firro, 1992; Makarem, 2002; Swayd, 2006) observa-se uma vinculação inicial com o Islamismo, mais exatamente com uma de suas variantes, o Ismaelismo. Esse por sua vez, originou-se do Xiismo, ao qual foram sendo acrescentados elementos trazidos de outras religiões e da filosofia neoplatônica, configurando uma cosmogonia de base sincrética conferindo-lhe uma particularidade. Contudo, como será desenvolvido a seguir, nesse processo de institucionalização do Drusismo, há de se considerar alguns elementos comuns com o Islamismo e/ou articulados a alguns padrões associados à cultura árabe.

O Islamismo centra-se na concepção monoteísta de Deus, “O único Deus é Allah e Mohamad, o seu mensageiro”. Maomé tornou-se o mensageiro das revelações divinas feitas por intermédio do anjo Gabriel. Essas revelações ocorreram entre 612 e 632 d.C. Uma das principais realizações do Islamismo, a partir de Maomé, foi à unificação das 12 tribos árabes e a religião é um dos principais elementos da constituição e coesão da *Umma*.

Após a morte de Maomé houve a necessidade de dar continuidade ao movimento religioso. O processo de institucionalização do Islamismo, de criação de normas e regras, de um corpo especializado, legítimo e legal foi marcado por disputas, conflitos entre os vários segmentos de fiéis para se estabelecer a fala autorizada (Bourdieu, 1989).

A disputa pela sucessão de Maomé se polarizou em torno de dois nomes: Abu Bakr, então um dos primeiros convertidos, e conselheiro do profeta, e Ali ibn Abu Talib, primo e genro de Maomé. O primeiro saiu vitorioso, foi o escolhido e apoiado pelos sunitas; o segundo aglutinou os chamados partidários de Ali (em árabe, xiitas) e tornou-se o fundador da segunda vertente, o Xiismo.

Ainda como parte do processo de institucionalização do Islamismo, há a proibição da interpretação livre do Alcorão pelos sunitas concebendo outras leituras como divisão da *uuma*, a comunidade consensual. A interpretação específica do Alcorão aliada ao sincretismo religioso elaborado pelos teólogos drusos, os levaram a ser considerados como *hereges*, em particular, pelos sunitas. Em parte, isso legitimou a possibilidade de serem perseguidos e mortos em alguns momentos históricos.

Os sunitas, adeptos do significado literal do Alcorão, são conhecidos como o povo da revelação (*ahl at-tānzil*). Os xiitas interpretam o alcorão alegoricamente, razão por que são chamados do povo da interpretação alegórica (*ahl at-ta''wil*). Os Drusos, a sua vez, realizam uma terceira interpretação, *tawhid* (doutrina do Uno) a partir da unificação dos sentidos exotérico e esotérico da religião. Esses três níveis de interpretação são considerados metaforicamente como três degraus do conhecimento espiritual verdadeiro.

Essas divergências quanto à interpretação do livro sagrado, segundo seu significado, exotérico e o esotérico fundamenta parcialmente a divergência entre os sunitas, os xiitas e outros grupos de origem islâmica. O sentido oculto, alegórico da religião, é reservado somente para aqueles que sabem ler os sinais de Deus (*ayat Allah, ayatollah*). Esses *ayatollah* desempenham um papel de liderança religiosa e política entre os xiitas (Pace, 2005).

Além da existência de diversas interpretações do Alcorão, o Xiismo acrescentou a concepção messiânica do Mahdi (guiado por Deus designando o imã de que se espera a vinda ou o regresso) hierarquizados numa sucessão de doze imãs. Em razão disso, uma ala do Xiismo é denominada, *os doze*. Os Ismaelitas (originários do Xiismo) compartilhavam dessa concepção, entretanto, divergiam quanto ao número e à ordem de vinda desses imãs e ratificaram somente os seis primeiros *mahdi* (Firro, 1992)

Os Sunitas tornaram-se o grupo hegemônico. Expandiram o império muçulmano articulado a várias tentativas de unificação religiosa e política e por meio das dinastias dos

Omíadas (661-750) a sede do califado era Damasco; dos Abássidas (750-1258), em Bagdá. O califado era, ao mesmo tempo, uma organização social, política e religiosa criado como sistemas de governo pós-morte de Maomé.

No século XI, a região dominada pelo Islamismo e que, atualmente, forma alguns estados nacionais – Egito, Líbano, Síria – conheceu um período de renascimento cultural, religioso, intelectual. A esse renascimento é, pelo menos em parte, atribuída a emergência de intelectuais, pensadores que passaram a não apenas questionar, mas a exigir reformas dentro do Islamismo.

Uma das marcas desse século é a disputa entre o Sunismo, o Xiismo e o Ismaelismo em torno da construção da hegemonia política e religiosa do império muçulmano. Segundo Sami Makarem (2005), o Drusismo surge primeiro, como um movimento nascido de um ramo esotérico do Ismaelismo.

2.4.1 Do Ismaelismo ao Drusismo: o chamado

O Ismaelismo estendeu o seu domínio primeiramente em Mahdiyya, Tunísia, e posteriormente, na Síria, Líbano e na Palestina (909 a 1.171 d. C). A disseminação inicial do Ismaelismo aconteceu por meio de um conjunto de emissários espalhados pelo Norte da África. Essa ação conseguiu a conversão de intelectuais, gente comum e dos fatimidas (ascendentes de Fátima, filha de Maomé e esposa de Ali) governantes do califado do Egito. Com a conversão destes últimos, o Ismaelismo tornou-se a religião do Estado Fatimida. Apesar de ser a religião dominante havia a coexistência e o reconhecimento de grupos muçulmanos e não muçulmanos, vide, os judeus.

No Egito, a cidade do Cairo foi construída e tornou-se a capital do califado Fatimida, onde se erigiu, também, o principal seminário de formação religiosa de *Al-Zahar* transformada posteriormente em universidade homônima. Desde o estabelecimento do califado Fatimida (909-1171) e com a pregação extensiva do Ismaelismo estimulou-se uma expectativa em torno da volta do *Mahdi*, personificado na figura do imã-califa, que iria destruir a tirania e construir um mundo de justiça. No período de ascensão de Al Hakem, alguns seguidores, proclamaram-no *Mahdi*.

O Drusismo foi fundado no reino do califa (Khalifa, guia da comunidade) *Al Hakem Biamir Allah*, governante por mercê de Deus, século XI d.C., Egito. Nesse período, o mundo árabe, diferentemente da Europa Ocidental, vivia um renascimento intelectual, econômico, artístico, filosófico. Houve contatos com as obras de vários pensadores gregos, das quais várias

traduções foram atribuídas aos árabes. Makarem (2005) identifica, nesses contatos, a origem da contribuição grega ao Islamismo e, posteriormente, ao Drusismo.

O período de governo do califa, Al Hakem Biamir Allah, realiza-se nesse contexto de grande desenvolvimento cultural e intelectual, com destaques para a construção da Casa da Sabedoria (*Dar Al Hikmah*) conhecida, também, como a Casa do Conhecimento (1005 d. C). A instituição tornou-se um centro, para o qual convergiram estudiosos, teólogos, filósofos (Swayd, 2006). Esses fatos repercutiram largamente no mundo islâmico, criando certo clima de rivalidade entre os califados existentes à época.

O Drusismo, como dito noutra oportunidade, surgiu primeiramente como um movimento de reforma dentro do Islamismo elaborado por alguns teólogos e filósofos. Tornou-se uma religião pública, aberta à adesão de crentes, no início de 1017. Al Hakem Biamir Allah, após três meses de ascensão como califa e imã, anunciou uma nova era, na qual a verdade sobre a unidade de Deus seria revelada e o Unitarismo (*Tawhid*) seria aberto para aqueles que tinham-se preparados para esse momento, desde os princípios do tempo.

Al Hakem editou um decreto estabelecendo uma nova era de justiça e verdade e conclamou as pessoas a aderirem a uma nova crença. Ele escolheu homens de sua confiança, tornaram-se os emissários para disseminar a nova mensagem. Na cosmologia drusa, esses emissários são os luminares (*hedud*). Dentre esses, cinco são considerados principais denominados de *Al Hámis Hudud*, representantes dos cinco princípios cósmicos, “*refers to a large hierarchy of intermediaries who have spiritual functions that will again resurface on the Judgment Day*” (Swayd, 2006, p. 75). *Hamza ibn Ali* (*Al Aql*, Razão Universal), *Ismail Muhammad Al Tamimi* (*Al Nafs*, alma), *Muhammad Wahb Al Qurashi* (*Al Kalima*, palavra), *Salama Abdel-Wahhab Al Samurri* (*Al Sabiq*, antecessor ou asa direita) e *Al-Muqtana Baha Al-Din* (*Al Teli*, o sucessor ou asa esquerda).

Os *Hámis Hudud* têm a missão de conduzir os drusos em direção ao *Tawhid* (Unitarismo). Eles são representados pela estrela de cinco pontas coloridas, cada cor representando-os sequencialmente na ordem acima citada: verde, vermelho, amarelo, azul e branco. Essa estrela de cinco pontas e cores tornou-se um dos principais sinais diacríticos utilizados pelos drusos em seus templos, publicações e acessórios individuais, chaveiros, pingentes.

A publicização do Drusismo e a busca de novos crentes por meio dos emissários é denominado de Chamado Divino (*Al Da''wa*) aconteceu no período denominado de Ciclo Aberto (*Dawr Kashf*), entre 1017 a 1043 d. C. Sua duração foi de 26 anos. O *Da''wa* foi interrompido em vários momentos por força das perseguições e de movimentos divisionistas

no drusismo. O caso de Adarazi (em 1018), a retomada em 1026 até 1043 quando foi suspenso definitivamente: “Desce a cortina, fecha-se a porta, seca-se a tinta e quebra-se a pena” (Salem, 1969, p. 59). Desde então não é aceita nenhuma conversão e são considerados drusos, apenas, os que nascem em família exclusivamente drusa ou de pai druso.

A adesão ao Chamado Divino (*Da'wa*) foi feita pelo crente, por livre e espontânea vontade mediante um contrato escrito (*al mithaq*) no qual declara sua adesão e fidelidade ao Unitarismo (*Tawhid*). Esse contrato passava por um processo de avaliação, podendo ser aceito ou rejeitado. Essa avaliação final ficava a cargo de Hamza Ibn Ali e Ismail Al Tamimi, os dois primeiros luminares e, também, por Al Hakem Bi Amr Allah.

Os novos adeptos juraram fidelidade ao Unitarismo até o dia do Julgamento Final, quando suas vidas devem ser comparadas às promessas feitas nesse contrato. Esse compromisso escrito tornou-se obrigatório para todos os Drusos, os quais são esclarecidos e lembrados por meio das várias reencarnações (*taqamus*) e das pressões sociais para que eles continuem drusos, isto é, para que continuem professando a fé e casando entre os seus. Segundo fontes pesquisadas (Abu-Izzeddin, 1993; Swayad, 2006), todo Druso tem a alma daquele originalmente convertido, pois, desde a criação do mundo, o número de almas é fixo.

Todavia, cabe lembrar as diferenças dentre esses convertidos ao Drusismo. Existem àqueles, cuja adesão restringe-se aos seus desejos e interesses e muitos não conseguem se comprometer com a Verdade. Esses foram chamados de ignorantes (*al juhhal*) em contraposição aos sábios (*al uqqal*), as duas categorias principais formadoras da hierarquia religiosa e social drusa. O representante maior dos Drusos em cada país é o *Sheikh Akl*. Em cada aldeia, a instância máxima de decisões da comunidade drusa é o *Conselho Religioso* composto exclusivamente pelos homens religiosos, *al uqqal*.

A doutrina e os ensinamentos do Drusismo estão distribuídos nas 111 epístolas de sabedoria, *Rassail Al-Hikmah*, manuscritas e organizadas em seis volumes. Uma parte significativa dessas epístolas foi elaborada por Hamza Ibn Ali e Baha Al-Din. O primeiro é considerado o principal guia espiritual dos drusos. A compilação de vários volumes e de várias interpretações é atribuída ao príncipe, Amir al-Sayyd Jamal al-Din Abdallah Attanukhi, conhecido popularmente como santo, *Sid Abdallah*. Muitos conteúdos são considerados secretos e reservados apenas àqueles iniciados.

Atualmente, apesar de alguns volumes estarem disponíveis em bibliotecas de algumas universidades, a sua interpretação não é tão acessível. “*Some of the Epistles, and specially those written in the last years of propagating the faith, were written in the language of implication,*

and it is difficult to understand their content without the help of a special lexicon (mu"jam)" (Dana, 2003, p. 16).

A dificuldade não se restringe apenas à forma da escrita, mas também ao fato de os drusos interpretarem a sua escritura e religião, num sentido esotérico, exigindo maior familiaridade e grau de conhecimento intelectual e, sobretudo, espiritual.

Boa parte de sua terminologia e filosofia proveio do Ismaelismo. O Alcorão é a base, modificada parcialmente pela adição de conteúdo do sufismo, neoplatonismo e do hinduísmo. Segundo Firro (1992), a primeira alteração é a abolição do sistema hereditário dos imãs (núcleo fundamental do ismaelismo), em favor de uma concepção unitarista de Deus; a segunda, diferenciação entre a imagem e o ser de Deus (*Nasut*) e a terceira, ao dogma da reencarnação uma das principais diferenças com os outros grupos de origem muçulmana.

A reencarnação (*taqamus*) é considerada como o principal mecanismo de evolução espiritual e de aperfeiçoamento do ser humano. O sentido das diversas reencarnações é a purificação do espírito até ele se unir a Deus (*Tawhid*). O espírito encarnado tem que passar por desafios. Em cada reencarnação pode mudar seu status social e as tarefas espirituais.

A procura da alma objetivando o conhecimento de Deus representa os três estágios do desenvolvimento das religiões: “Islão (*zahir*) é a porta para o imã (*batin*) e o imã é a porta para atingir o objetivo final (*tawhid*), o estágio mais alto da religião” (Firro, 1992, p. 12). Os adeptos da revelação (*at-tanzil*) aceitam o significado exterior (*zahir*) da religião; os seguidores do significado alegórico (*at-tāwil*) buscam o significado interno (*bātin*) e os drusos buscam os dois, como se um fossem, (*tawhid*), daí o nome, unitarismo.

A busca do Unitarismo (*tawhid*), do conhecimento divino é realizada, segundo os drusos, mais como uma experiência interna de autoconhecimento e de autotransformação do que um conjunto de práticas rituais obrigatórias, formais, externas: “*While the performance of rituals is not obligatory, it is recommended in a number of passages. Spiritual discipline is emphasized as more important than outward practice of rites*” (Abu-Izzeddin, 1993, p. 118).

Para os drusos iniciados há obrigatoriedade de participação nas reuniões religiosas exclusivas realizadas nos templos, *majlis*. Contudo, apesar de todas as religiões terem rituais para expressar a sua adoração, só por esses meios não se pode atingir o verdadeiro significado da Doutrina do Uno (*tawhid*). Esse significado só pode ser alcançado por meio de uma experiência interna, individual e articulada a uma ética de vida exemplar pautada nos mandamentos e prescrições religiosos

Com a interpretação alegórica do Alcorão, os sete pilares do Islã foram convertidos em sete mandamentos: 1) falar a verdade, *sidak al isan*; 2) o auxílio aos irmãos de crença, *Ikhafuliz*

al ikwuen; 3 e 4) adesão ao tawhid, à concepção de unidade e unicidade de Deus e renúncia a qualquer crença diferente do Tawhid; 5) fidelidade ao Tawhid; 6) resignação aos atos de Deus, *rida*; e 7) submissão à sua vontade.

Segundo (Khuri, 2005) a religiosidade entre os Drusos é vivenciada no cotidiano e tem o seu centro na esfera privada, na família. A religiosidade é vivenciada em certa medida pelos leigos como prática privada, doméstica traduzida por uma conduta moral exemplar objetivando o cumprimento dos papéis sociais tanto familiares como de deveres junto à comunidade.

Na experiência da imigração pode-se ter a impressão de que os drusos não são religiosos e não ensinam a religião para os seus filhos. Essa percepção tornou-se um lugar comum e uma queixa frequente, em alguns depoimentos de filhos. Entretanto, isto não condiz com a observação mais acurada do relato de várias trajetórias de vida de imigrantes drusos mais velhos. Para a grande maioria dos drusos leigos entrevistados, os ensinamentos religiosos estão articulados à vida cotidiana, ao cumprimento dos afazeres e obrigações de ordem familiar e profissional e menos à participação de reuniões religiosas.

Muitos imigrantes invocam expressões de proteção e de orientação a Deus, antes de iniciar e depois de encerrar suas atividades diárias. Essas expressões são faladas geralmente pelos pais, no idioma nativo, árabe, o que pode, muitas vezes, não ser compreendido pelos seus ascendentes.

Outro aspecto associado à visão de não religiosidade dos Drusos, na imigração, em especial, pelos filhos liga-se à comparação com outras religiões, possuidoras de templos, de rituais. Todavia, vale ressaltar que seus pais e avós são originários de uma cultura, onde a religião não é separada e vivenciada como esfera autônoma da vida cotidiana.

2.5 Mapeando a migração libanesa no Brasil

No período entre 1992-2014, criou-se um arquivo acerca da produção acadêmica internacional e nacional sobre a migração libanesa por meio de vários levantamentos bibliográficos. A criação e a atualização desse arquivo derivaram - se de três fontes: 1) As várias viagens ao Líbano (verão de 1995, verão e inverno de 2001, 2010) propiciaram a grande parte da bibliografia específica sobre os Drusos, aqui utilizada; 2) O conjunto de observações *in loco* realizadas em algumas cidades libanesas. 3) O levantamento da produção acadêmica brasileira realizada por bibliotecárias ligadas a Universidade Nacional de Brasília (UNB/2006) e por outras duas da Universidade Federal de Goiás (UFG/2014).

Raros são os trabalhos acadêmicos, em que os pesquisadores estudam a migração, no seu nascedouro, na sociedade de origem. Esta observação é destacada por Sayad (1998) por ser uma visão parcial da realidade investigada. Nessa tese compartilha-se da posição desse autor, da importância de se ver, do ponto de vista da sociedade de origem, no caso, o Líbano, os sentidos, as motivações, o drama, a envergadura, o imaginário da migração e seus impactos na mentalidade local nacional, criando um imperativo de emigrar é preciso.

Observar, ampliar a perspectiva do olhar por meio de outro ponto de vista cultural e social promove, também, um descentramento do lugar de cientista social, um convite para ser outro. Essa capacidade de relativizar é destacada por alguns sociólogos da estatura de Max Weber, de Wright Mills, de Peter Berger, como uma das características importantes das Ciências Sociais. Reconhece-se nesse descentramento a riqueza e a beleza das Ciências Sociais. Na primeira viagem ao Líbano como pesquisadora (1995), a migração foi se tornando um problema de primeira ordem passível de ser apreendido no que respeita ao seu impacto na esfera pública, nas ruas, na capital e em várias cidades e, ainda, no âmbito privado, nos lares, nos contatos pessoais. Em várias casas, famílias, a denúncia da ausência-presença do ente migrado: as fotos. Essas cenas recorrentes levaram-me a construir uma forte imagem do Líbano como um país de retrato na mão!

Segundo o sítio da Embaixada do Líbano, existem cerca de catorze milhões de pessoas dessa nacionalidade espalhados pelos vários continentes do globo terrestre. Desse total, em números aproximados, sete milhões de imigrantes e seus ascendentes, vivem atualmente no Brasil. Esse êxodo emigratório observado, também, da sociedade de origem pode ser constatado em inúmeros estudos consultados posteriormente. Segundo Waniez e Brustlein (2001, p. 156)

Estima-se que o número de ascendentes de imigrantes libaneses no Brasil seja de 8 milhões de habitantes, quase o dobro da atual população do Líbano, e de 5% da brasileira (Folha de São Paulo, 1995). A componente árabe da nação brasileira não é desprezível. Ela se manifesta no centro das grandes cidades.

Nessa citação vale destacar dois pontos, o primeiro refere-se ao número de imigrantes e ascendentes ser superior aos habitantes do país de origem. Esse dado é recorrentemente exposto por imigrantes do sexo masculino para justificar a sua migração, à medida que a pátria-mãe não os comportaria. O problema não é só de ordem demográfica, mas, sobretudo, de ordem política e econômica. Uma das maiores queixas ouvidas no Líbano, durante as pesquisas de campo, referia-se às restrições na estrutura de empregos: o viés religioso, a falta de indústrias e

de empresas para absorver a mão de obra jovem. A maior oferta de trabalho está ligada ao Governo e as diversas forças militares: exército e polícia.

O segundo ponto destacado dessa citação refere-se a uma característica importante desses fluxos migratórios, para além de sua dispersão territorial. Eles se concentram majoritariamente nas cidades, são urbanos e ligados à atividade comercial e industrial, por consequência, os imigrantes de origem árabe, ao lado de judeus, armênios e espanhóis são considerados de inserção urbana.

Hoje, graças, em parte, ao avanço tecnológico e ao barateamento das passagens, muitos imigrantes libaneses podem visitar, com maior regularidade, os seus parentes deixados na terra natal. Essas visitas e as remessas de dinheiro aos familiares têm-se tornado também uma importante fonte de divisa para a economia libanesa além de forte estímulo, verdadeiro atrativo para os jovens do sexo masculino migrarem (Truzzi, 1997).

Se as distâncias físicas parecem diminuir, pela chamada compressão do espaço e tempo (Harvey, 1993), paradoxalmente, outras são construídas material e simbolicamente dentro de cada nação e entre elas, como detalhado no primeiro capítulo.

Nas diversas pesquisas bibliográficas feitas na ponte entre o Brasil e o Líbano, constatou-se a evidência de que a maioria dos imigrantes libaneses era, antes da 2ª Guerra Mundial, constituída por cristãos (Hourani; Shehadi, 1992; Naff, 1985). Contudo, há que se considerar a sua heterogeneidade composta por maronitas, melquitas e gregos ortodoxos. De certa forma, essa maioria cristã constada repercutiu na historiografia da imigração árabe tanto internacional como nacional, pois, uma parte significativa da produção acadêmica e intelectual incidu principalmente sobre os imigrantes de credo religioso cristão, caso do Brasil (Nunes, 2000; Truzzi, 1997).

Entretanto, vale lembrar que na história do Brasil constata-se, também, a presença de fluxos migratórios de origem muçulmana composta, inicialmente, pelos escravos malês originários do continente africano. Posteriormente, por homens livres migrantes drusos, xiitas, sunitas, alaoítas e outros oriundos da Ásia, ainda que em menor escala, nos anos que permeiam de 1860-70 (Hajjar, 1985; Waniez; Brustlein, 2001). Segundo a primeira fonte, a presença muçulmana tornar-se-ia crescente a partir da década de 1940, no Brasil.

No Brasil, os imigrantes de origem árabe, apesar de ocuparem o sexto lugar nos índices estatísticos de imigração, 48.326, no período entre 1908 e 1941 (Knowlton, 1992) alcançaram uma visibilidade social superior ao seu contingente numérico. Parte dessa visibilidade esteve, e ainda está relacionada a nomes de origem árabe, ocupantes de cargos, em várias esferas do governo federal, estadual e municipal e na esfera político-partidária. Outra parte associa-se ao

destaque de alguns de seus ascendentes em determinados campos da ciência, medicina, direito, letras. Entretanto, a visibilidade e a importância desses imigrantes não se fazem sentir de forma significativa no âmbito da pesquisa acadêmica.

2.5.1 A invisibilidade da migração drusa na produção acadêmica brasileira

No âmbito da pesquisa acadêmica, os primeiros escritos fornecem uma perspectiva panorâmica e histórica da migração árabe em solo brasileiro. Clark Knowlton (1992) publicou um artigo, “*The social and spatial mobility of the syrian and lebanese community in São Paulo, Brasil*”, baseado numa pesquisa realizada entre 1950-1951 na capital paulista. Knowlton assinala logo de início, que poucos cientistas estudavam os grupos minoritários e étnicos no Brasil, nesse período. Esse autor é considerado não apenas um dos pioneiros, mas uma referência clássica nos estudos de imigração árabe no Brasil.

Esse artigo é importante porque traz dados demográficos mais amplos sobre o contingente imigrante e uma observação importante para esse trabalho: a invisibilidade dos drusos no Brasil. Knowlton (1992, p. 297) afirma que “[s]ome Druze may have come to Brazil, but if so they were not observable”.

Todavia, a partir de outras fontes consultadas mostrar-se-á a presença de drusos em terras brasileiras, inclusive no período pesquisado, década de 1950/1960. Segundo Khuri (2004), essa invisibilidade dos drusos pode ser atribuída a vários motivos, dentre eles: os imigrantes eram registrados por nacionalidade, inicialmente, pelo Serviço de Imigração; pelo fato de os drusos não terem construído templos próprios e participarem de rituais associados a outros segmentos árabes religiosos.

Na pesquisa bibliográfica sobre imigração libanesa no Brasil observou-se que uma grande parte dos livros encontrados e consultados é ainda de autoria de imigrantes ou de seus ascendentes. Uma das primeiras referências é *A imigração árabe no Brasil, 1880-1970*, de Jorge Safady, tese de doutorado defendida em história/Universidade de São Paulo (1972).

Esse livro representa o esforço de aprofundar o conhecimento da migração drusa tão pouco conhecida no Brasil. Safady (1972) procura catalogar, registrar, por meio de farta documentação, a diversidade contida por trás do rótulo imigração árabe; os vários segmentos religiosos; as várias iniciativas empreendidas pelos imigrantes objetivando a preservação, a divulgação de sua língua materna, de seus valores culturais e do legado da civilização árabe ao mundo.

Essas iniciativas incluíram a criação de uma pluralidade de entidades e organizações de caráter filantrópico, sociedades beneficentes, hospitais; organizações culturais, clubes e associações; a imprensa árabe, jornais e publicações, (das quais algumas escritas no idioma pátrio, outras em português e outras em edição bilíngue, com o surgimento de editoras, inclusive).

Ao final desse livro, há uma pequena parte intitulada: *Os drusos no Brasil*. Ela é constituída de dois documentos, ambos de autoria de um filho de imigrantes dessa origem, cujo nome não é identificado. Ambos os documentos estão interligados; o primeiro é uma carta, de homenagem a Nagib Assrauy, reconhecendo a contribuição de um dos principais intelectuais da comunidade drusa e o seu primeiro representante religioso reconhecido pela autoridade máxima drusa libanesa, *Machiákhath Al Aakl*. Essa instância de poder o autorizou a escrever o primeiro livro publicado no Brasil, *O druzismo* (1967). O segundo documento é um curto histórico do *Sheikh (Xeque)* Assrauy, enaltecendo a sua participação política junto à colônia drusa, em vários fatos históricos relevantes, no Líbano e em Belo Horizonte.

Além disso, Jorge Safady (1972) enfatiza a contribuição intelectual de *Sheikh (Xeque)* Assrauy, que, desde quando aqui chegou, em 1920, desenvolveu grandes esforços para ensinar e divulgar o idioma árabe entre imigrantes dessa origem, com a publicação do livro, *Vamos falar árabe* (1980). De forma mais específica escreveu e disseminou a doutrina drusa e os seus ensinamentos junto aos ascendentes dessa origem, *O Druzismo* (1967). Nesta obra citada, Assrauy expõe que a principal motivação para escrever foi a triste descoberta, quando aqui chegou em 1920,

[de] que os drusos estavam escondendo sua fé e trocando os seus nomes por outros ocidentais, [ele] revoltou-se e iniciou uma ampla campanha de conscientização, tanto no jornal como por cartas individuais, descrevendo nelas a nossa história, os nossos costumes, os rituais de nossa seita religiosa e a sua liturgia (325).

Noutro momento, ainda nesse capítulo, será aduzido, outro argumento para a escrita do mencionado livro, no Brasil. O momento é propício para realçar, aspectos do processo de adaptação não exclusivo dos drusos, mas, igualmente, de outros segmentos imigrantes quando vão se estabelecendo em outra sociedade e cultura, a mudança de alguns elementos de sua identificação inicial, nome, religião, que é parte do objeto dessa tese.

Outra contribuição valiosa é de Claude F. Hajjar, imigrante de origem libanesa, psicanalista e autora do livro baseado numa perspectiva de reconstrução histórica, *Imigração árabe: 100 anos de reflexão* (1985). A literatura traz uma periodização das fases e ciclos dessa

corrente migratória, identificando e descrevendo as mudanças no perfil do migrante em cada uma delas. A autora contempla, ainda, a diversidade e a complexidade dos vários segmentos confessionais entre os imigrantes, suas principais características e seu processo de adaptação à sociedade brasileira.

Essa obra constitui referência importante por trazer dados sobre a distribuição geográfica da imigração drusa no Brasil. Segundo Hajjar (1985, p. 82), essa vaga imigratória inicia-se entre 1885 e 1890,

[...] os primeiros oito imigrantes homens se aglutinaram em Teófilo Otoni e formaram uma grande família, que chegou a possuir 176 membros. Quando o patriarca e o centralizador das atividades morreram, as principais ramificações foram emigrando, uns para o norte e outros para o sul.

Essa citação é importante porque localiza o primeiro núcleo migrante druso na cidade de Teófilo Otoni, cujo nome homenageia o seu fundador e criador da Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri (1853) objetivando povoar o Vale do Mucuri e ligar essa região ao litoral. Para lá afluíram uma considerável quantidade de imigrantes, principalmente alemães. Ouvi relatos de imigrantes libaneses drusos El Kadi (1997) que um dos atrativos da cidade era a existência e o comércio de pedras preciosas, para onde afluía riqueza e pessoas. Dois aspectos relevantes para quem exercia a mascateação e a atividade comercial.

Outro dado a ser considerado nessa citação como uma especificidade da migração drusa e, também, árabe é o lugar de destaque do homem na organização familiar baseada no patriarcalismo. O terceiro é o papel chave da família extensa a princípio e do parentesco na conformação das redes sociais criadas e atuantes na reprodução das correntes migratórias no Líbano e nos países de imigração.

Nesse livro de Claude Hajjar (1985), encontraram-se, também, os primeiros números acerca da distribuição demográfica dos imigrantes libaneses drusos no Brasil:

Registramos a sua presença em oito localidades, a saber: região do estado de São Paulo – interior (300 famílias): São Paulo e Grande São Paulo (180 famílias); Pará e Norte (200 famílias); Teófilo Otoni, Paraná e Rio Grande do Sul (100 famílias). “Também se apresentaram em Goiás, Distrito Federal, Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia.” (Hajjar, 1985).

Nela pode-se observar algumas características predominantes da migração drusa e de outras designadas como árabes, a dispersão demográfica no território brasileiro que pode estar associada à atividade comercial empreendida prioritariamente, por eles. Outro aspecto relevante

é a maior concentração de famílias no estado de São Paulo e a constituição de outro núcleo importante na região Norte do Brasil.

Alguns dados informados por essa autora foram fundamentais para o início dessa nova pesquisa, à medida que possibilitava localizar e esboçar um mapa diversificado de destinos buscados por migrantes drusos. Todavia vale ressaltar que, nas pesquisas empreendidas nesta tese, foi observado que muitos desses imigrantes residentes atualmente em São Paulo, chegaram e habitaram cidades e estados, onde se localizavam geralmente seus parentes e conterrâneos. Constatou-se por meio de relatos orais, migrantes libaneses drusos estabelecidos anteriormente, no estado do Pará, Paraná e Goiás.

Se no primeiro levantamento bibliográfico da migração árabe no Brasil El Kadi (1997), constatou-se a lacuna de pesquisas, artigos acadêmicos dessa temática, no referente aos de origem drusa, essa situação era mais agravada. As duas primeiras referências localizadas foram sobre a religião drusa: *O Drusismo*, Nagib Assrauy (1967), e *The druze faith*, Sami Makarem (1974).

A primeira referência do autor Assrauy (1967) que foi também o primeiro representante oficial do drusismo, *sheikh*, em solo brasileiro, é uma obra pioneira escrita sobre a religião drusa numa perspectiva histórica e religiosa dirigida para os imigrantes e os seus ascendentes. Foi um dos primeiros livros escritos sobre eles no contexto migratório. Nessa obra há apenas duas páginas sobre a migração drusa, intituladas “Na Emigração”. Assrauy já constata um

Um sério problema que se constitui na proibição da mulher drusa em emigrar, levando-o a contrair núpcias com mulher de outro credo religioso com a qual constituiu família e teve filhos e tornou-se um agente alterador da pureza de sua raça, e, assim extinguindo o legado que recebeu de seus pais e avós (39).

Vale destacar que esse livro pioneiro data de 1920 e que havia essa regra de proibição à migração de mulheres drusas à época. Nas duas pesquisas realizadas, El Kadi (1997) e a atual, o mesmo não foi observado e constatado. Todavia a questão, quando associada à reprodução física e cultural da condição drusa no contexto migratório, tem-se tornado cada vez mais uma tarefa hercúlea e dramática num mundo de grandes e rápidas mudanças como será exposto no Capítulo 4.

A segunda referência, *The druze faith*, de Sami Makarem (1974), professor doutor em literatura árabe e Islamismo da Universidade Americana de Beirute, traz uma abordagem histórica dos drusos e expõe, também, aspectos relevantes de sua doutrina quanto à concepção drusa de evolução espiritual e o dogma da reencarnação.

2.5.1.1 Visibilizando a migração drusa no Brasil: os autores autóctones

Verificou-se a partir dessa primeira pesquisa El Kadi (1997), a quase total ausência de trabalhos acadêmicos específicos acerca dos imigrantes de filiação religiosa drusa, ao mesmo tempo, em que se notava um crescimento de pesquisas sobre imigrantes de origem muçulmana. Nesse período, apenas um trabalho foi encontrado, *Drusos, identidade espacial de uma minoria*, de Kátia Abdel Malek (1992). Filha de imigrantes libaneses drusos radicados na cidade de Belo Horizonte. Seu trabalho é uma monografia de graduação em geografia que traz importante contribuição sobre a localização espacial da Migração Drusa no Brasil.

Segundo Abdel Malek (1992, p. 46), os imigrantes de origem drusa, instalados na América Latina, perfazia um total aproximado de quatro a cinco mil pessoas. A maior e mais antiga colônia drusa situava-se nos Estados Unidos. Outra colônia importante instalou-se na Austrália, principalmente nas cidades de Sidney, Adelaide e Melbourne. Nessa monografia obtiveram-se os nomes de algumas famílias de origem drusa, Hamze, Hamdan, Dabien e Mattar que se fixaram inicialmente em Minas Gerais, segundo ela, “atraídos pelas características montanhosas de seu relevo, muito semelhantes às de suas cidades de origem no Líbano e na Síria”.

A partir de meados da década de 1990, no Brasil observa-se um interesse acadêmico crescente objetivando conhecer outras experiências de imigrantes de inserção urbana, árabes, armênios, espanhóis, judeus (Gattaz, 1996; Grun, 1991; Truzzi, 1997) e em outros contextos regionais, outrora pouco estudados (Nunes, 2000, Santos, 2006). No período emergem, também, novos pesquisadores, ascendentes de migrantes árabes, e que tomam sua origem como objeto de suas investigações (El Kadi, 1997; Gattaz, 2005; Osman, 1995, 2011).

Em pesquisa bibliográfica mais recente (2001), obteve-se um livro *Raízes libanesas no Pará*, Assad Yoesséf Zaidan (2001), imigrante libanês druso, então, residente em Belém do Pará. Esse livro é, também, uma importante contribuição para conhecer a realidade migratória libanesa no norte do Brasil. Essa realidade é pouco conhecida, grande parte dos estudos acadêmicos sobre a migração árabe, libanesa e/ou síria concentra-se nos grupos estabelecidos na região sudeste e sul.

Zaidan (2001) pesquisou os relatórios da Junta Comercial do Pará (1876-2000) por meio dos quais separou e obteve os nomes dos primeiros imigrantes de origem sírio-libanesa que abriram firma nesse Estado. Segundo os dados levantados, esses imigrantes teriam chegado de dez a vinte anos antes desse registro inicial, em torno da década de 1840-1850. Somariam mais

de cinco mil imigrantes entre o período de 1860-1914. Ele cita, também, vários nomes de famílias e de pessoas de origem drusa.

Muitos imigrantes vinham motivados pela propaganda de prosperidade econômica em torno do ciclo da borracha, outros, aqui aportaram, porque foram ludibriados por agentes de viagem. Eles desembarcavam no Porto de Belém e a partir daí muitos alcançavam o interior paraense por duas vias, fluvial e férrea. Outros ultrapassaram as fronteiras paraenses e se espalharam pelos estados do Amazonas e do Acre. Esses dados da migração libanesa, e também, drusa no norte brasileiro vinculados ao ciclo da Borracha são corroborados por Knowlton (1992) e Hajjar (1985).

A partir do mapeamento da bibliografia da migração drusa e deles em geral na produção acadêmica brasileira é mister destacar dois pontos: 1) a escassez de obras específicas e 2) os primeiros escritos específicos da temática drusa no Brasil são de autores nativos, Assrauy (1967), Abdel Malek (1992), El Kadi (1997) e Zaidan (2001).

A constatação de lacunas de estudos sobre os drusos no Brasil colocou a necessidade de buscar e construir uma bibliografia original a partir de uma base de dados internacional. Nessa direção, as viagens realizadas ao Líbano e a revolução das Tecnologias de Informação (TI) propiciaram a realização desse empreendimento.

2.5.1.2 Construindo uma bibliografia internacional sobre os Drusos

A partir de 2001, a localização e atualização da pesquisa bibliográfica de obras específicas sobre os drusos e de outras fontes internacionais sobre Migração Árabe, História do Líbano foi constituída a partir de várias viagens ao Líbano. A pesquisa concentrou-se em visitas às livrarias da capital libanesa, Beirute, e por meio de indicações feitas por migrantes retornados. Todos os livros específicos sobre os Drusos foram editados pela *Druze Heritage Foundation* (DHF)⁷, a qual passou a financiar pesquisadores drusos e não drusos que se propusessem ao estudo da sua realidade histórica e atual na sociedade de origem. A contribuição da DHF foi fundamental para a produção dessa primeira tese de doutorado sobre os Drusos, no Brasil.

A *Druze Heritage Foundation* (DHF) foi criada por iniciativa de um próspero imigrante libanês druso residente em Londres. Uma das principais e pioneiras contribuições foi o livro *The druze heritage: an annotated bibliography* organizado por Talal Fandi e Ziyad Abi-Shakra

⁷ De agora em diante, a sigla DHF será utilizada para referir-se à *Druze Heritage Foundation*.

(2001). Os autores organizaram uma bibliografia comentada de diversas modalidades de estudo publicadas- artigos de jornal, artigos acadêmicos, dissertações e teses de doutorado- produzida sobre os drusos, em escala mundial.

A partir dessa obra, Fandi e Abi-Shakra (2001) foi localizada a única tese de doutorado elaborada sobre os imigrantes drusos no mundo: *Persistence and maleability of ethnic boundaries: the experience of the american druze* (1995) de Intisar Jamil Azzam, libanesa e filha de libaneses drusos migrados em meados da década de 1970, EUA.

O foco de sua tese é a construção da identidade étnica drusa, no contexto migratório. Ancorada numa abordagem antropológica, Azzam (1995) analisa como foram construídas as fronteiras simbólicas, as tensões, os conflitos subjacentes à constituição de uma forma de identidade étnica drusa, *druzeness*, resultante do processo de interação e distinção entre imigrantes radicados no sudeste da Califórnia e os outros. Uma conclusão importante de sua pesquisa é que não há uma maneira unívoca de significar essa identificação, ao contrário, há uma multiplicidade de identificar e de sentir-se druso no contexto migratório estadunidense.

Intisar Azzam (1995) estimou que houvesse aproximadamente 27.000 pessoas, nos Estados Unidos e cerca de dez mil na América do Sul e Central. Nas várias pesquisas bibliográficas e empíricas realizadas no Brasil e no Líbano, constatou-se que os Estados Unidos eram e ainda, é o país onde se concentra a maior *comunidade drusa* no exterior.

Em El Kadi (1997) e em viagens ao Líbano (1995-2010), foi-se constatando, por meio de entrevistas e posteriormente pela bibliografia que os primeiros drusos a migrar tiveram como destino os EUA. Esse país foi citado, também, como a primeira opção de destino e na sequência à Argentina, Colômbia e posteriormente, o Brasil. Esses dados foram colhidos entre alguns migrantes retornados, outros de destinos migrantes variados encontrados em visita aos familiares, no seu país pátrio.

Na produção bibliográfica internacional específica sobre os drusos observou-se o mesmo padrão encontrado aqui, no Brasil. A maioria das obras encontradas é de cunho histórico e religioso e escrita por autores drusos, autoridades religiosas, migrantes e ascendentes. À exceção dos livros editados pela DHF, cujo escopo é ampliar o estudo dos Drusos, a partir de diferentes áreas e abordagens do conhecimento científico.

Na primeira pesquisa realizada sobre os Drusos, EL Kadi (1997) foram encontradas as seguintes obras, de caráter geral, migração libanesa e árabe e história do Líbano:

- HOURANI, A e SHEHADI, N. *The Lebanese in the World, a century of emigration*. London: Centre for Lebanese Studies and E. B. Tauris Co. (1992). Esse livro é

importante para pesquisadores da migração libanesa à medida que permite a comparação dos pontos comuns e diferentes entre as diversas experiências migratórias realizadas em vários países e diferentes continentes.

- NAFF, Alixa. *Becoming American. The early arab immigrant experience*. USA: Illinois University Press, 1985. A autora analisa o processo de inserção, realçando o papel da mascateação na assimilação dos migrantes árabes, advindos antes da Primeira Guerra Mundial, na sociedade norte americana.
- SALIBI, Kamal. *The Modern History of Lebanon*. New York- Lebanon: Caravan Books, 1977. Livro baseado na perspectiva histórica, o autor analisa a criação e a construção do Estado libanês, território, povo e cultura, a partir do período de domínio dos Emires Drusos, século XVII até a Independência, 1943. O autor destaca o papel dos drusos tanto na sua criação como na luta pela Independência contra a França. O núcleo embrionário desse país, região do Monte Líbano pertencia aos senhores feudais, príncipes Drusos. Apesar de serem donatários das terras nunca pleitearam a governança exclusiva do país. Essa é uma característica importante dos Drusos em todos os países habitados por eles, são nacionalistas e procuram servir ao país e, ao mesmo tempo, exigem e lutam por autonomia para gerir assuntos relativos à comunidade drusa.
- ABOU, Sélim. *Liban Déraciné. Terre Humaine (1978) e L'Identité Culturelle, relations interethniques et problèmes d'acculturation*. [S.l.]: Ed Anthropos, 1981. Ambos os livros trazem uma perspectiva antropológica da migração libanesa e do processo dos sujeitos migrantes na sociedade de destino.

Quanto às obras de caráter específico:

- FIRRO, Kais M. *A History of the Druzes*. Netherlands - Leiden: E. J. Brill, 1992. Grande parte do livro traz uma análise histórica dos Drusos, povo, origem étnica e organização social e política e da religião advinda de um ramo do Islamismo, o Ismaelismo, já abordado anteriormente nesse capítulo. Outro tema relevante é o Nacionalismo druso e a sua condição de minoria étnica existente no estado de Israel. No Brasil, devido à escassez de obras específicas sobre os Drusos, esse foi o primeiro livro que possibilitou um maior esclarecimento de sua origem histórica e religiosa.

Nessa pesquisa atual, encontrou-se novas obras específicas sobre os Drusos, serão comentadas, apenas as de relevância direta para o trabalho atual. As citadas em ordem alfabética.

- AZZAM, Intisar J. *Gender and Religion, Druze Women*. London: Druze Heritage Foundation, 2007.
- CHURCHILL, Colonel. *The Druzes and Maronites under the Turkish rule from 1840 to 1860*. Lebanon: Garnet Publishing, 1994.
- FISK, Robert. *Pity the Nation, Lebanon at war*. 3. ed. UK: Oxford University Press, 2001.
- HOOD, Katheleen, *Music in Druze Life, ritual, values and performance practice*. London: Druze Heritage Foundation, 2007.
- JUMBLATT, Kamal. *The Propriety of Life*. Dar Al-Takadomia: Moukhatara El Shouf, Lebanon, 2009.
- MUAKASA, Sahar. *Comprehensive Bibliography of the Druze Religion*. New York/Deli: Druze Research & Publications Institute, 2004.

Grande parte da bibliografia disponível e encontrada em língua inglesa, francesa sobre os Drusos é de cunho histórico e religioso. A maioria dos livros, aqui citados, é de autoria de autores nativos ou financiada por Instituição de Pesquisa Drusa, Druze Heritage Foundation.

Obras relevantes para a pesquisa atual:

- ABU-IZZEDDIN, Nejla. *The Druzes, a new study of their history, faith and society*. 2. ed. Netherlands-Leiden: E.J.Brill, 1993. Um dos livros clássicos bastante citado como referência em outros estudos. A autora analisa a origem histórica da religião drusa a partir do Ismaelismo e sua sistematização posterior, destacando o papel do seu principal guia espiritual, Hamze, autor, também, das principais Epístolas de Sabedoria. Importante fonte para se conhecer de forma mais detalhada e fundamentada, a especificidade da religião drusa.
- CALLEBAUT, Paul-Jacques. *Les Mystérieux Druzes du Mont Liban*. Belgique: La Renaissance du Livre, 2000. O livro é um acervo fotográfico belíssimo sobre os

drusos da região do Monte Líbano, Líbano, cuja ênfase é dada na investigação da religião drusa, partindo de sua origem no Egito, século XI D.C.

- DANA, Nissan. *The Druze in the Middle East. Their faith, leadership, identity and status*. Great Britain: Sussex Academy Press, 2003. Obra de cunho mais histórico e religioso escrita por um autor nativo radicado no atual estado de Israel. Traz mapas detalhados da localização dos drusos no Oriente Médio.
- FANDI, Talal; ABI-SHAKRA, Ziyad. *The Druze Heritage, an annotated bibliography*. London: Druze Heritage Foundation, 2001. A obra mais importante que possibilitou o mapeamento e a localização de uma bibliografia acadêmica sobre os drusos. Constatou-se, ainda, a enorme lacuna de estudos de migração drusa.
- KHURI, Fuad. *Being a Druze*. London: Druze Heritage Foundation, 2007. Estudo etnográfico sobre os Drusos no Líbano e na Síria, ilumina aspectos específicos de sua organização social e política enfatizando o processo de construção da identidade drusa.
- MAKAREM, Sami N. *The Druze Faith*. New York-Lebanon: Caravan Books, 1979. Obra de cunho religioso, escrito por um autor nativo, destacando os fundamentos e a especificidade da religião drusa.
- MOUKARIM, Sheikh M. F. *A fé dos Drusos, simplificada para a juventude*. São Paulo: Lar Druso Brasileiro, 2003. Obra traduzida por iniciativa do Lar Druso Brasileiro, São Paulo, cujo objetivo é esclarecer alguns ensinamentos da religião drusa, a sua origem histórica, seus principais luminares, a concepção da evolução espiritual e o dogma da reencarnação.
- SALIBI, Kamal (ed.). *Realities and Perceptions*. London: Druze Heritage Foundation, 2005. É uma seleção de textos de vários autores drusos e não drusos abordando múltiplas percepções sobre eles, desde de um olhar europeu, Silvestre de Sacy(1838) até Bernadette Schenk, autora não nativa, identificando tendências e diferenças internas existentes entre drusos libaneses e sírios, a partir da década de 1960.
- SWAYD, Sami. *Historical Dictionary of the Druzes*. USA: Scarecrow Press, 2006. Importante obra para elucidar e precisar significados relativos à religião drusa e outros aspectos específicos deles.

CAPÍTULO 3 – REFERENCIAL TEÓRICO

Este capítulo centra-se na construção do modelo de análise sociológico da temática de inserção do imigrante libanês druso, aqui concebido, nos termos de um processo sociocultural de ajustamento deste grupo à sociedade brasileira. A apreensão e compreensão desse processo sociocultural de ajustamento de imigrantes libaneses drusos e seus ascendentes pautou-se pela construção de um modelo analítico a partir das seguintes categorias: fronteiras, etnicidade e identidade.

Desde El Kadi (1997), a imigração drusa dirigida para o Brasil tem-se constituído no tema e objeto de estudo principal da dissertação de mestrado. Embora o conceito de identidade, etnicidade já se apresentasse sub-repticiamente neste trabalho, ele não foi desenvolvido. Foi possível constatar *a posteriori* a existência de uma análise reificadora dos imigrantes libaneses drusos vistos como um grupo portador de uma essência associada à sua religião milenar. De fato, existe no campo das Ciências Sociais, uma perspectiva teórico-metodológica essencialista e primordialista da identidade. Nesta nova investida intelectual, pretendo situar as diversas experiências dos migrantes drusos, retomando e aprofundando as diferentes concepções de identidade, fronteiras e etnicidade elaboradas nas Ciências Sociais.

3.1 Das teorias de assimilação às teorias da etnicidade

Primeiramente é mister situar o tema da migração e do contato entre sociedades e culturas, em termos sociológicos, ou seja, no ajustamento do sujeito imigrante a uma nova ordem social e cultural. Este ajustamento do sujeito imigrante a uma nova ordem social e cultural vai sendo realizado por meio de distensões, contradições e acomodação. Isso coloca a necessidade de analisar esse ajustamento como um processo social dialético criado e recriado na relação entre estrutura social e as ações individuais e coletivas dos diversos sujeitos, que, por sua vez, também vão sendo gestados.

Nessa relação entre estrutura social e sujeito é importante identificar, considerar e aquilatar o peso de algumas condicionantes socioculturais e das subjetividades envolvidas. Outro aspecto desafiador é conseguir apreender e compreender a relação entre estrutura social e sujeito, no caso, a sociedade brasileira e os imigrantes libaneses drusos em duas dimensões: 1) de macro análise, observando e investigando as regularidades, os padrões de comportamento, pensamento e sentimento criados nesse processo e 2) de microanálise, as especificidades da

experiência dos sujeitos imigrantes libaneses drusos geradas no seu processo de ajustamento a estrutura social e cultura brasileira.

Cabe considerar que esse ajustamento implica, muitas vezes, na elaboração de padrões que vão sendo estabelecidos como normais e anormais pelos múltiplos sujeitos na relação com a estrutura social brasileira e com a anterior, a sociedade de origem. A partir desse parâmetro muitas condutas individuais podem ser avaliadas como desviantes e a partir disso pode ocorrer uma marginalização e exclusão de algumas pessoas assim rotuladas. Daí a importância de aquilatar as nuances, variações desse padrão tornado normal e, portanto, instituído para apreender e compreender a multiplicidade das subjetividades drusas recriadas no contexto paulistano.

Nessa direção, destaca-se uma citação de José de Souza Martins, em seu livro, *A imigração e a crise do Brasil agrário* (1973), a partir da qual se empreenderá inicialmente um esforço de conversão sociológica da temática migração libanesa- drusa em objeto dessa tese de doutorado.

Martins (1973) analisa a problemática da imigração e da assimilação do imigrante, no contexto da crise do Brasil agrário, final do século XIX e início do XX, no qual se insere o período da imigração em massa. Guardadas as especificidades históricas de sua formulação sociológica, a sua análise do processo de inserção do imigrante permanece atual e, por isso, constitui-se como ponto de partida para construção da perspectiva teórico-metodológica aqui adotada.

Há um plano em que se pode considerar sociologicamente a problemática da migração e da assimilação do imigrante: é o dos **processos sociais em que a imigração e a assimilação se inserem como seus componentes significativos** [...]. Assim sendo, não estamos apenas diante de relações sociais entre imigrantes e nacionais ou imigrantes e imigrantes, mas estamos diante de relações sociais decorrentes do modo como a imigração foi produzida e incorporada pela crise do Brasil agrário. **Nem todos os aspectos da situação se desvendam para os personagens e por isso mesmo é que o processo é social**, é mediado e explicitado pela crise (Martins, 1973, p. 18, grifo nosso).

Essa citação traz alguns pressupostos fundamentais para a construção da perspectiva sociológica. O primeiro refere-se à necessidade de contextualizar as relações entre imigrantes e imigrantes e nacionais situando-as dentro de um contexto, de uma totalidade histórica e dialética, na qual pode ser recuperado o seu sentido e o seu modo de existir. Aqui, cabe uma ressalva quanto ao contexto analisado por Martins, crise do Brasil agrário. Os imigrantes libaneses drusos pesquisados estão situados a partir da década de 1950, noutra momento histórico da sociedade brasileira, de industrialização e urbanização.

O segundo aspecto refere-se ao foco da análise sociológica, explicar os processos sociais, pelos quais os múltiplos sujeitos envolvidos, Estado, imigrantes e outros segmentos da população interagem. A interação entre esses múltiplos sujeitos se realiza sob diversas formas de relações sociais e mecanismos pelos quais vão sendo criadas solidariedades, conflitos, tensões, negociações de interesses e de representações sociais elaboradas e recriadas pelos sujeitos sociais e políticos.

O terceiro aspecto para o qual Martins (1973) chama a atenção é, por um lado, à apreensão e compreensão dos mecanismos, estratégias, pelos quais os indivíduos, grupos, instituições vão se constituindo e se organizando e, por outro, os condicionantes estruturais da sociedade brasileira que podem limitar e interferir na ação deles, no trabalho de construção e reconstrução da realidade social sob a égide da dualidade espaço- tempo.

O quarto aspecto atenta para o fato de que os indivíduos, apesar de serem agentes não necessariamente têm controle total de suas ações. Uma das tarefas da imaginação sociológica é analisar o nexo entre a intenção do sujeito e os desdobramentos de sua ação. Aquilo que Max Weber, primeiramente, e depois Robert Merton distinguiram e designaram de função manifesta e função latente da ação social.

A perspectiva sociológica para explicar e fornecer inteligibilidade aos processos sociais criados e elaborados material e simbolicamente pelos sujeitos envolvidos-estado, imigrantes, os designados locais, o faz sempre, estabelecendo relações entre esses processos e o contexto histórico-social mais amplo, onde ocorrem, indicando que em cada sociedade e cultura, a migração e a inserção do imigrante ganha sentido e contorno próprios, tanto quanto o fenômeno e sua teorização.

Para desenvolver a perspectiva sociológica dos processos sociais em que a imigração e a assimilação se inserem como seus componentes significativos, primeiro, descrever-se-ão os modelos teóricos da Assimilação, do Pluralismo e Multiculturalismo, para pensar o tema da inserção dos migrantes nas chamadas sociedades modernas. A tematização da diversidade cultural foi traduzida, muitas vezes, em sinônimo de perigo à existência do Estado-nação e de uma concepção de identidade nacional monolítica. Outras vezes como elemento de riqueza e de pluralidade das sociedades.

A relação entre Estado nacional e imigrante foi pensada historicamente em diferentes contextos, perspectivas e conceitos: aculturação/assimilação (predominante até meados 1940), pluralismo cultural (décadas de 1940-1950), multiculturalismo (1960—até os dias atuais) e estudos pós-coloniais (1980). A mudança de nomenclatura deve ser entendida, aqui, como uma mudança na percepção social e teórica dessa relação.

A teorização dessa temática é aqui pensada, nos termos de Bourdieu (1989), como **trabalho coletivo de construção da realidade social**. O trabalho coletivo de construção social tem uma dimensão política importante à medida que se entende que essa construção implica nomear, representar a realidade. Para tanto é mister identificar os seus principais autores, centros divulgadores de uma determinada in/visibilidade dessa realidade social.

Isto implica, para a Sociologia e para o ofício de sociólogo, um estado de constante vigilância epistemológica, já que seu ofício é parte constitutiva de construção da realidade social, pois, tem-se, em parte, **o poder simbólico** de nomear, de classificar, de **dizer o que a realidade é**, por meio das categorias de análise, elaborada e reconhecida no meio acadêmico e tornado muitas vezes, senso comum e douto.

As primeiras teorias acerca da inserção dos imigrantes surgiram no final do século XIX e início do século XX, nos Estados Unidos, onde a inserção dos imigrantes foi e tem sido um dos aspectos centrais da formação desse Estado-nação. De certa forma, essa condição contribuiu para esse país tornar-se um dos centros de referência da produção acadêmica mundial da temática da migração e da inserção de migrantes.

Inicialmente, as diferenças culturais associadas aos imigrantes são pensadas como empecilhos à unidade nacional, nesse sentido, há um forte apelo ideológico expresso no famoso slogan, *become american*, para que eles se integrem plenamente à sociedade de acolhimento. Nesse contexto, aparece o primeiro modelo teórico fundado na categoria de assimilação. Esse modelo de análise, conhecido popularmente por *melting pot*, pressupunha que os imigrantes se fundiriam e se incluíam cada vez mais na sociedade nacional, **perdendo sua cultura original**.

Essa abordagem caracteriza-se por uma visão reducionista e etnocêntrica dos processos de integração dos grupos imigrantes, denominados minoritários ao centrar a sua análise na sociedade receptora como a principal protagonista. Protagonista, por englobar os outros, por meio de um processo de uniformização cultural.

Outra limitação teórica dessa abordagem remete à ocultação dos conflitos, tensões inerentes aos processos sociais de ajustamento de inúmeros grupos imigrantes à nova ordem; à incapacidade de enunciar e explicar as mudanças, à resignificação dos conteúdos e às estratégias criadas pelos diferentes atores envolvidos. Essa perspectiva teórica tornou-se predominante nos primeiros estudos sobre a integração dos imigrantes na década de 1920-1940, nos EUA e, também, no Brasil.

Nas décadas de 1920-30, a Escola de Chicago composta por teóricos da Modernização e funcionalistas possibilitaram uma contribuição importante aos estudos sobre a integração dos imigrantes ao meio urbano com investigações centradas nas categorias de análise de adaptação

e aculturação. Há uma visão mais complexa da inserção dos imigrantes que passa a ser pensada como um processo social que se desenvolve em diversas etapas: competição, conflito, adaptação culminando com a assimilação deles. Robert Park e E. Burgess são os principais formuladores desse modelo de análise.

Uma contribuição importante desses teóricos é a criação de um campo específico da Sociologia relacionado às relações interétnicas. Além disso, segundo Rocha-Trindade (1995) a Escola de Chicago promoveu uma viragem conceptual e metodológica, a partir de três contribuições fundamentais: 1) trouxe uma nova concepção dinâmica de cultura; 2) uma crítica e reformulação da concepção essencialista de raça e grupo étnico em prol de uma visão histórica dos mesmos; 3) abriu a possibilidade de outra interpretação das relações interétnicas, por meio do interacionismo simbólico chamando a atenção para a relevância dos aspectos simbólicos e subjetivos das mesmas, até então negligenciados pelas abordagens anteriores.

Na Sociologia norte-americana, o estudo empírico de William Thomas e Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America* (1918), sobre a integração de imigrantes poloneses, é recorrentemente citado como um marco pioneiro e clássico. Esses autores abriram possibilidades para a criação de toda uma linhagem de pesquisa empírica em relação a essa temática.

Paralelamente a essas contribuições do modelo funcionalista à inserção dos imigrantes na sociedade de destino é importante, também, assinalar os seus limites, expostos no contexto das reivindicações de vários grupos de imigrantes e de negros, na década de 1960, época em que a etnicidade tornou-se critério de estratificação social e de exercício de cidadania restritiva.

3.1.1 Das teorias de assimilação ao pluralismo cultural e multiculturalismo

Outro modelo teórico para pensar o ajustamento do imigrante à sociedade receptora é o pluralismo cultural. Inicialmente, essa abordagem surge no contexto da descolonização da África. Furnivall (1948) elaborou um modelo analítico que pressupunha uma segmentação e divisão dos diversos grupos étnicos sob o comando de um estado centralizador. Todavia, essa teorização sofre algumas mudanças quando utilizadas no contexto da sociedade norte americana e de outras sociedades consideradas modernas.

Uma das principais teorizações acerca do pluralismo cultural no contexto de sociedades modernas, *in casu* a sociedade norte americana, é de autoria de Glazer e Moynihan (1963). Ambos formularam críticas ao modelo explicativo funcionalista e, ao mesmo tempo, introduziram nova abordagem sociológica a respeito das relações interétnicas centrada no

conceito de etnicidade. Os grupos étnicos passam a ser pensados como agentes de mudança e de formulação de uma **cultura emergente** na sociedade de destino. Essa formulação está diretamente relacionada ao tipo de inserção experimentado por um grupo específico, modelada, pelo menos em parte, pelos constrangimentos estruturais que lhes são antepostos.

Rocha Trindade (1995) sublinha a complexidade de fatores atuantes no ajustamento do imigrante à sociedade maior, agrupando-os em dois conjuntos: 1) os relativos às subjetividades dos imigrantes e 2) os associados às especificidades da sociedade de origem e de destino. Essa sinalização é importante para que se entenda o complexo fenômeno que entrelaça tanto aspectos objetivos quanto subjetivos. A observação e compreensão dessas duas dimensões tornam-se um desafio para o pesquisador, porque além de identificar é necessário mensurar o peso de cada um à luz do seu objeto e contexto de investigação.

A perspectiva do pluralismo cultural pressupõe a criação de espaços institucionalmente constituídos e reconhecidos de manifestação e organização da diversidade étnica e cultural dentro de um mesmo território nacional, por grupos migrantes e outros segmentos.

Nos Estados Unidos, a partir desse referencial teórico, os imigrantes passaram a ser referenciados, como *étnicos*, ou seja, como *grupos minoritários* em relação ao grupo dominante WASP (*White Anglo Saxon Protestant*).

Para Poutignat e Streiff-Fenart (1998) essa mudança de terminologia representa, sobretudo, uma mudança de percepção. Os imigrantes referidos agora como étnicos passam a ser reconhecidos como integrantes da sociedade norte americana e não mais como *hóspedes*. Esses mesmos autores ainda ressaltam que essa maneira de ver os grupos étnicos, não mais como residuais, arcaicos para analisá-los como componentes das sociedades modernas, foi a principal mudança ocorrida na formulação da etnicidade na década de 1970.

O pluralismo cultural abriu a possibilidade de ampliar a análise para além da relação entre o Estado nacional e os imigrantes. Essa grade teórica possibilita a apreensão e compreensão das diversas iniciativas realizadas pelos imigrantes em seu objetivo de criar formas associativas que não apenas preservem, mas que recriem sua solidariedade e sociabilidade originárias nas sociedades de recepção (Rocha-Trindade, 1995).

O pluralismo cultural é considerado um avanço em relação às teorias da Modernização e ao Funcionalismo. Contudo, essa perspectiva se limitava, frequentemente, à macro análise desse processo. Essa abordagem foi um dos referenciais teóricos para pensar a relação construída entre imigrantes libaneses drusos e os nacionais (El Kadi, 1997).

A perspectiva do pluralismo cultural, no contexto do chamado *ethnic revival*, ganha novos contornos políticos, com as reivindicações das chamadas minorias étnicas e ganha outra

designação, **multiculturalismo**. Essa abordagem origina-se, também, nos Estados Unidos, na década de 1960, no quadro social e político do movimento pelos direitos civis, *Civil Rights*, cujo objetivo principal era suprimir a segregação racial, nos estados do Sul americano.

Segundo Semprini (1999), o multiculturalismo pode ser concebido como movimento político, norteador das chamadas ações afirmativas e como movimento cultural. O núcleo de sua reflexão remete-se à temática da diferença problematizando o lugar e os direitos da minoria em relação à maioria. O termo étnico é ressignificado de forma positiva e as diferenças culturais são reconhecidas pelo Estado-nação. A identidade étnica vai-se tornando um instrumento de mobilização política. Todavia, vale salientar que existem múltiplas interpretações e que o multiculturalismo pode assumir algumas variações em determinadas sociedades e culturas (Picó, 1999).

3.1.2 As teorias de etnicidade

No contexto da sociedade norte-americana a permanência e a revitalização da identificação e da pertença étnica trazem, em parte, um deslocamento teórico importante no debate sobre relações interétnicas. Há visível deslocamento de estudos de matiz assimilacionista para estudos centrados na categoria de etnicidade. Esse deslocamento busca cada vez mais explicações para a pertença étnica, sua permanência e revitalização no seio das sociedades modernas. Essa nova perspectiva reitera que a manutenção da diversidade cultural é a base pela qual os diferentes grupos migrantes passam a participar na vida política e social do país receptor. A diversidade cultural já não é mais pensada como um **problema ou um desvio, segundo as assertivas e pensamento de cunho** funcionalista.

Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 76) acentuam que esse deslocamento por sua vez traz importante implicação metodológica “é na própria sociedade americana e não nas particularidades dos imigrados que se deve procurar a explicação da ressurgência étnica”. Aqui há um aspecto importante a observar: a mudança na conceituação de etnicidade que passa a ser pensada nos termos de um constructo social e não mais como dado biológico e imutável.

No Brasil, José de Souza Martins (1973) já expressava esse ponto de vista quando, nessa obra, realça que as chamadas características distintivas dos imigrantes foram criadas pela sociedade de adoção. Ou seja, as características, as diferenças entre eles e os outros não podem ou devem ser naturalizadas, mas sim como resultante da relação dos imigrantes e dos condicionantes estruturais da sociedade receptora.

Fredrik Barth é um dos autores mais citados, em parte significativa da produção acadêmica brasileira consultada, em particular da Antropologia, no que se refere às relações étnicas e a etnicidade. Ele é considerado, *o pai* de uma nova reformulação de etnicidade no sentido de **adscrição**.

No final da década de 1960, assiste-se a uma guinada histórica e epistemológica na conceituação de etnicidade. Coube a Fredrik Barth (1969), professor da Universidade de Oslo e autor de *Ethnic groups and boundaries*, uma nova formulação teórica. Ele tornou-se uma referência clássica e recorrente, fundando uma nova linhagem nos estudos de etnicidade, por romper com uma visão essencialista de cultura e de identidade étnica e por abordá-la em termos sociológicos, como uma das formas de organizar as trocas entre grupos, isto é, um tipo de organização social.

A organização das relações sociais, nos termos de Barth (1969), a **estrutura de interação**, era delineada por meio da criação e manipulação das **fronteiras étnicas** construída socialmente e bastante flexíveis quanto ao contexto e especificidades dos sujeitos envolvidos. Era, a partir da manipulação dessas **fronteiras étnicas** pelos indivíduos, por meio de recursos simbólicos, os sinais diacríticos, linguagem, crenças, cultura, que eram constituídos os **grupos étnicos**, e não mais como algo dado, pronto e acabado, mas como constructo criado na relação com os outros. O conceito de cultura deixa de ser residual, objetivado para ser compreendido como constructo social.

A etnicidade é uma das formas de produção da diferença, de demarcação e constituinte daquilo que se designa como **grupo étnico**. No contexto migratório, a produção da diferença social, cultural se viabiliza pela criação de fronteiras étnicas entre imigrantes e os outros, numa via de mão dupla. As fronteiras étnicas demarcam e possibilitam um jogo de inclusão e de exclusão, da criação de um grupo que se autointitula **nós** e designa os outros grupos em contraposição, como *eles*.

A manipulação das diferenças culturais pelos indivíduos e grupos não só criam fronteiras, mas identidades que incluem percepções de si, autoidentidade, e do outro, hetero identidade. As fronteiras circundam, demarcam alguns que ficam de dentro, formando o *nós* e os que ficam de fora, **eles** e vice versa. As fronteiras são cambiantes, flexíveis e consideradas constructos sociais. Aqui vale destacar que os aspectos selecionados da cultura são reinterpretados pelos vários sujeitos. Nessa reinterpretação, a cultura e a identidade passam a ser naturalizadas, reificadas por meio de uma estratégia identitária, nas suas interações cotidianas, objetivando a preservação de uma determinada forma de autoidentificação.

Azzam (1995) em seu trabalho sobre imigrantes libaneses drusos na Califórnia identifica e analisa quais elementos foram por eles selecionados e como construíram as fronteiras étnicas a partir do casamento endogâmico e do caráter esotérico do drusismo.

Max Weber (1992) já advertia sobre a importância da observação dos elementos, dos aspectos selecionados pelos indivíduos e usados nessa demarcação na conduta diária da vida para a análise sociológica. Na relação entre imigrantes libaneses drusos e brasileiros observar-se-ão quais aspectos serão selecionados para criar essas fronteiras e como eles a criam no contexto da sociedade brasileira; como e em que planos as identificações são negociadas objetivando a preservação, a continuidade deles; as mudanças ocorridas, as tensões, conflitos, a dialética da descontinuidade. Nesse sentido, a etnicidade pode se tornar um dos elementos de classificação e de pertencimento do indivíduo a um determinado grupo.

Vale sublinhar que o termo étnico aparece como categoria de análise, nas Ciências Sociais, inicialmente na Sociologia, pelas mãos de Max Weber, em *Economia e Sociedade*, no capítulo intitulado “Comunidades étnicas”. Segundo Poutignat e Streiff-Fenart (1998), a contribuição de Max Weber é pouco lembrada nos estudos de etnicidade, embora na visão desses autores, ele se constitua na referência basilar das formulações de Fredrik Barth (1969). Ao longo de várias leituras notou-se apenas um trabalho, Jardim (2000) que faz referência expressa a esse autor.

A partir da contribuição de Max Weber (1992) objetiva-se avançar a compreensão acerca da etnicidade e dos grupos étnicos em relação à formulação teórica de Fredrik Barth. Weber é o primeiro sociólogo a destacar a importância e a especificidade da etnicidade como forma de organização social. Esse tipo de organização social só existe quando há uma crença subjetiva numa origem comum, independente de laços de consanguinidade. A criação dessa crença e de um pertencimento étnico se realiza mediante mecanismos de diferenciação em relação a outros grupos, aos quais se opõem (idem, p. 315).

Têm-se, então, duas dinâmicas sociais na base da constituição dos grupos étnicos: 1) A interna baseada numa crença subjetiva de origem comum fictícia ou real homogeneizando os indivíduos criando um *nós*, tornando-se a principal base da solidariedade e coesão social; 2) A externa, baseada na produção de diferenças, na sua maioria aleatória e tornadas convenções como instrumento de demarcação em relação aos outros, *eles*.

As duas dinâmicas sociais estão inter-relacionadas e ocorrem ao mesmo tempo, porém não da mesma forma e muito menos mecanicamente. Essas dinâmicas produzidas pelos indivíduos cujo mote é a produção da diferença, tendem a produzir conflitos e tensões que os recriam em formas de grupo social.

Embora o grupo social “seja criado pela somatória de indivíduos, ele torna-se uma forma social *sui generis*, ou seja, distinta deles. Outro aspecto relevante para apreender e compreender essas dinâmicas é considerar que esse somatório de indivíduos é formado por clivagens sociais, culturais, por temporalidades históricas diferentes, e por subjetividades que também interferem nas relações internas de um mesmo grupo e nas relações intergrupais.

A concepção weberiana de grupos étnicos traz algumas implicações importantes, para pensar o caso de imigrantes libaneses drusos, a partir dessa base conceitual: 1) esse tipo de organização social é algo construído e não um dado pronto e acabado; 2) o grupo étnico é constituído por mecanismos de diferenciação criados na relação com os outros, considerados **estrangeiros**; 3) o conteúdo do grupo étnico é a **crença em uma honra (específica) étnica** e a criação de estilos de vida particulares fundados numa **tradição**.

Esse terceiro aspecto relacionado ao conteúdo do grupo étnico de se fundamentar na crença de uma honra específica e a criação de estilo de vida particulares baseados na tradição traz para pensar o conceito de cultura contemplado, também, em outros autores, estudiosos dos grupos étnicos, identidade étnica no contexto atual.

3.1.2.1 Migração e teorias da etnicidade no Brasil

No Brasil, na tradição das Ciências Sociais, o uso desse conceito liga-se aos estudos de migração e das relações interétnicas empreendidos por Emílio Willems, Artur Ramos e Manuel Diegues Jr.

O conceito de etnicidade ganhou maior visibilidade na área de Antropologia, onde passou a ser utilizado inicial e de forma mais frequente, nas pesquisas de relações interétnicas entre o Estado nacional e as nações indígenas (Oliveira, 1976) e atualmente nos estudos de experiências de migração (Assis, 2004; Jardim, 2000; Peters, 2006).

Na pesquisa bibliográfica realizada sobre a migração árabe no Brasil, notou-se o predomínio de estudos, pesquisas, trabalhos acadêmicos de caráter histórico (Nunes, 2000) de História Oral (Gattaz, 2005; Osman, 1998, 2007) centrados nos conceitos de identidade, memória. Somente dois estudos de imigração árabe consultados, não antropológicos, se utilizam da categoria de etnicidade (Truzzi, 1997), e grupo étnico (Nasser Filho, 2006).

Na Sociologia, apesar dos estudos pioneiros realizados nessa área, observam-se lacunas de pesquisas atuais quanto ao uso do conceito de etnicidade, grupos étnicos, identidade étnica articulada à inserção dos imigrantes na sociedade brasileira. Dependendo da relação estabelecida entre esses dois termos, as características dos imigrantes são percebidas como

inerentes, ou seja, como um dado objetivado, embasado num discurso genético ou numa herança cultural tida como imutável, a tradição.

No plano prático, esse entendimento pode fundamentar visões preconceituosas em relação a determinados grupos de imigrantes que passam a ser reconhecidos como não assimiláveis e em consequência, não desejáveis. Por outro lado, também, pode alimentar práticas discriminatórias de determinados migrantes em relação aos designados e reconhecidos como **locais**.

Na Sociologia brasileira, na década de 1970, um dos primeiros trabalhos foi o de José de Souza Martins (1973) que já pontuava a limitação da formulação teórica funcionalista de identidade e apontava outra perspectiva, na qual as chamadas peculiaridades dos imigrantes são pensadas como resultantes da interação deles com os outros, no contexto da sociedade de adoção. As formulações de Martins (1973) são, aqui, retomadas em terminologia atual, por serem **clássicas**, tanto pelo seu pioneirismo quanto pela sua pertinência, apesar de serem pouco lembradas.

Essa perspectiva de apreender as **características distintivas do imigrante** como resultado da relação social, ou seja, como constructo social assenta-se, em termos atuais, na concepção relacional e situacional de identidade (Cuche, 1999). No período de 1970-1990, na Sociologia brasileira, essa formulação teórica, ainda era pouco habitual nos estudos das relações interétnicas e nos estudos de migração.

Como já foi exposto noutra momento desse capítulo, Fredrik Barth (1969) é considerado **o pai** dessa concepção relacional e situacional da identidade. Essa concepção pressupõe que a identidade é uma construção social, assim sendo, ela é um constructo, mantida, recriada por determinadas relações sociais e contexto.

Essa concepção de identidade relacional e situacional estendida ao entendimento das relações interétnicas implica analisar que a manutenção, recriação dessas se realizam por mecanismos de reconstrução de fronteiras étnicas, criadas pelos sujeitos envolvidos no processo de diferenciação cultural de si e do outro. Isto significa dizer que, por um lado, as chamadas características culturais dos imigrantes percebidas pelos outros não são algo inerente a eles, mas alguns aspectos selecionados, reinterpretados e acionados por eles, como estratégia de distinção em relação aos outros; por outro podem ser atribuições de outrem em relação a eles, isto é, são categorias de adscrição, baseada em critérios de atribuição ou vinculação inseridas em determinado contexto.

Em termos sociológicos, os processos sociais de identificação, ou seja, a identidade é assumida, aqui, como uma identificação em curso realizado por indivíduos, grupos em

interação, em determinados contextos sociais que influenciam na dinâmica das relações sociais e por sua vez são por elas retroalimentados. A concepção de identidade relacional e situacional pressupõe que a identificação é construída na relação com os outros e “no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam as suas representações e suas escolhas” (Cuche, 1999, p. 182) Os processos sociais de identificação implicam tensões e distensões, negociações entre os diversos atores envolvidos e, por sua vez, configuram planos de identificação internos em cada segmento, indicando a necessidade de também enxergar as clivagens internas existentes.

Dado esse caráter dinâmico e flexível da identidade, segundo Cuche (1999, p. 196), “(essa) conhece variações, presta-se a reformulações e até manipulações”. Para pensar essas variações, reformulações e manipulações, esse mesmo autor, fala de *estratégias de identidade*. Esse conceito de estratégias de identidade abre a possibilidade de pensar que há vários meios e mecanismos que podem ser utilizados pelos sujeitos envolvidos no processo de identificação, cujo motivo e dinâmica é dado, em grande parte, pela capacidade de produzir diferenças, nos termos de Barth, de assinalar as fronteiras simbólicas que vão sendo erigidas no sentido de preservar, dissimular, na dependência direta da vivência de uma situação específica.

É no contexto da interação social entre imigrantes libaneses drusos e os outros que há possibilidades de surgimento de uma das modalidades de identidade social, a *identidade étnica*. Essa identidade étnica está baseada na crença da existência de uma origem comum, que liga e identifica os indivíduos, criando uma base também comum para a ação social. O que a especifica é estar voltada para o passado, para uma origem real ou fictícia tida como comum entre seus pares (Cuche, 1999; Poutignat; Streiff-Fenart, 1998; Zigueib Neto, 2006).

Denys Cuche (1999, p. 180) traz outro aspecto importante para pensar o conceito de identidade étnica e a especificidade do vínculo estabelecido entre os indivíduos, segundo a concepção objetivista de identidade.

É no grupo étnico que se partilham as emoções e as solidariedades mais profundas e estruturantes [...] **a identidade cultural é vista como uma propriedade essencial inerente ao grupo porque é transmitida por ele e no seu interior**, sem referências aos outros grupos. **A identificação é automática**, pois tudo está definido desde seu começo (grifo nosso).

Esse tipo de identidade realiza-se, prioritariamente, no plano interno do grupo, ou seja, por meio da socialização dos indivíduos no interior do grupo, na família. Essa parece ser o principal veículo de transmissão da cultura, da tradição. Essa citação aponta um aspecto fundamental, a família, como um elemento chave para a compreensão de um dos meios e

mecanismos principais por onde se realiza a transmissão, a atualização e recriação da etnicidade.

A identidade étnica por estar associada a uma noção de pertencimento baseada na crença de uma genealogia comum transmitida no contexto familiar e fundada não apenas em normas e regras, mas também em sentimentos, em vínculos de afeto, cria um sentimento muito forte de pertença nos indivíduos. Isto pode se tornar um elemento de conflito nas relações entre pais e filhos à medida que os últimos passam a circular mais noutros ambientes e são submetidos a novos processos de socialização, como a escolar. Esse conflito de base cultural pode vir a ser entendido como sendo um conflito geracional.

Outra implicação para os indivíduos pertencentes a um grupo étnico pode ser a naturalização de uma condição de pertencimento construída no processo de socialização primária, familiar, que é, na sua gênese, social, resultando numa identificação automática, ou seja, pouco reflexiva, já que está definida desde o começo. Essa reificação da etnicidade, resultado e resultante da ação de indivíduos e grupos, pode ser tratada, também, no âmbito de determinadas relações sociais, como indiscutível, inquestionável. Pode, mais ainda, levar a que alguns indivíduos discordantes sejam tratados como desviantes e, por consequência, passíveis de serem punidos pela *consciência coletiva*.

Nesse contexto, a identidade é considerada preexistente ao indivíduo, e, por consequência, imutável. Essa imutabilidade, por estar ancorada na crença de uma genealogia comum, tende a criar um parentesco real ou fictício entre os seus membros. Além de expressar uma forma de vinculação entre o grupo e o indivíduo, um verdadeiro sentimento de pertença. A etnicidade torna-se uma forma de organização social, demarcando fronteiras entre pessoas e as trocas sociais entre elas.

Além dessa genealogia comum, há outros elementos elencados como constitutivos das etnias, dos grupos étnicos – a língua, o território, a religião, a cultura, que possibilitam a coesão social. Em cada situação concreta deve ser avaliado o peso de cada um desses elementos na constituição e formação de solidariedades étnicas. Vale ressaltar ainda que, nessa concepção objetivista de identidade cultural, esses elementos são pensados como critérios objetivos, ou seja, naturalizados. A identificação étnica é concebida como uma propriedade inerente aos indivíduos, sua origem e seu pertencimento as raízes, é de *ordem natural*, dado desde o início, é o seu ser autêntico e imutável.

3.1.2.2 Fronteiras, identidade e etnicidade

Falar de fronteiras, nos seus múltiplos sentidos nas Ciências Sociais e particularmente na Sociologia é falar da criação e institucionalização basilares de uma sociedade, é falar da formação dos grupos, classes sociais, é desvelar, compreender os mecanismos e processos pelos quais indivíduos se tornam coletividades específicas, em torno das quais passam a pleitear o reconhecimento de sua existência e a afirmação dos seus direitos.

Essa abertura para pensar a possibilidade e a potencialidade do uso do conceito de fronteira, em termos de espacialidade e temporalidade concernente aos drusos, iniciou-se a partir da leitura de outro texto de José de Souza Martins (1996), *O tempo da fronteira*. Guardada a especificidade do contexto, a expansão das relações de produção capitalistas no Brasil, estudado nesse artigo, sua teorização sobre o uso e a potencialidade do conceito de fronteira é construída a partir da controvérsia existente na Geografia, Sociologia e Antropologia quanto à forma de pensar e de usar esse conceito aplicado à realidade brasileira.

Todavia, aqui se pretende reter alguns aspectos teóricos relevantes do conceito sociológico de fronteira para analisar o ajustamento de migrantes libaneses drusos à sociedade brasileira. Martins (1996) realça a relevância da fronteira como *locus* privilegiado para a análise sociológica, por ela ser constituinte e constituída como um **lugar** de conflitos e tensões, um lugar da dialética, de contradição e de síntese.

Se a fronteira é menos uma linha do que um espaço, cabe perguntar que espaço social é esse? Em primeiro lugar, toda fronteira é o resultado sempre precário e provisório das lutas, negociações entre indivíduos, grupos ou países. Sendo precária e provisória, a fronteira não é algo fixo concreto, ao contrário, a sua institucionalização é objeto de luta, na qual os indivíduos, grupos, classes investem grande parte de sua energia.

A fronteira é constituída pelos indivíduos e ao mesmo tempo também os constituem como grupos sociais, classes, comunidades. Fronteiras, ao serem objetivadas, institucionalizadas pelos indivíduos tornam-se marcos, marcas de grupos, pessoas, países. A construção dessas marcas, dessas fronteiras pelos indivíduos como processo social é o centro da análise sociológica.

Para Martins (1996), a fronteira, além de ser um espaço social dialético, possui outra dimensão, a temporal; o tempo da fronteira, como bem destaca o título homônimo de seu artigo, é dimensão geralmente esquecida e fundamental para que se possa compreendê-la em toda sua inteireza. Para esse autor, a fronteira é, simultaneamente, lugar da alteridade e expressão da contemporaneidade dos tempos históricos. “[...] O desencontro na fronteira é o desencontro de

temporalidades históricas, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da história” (Martins, 1996, p. 3).

Ainda que sua problematização do conceito de fronteira e sua potencialidade para a análise sociológica sejam realizadas no contexto das relações entre o **mundo dos índios** e o **mundo dos brancos**, a riqueza e o diferencial da formulação de Martins (1996) estão em pensar a fronteira não só restrita e referenciada ao espaço, espaço social, mas também ao tempo, como categoria social, como temporalidade. Assim, chega-se à conclusão de que o tempo é, também, uma dimensão da fronteira.

O tempo torna-se objeto de luta, instrumento de classificação de si e de outro. Nas mãos dos vários sujeitos, o tempo vai sendo convertido em fronteira, instrumento de invenção de hierarquias, de classificação e de grupos que vão sendo constituídos como sujeitos distintos e antagônicos, portadores de dois mundos. Um que tem o maior poder de nomear, se autodenomina, nós, **os modernos** e os outros, os **tradicionais**. O binômio **moderno-tradicional** sendo expressão chave do imaginário desenvolvimentista, naturalizado tornou-se uma forma recorrente de definir e selar destinos de grupos, povos e países.

Aqui, sustenta-se que o ajustamento de alguns grupos imigrantes, originários de outras sociedades e civilizações, no caso em tela, os libaneses drusos, deve também considerar essa dimensão temporal, à medida que muitos deles vêm de regiões e culturas inseridas no sistema capitalista, de forma e temporalidade histórica distinta. Muitas vezes eles são tornados **outros** por serem de outro tempo e a partir daí serem considerados tradicionais, leia-se, **atrasados**. Deve-se lembrar de que essa forma de representação é bastante usada na referência aos chamados **povos árabes** (Said, 1998).

Outro autor chamado para pensar e aprofundar os múltiplos sentidos teóricos do conceito de fronteira é Jacques Leenhardt (2002). Sociólogo francês, autor do capítulo intitulado “Fronteiras, fronteiras culturais e globalização”. Para ele, a fronteira pode ser tomada tanto como lugar de fechamento como de abertura. Para apreender e desenvolver esse aspecto, Leenhardt evoca a etimologia da palavra latina *limes* (limite) significando, ao mesmo tempo, limite, separação e espaço de intersecção, conjunção.

Para além dessas duas possibilidades acima apontadas, Leenhardt (2002) nos lembra de uma terceira, metaforicamente ancorada na mitologia grega, em particular, no deus Hermes, na qual ele concentra sua reflexão,

[...] A fronteira que procurei mostrar retomando a definição do limes [...] abre a perspectiva de um terceiro olhar nem perdido na singularidade do lugar, na cor local, do *genius loci*, nem perdido nas brumas da abstração universalizante. [...] O limes é

esse espaço utópico, inteiramente definido por uma prática e não por uma lei (Leenhardt, 2002, p. 30-31)

Segundo Leenhardt (2002) a fronteira sendo um lugar utópico definido por uma prática e não por uma lei; essa prática remete-se à cultura, à ordem do simbólico, ou seja, ela é constituída de representações mentais pelas quais os indivíduos representam e conferem sentido ao seu mundo, ao que fazem e vivem. Eles criam as fronteiras e elas os recriam, passando a ser parte deles, tornando-se naturalizada, internalizada por meio da família, de associações, festas, reuniões pelos quais vão formando sua identidade.

A fronteira vai sendo criada como um espaço de interações sociais, de sociabilidades, de compartilhamento de determinados modo de viver, sentir, pensar, de ser social para além de outras demarcações instituídas, institucionalizadas como marco jurídico de um Estado - nação.

A fronteira, segundo Leenhardt, é concebida também como lugar do novo, caracterizado por uma articulação entre o universal e o local, da síntese possibilitada pelo encontro de culturas no contexto da globalização. Novos atores, novas sociabilidades e identificações.

Em suma, a fronteira é o lugar por excelência da *hibridez*. São várias as possibilidades da fronteira, de sua experiência e interpretações pelos indivíduos e grupos que a vivenciam, não como lugar físico, mas simbólico. Sendo de ordem simbólica está aberta há um leque de sentidos em disputa, porém estão limitados há um contexto significativo, determinado.

Anthony Cohen, em seu livro *The symbolic construction of community* (1988), procura desconstruir as fronteiras como algo objetivo, existindo *per se*, independente dos significados que lhe são atribuídos pelos indivíduos para reconstruí-las como construções culturais, isto é, essencialmente simbólicas. Isto tem uma implicação metodológica importante: para se observar e estudar qualquer grupo se tem que primeiro apreender quais e como eles constroem essas fronteiras. São essas fronteiras construídas segundo determinados interesses e contextos sociais que irão encapsular e dar origem a ideia de **comunidade** e de um pertencimento comum entre algumas pessoas.

O ponto de partida de sua abordagem, portanto é compreender como as pessoas vivenciam e que significados são atribuídos à comunidade. Nesse sentido, a comunidade é abordada como um fenômeno cultural. Essa concepção cultural de comunidade tem uma implicação metodológica importante, o foco da investigação social reside em captar como os indivíduos, que estabelecem determinadas interações entre si, atribuem significado a sua experiência. Para Cohen (1988) a fronteira é de ordem simbólica, cultural e como tal é flexível; ela marca o começo e o fim de uma comunidade.

By definition, boundary marks the beginning and the end of a community. But why is such marking necessary? The simple answer is that the boundary encapsulates the identity of community and, like the identity of an individual, is called into being by the exigencies of social interaction. Boundaries are marked because communities interact in some way or others with entities from which they are, or wish to be, distinguished. The manner in which they are marked depends entirely upon the specific community in question. [...]. Some may be physical, expressed, perhaps, by a mountain range or sea. Some may be racial or linguistic or religious. But not all boundaries and not all the components of any boundary are so objectively apparent. They may be thought of, rather, as existing in the minds of their beholders. This being so, the boundary may be perceived in rather different terms, not only by people on opposite sides of it, but also by people on the same side (Cohen, 1988, p. 12).

Essa citação do autor é muito rica para pensar a fronteira. O primeiro ponto a ser considerado relevante para a análise sociológica é que, embora a fronteira seja de ordem simbólica, ela tem sua origem e é criada para atender às exigências da interação social, demarcando diferenças entre eles e os outros objetivando organizar as trocas entre indivíduos e grupos.

Outro aspecto de igual importância é que o conteúdo, a forma e os meios pelos quais serão erigidas as fronteiras possuem uma especificidade relativa aos indivíduos e grupos em interação, no caso, imigrantes libaneses drusos e sociedade brasileira. As fronteiras não sendo objetivas, mas tornando-se objetivadas, institucionalizadas por esses imigrantes nas diversas interações com os outros, cabe apreender e analisar o processo sociocultural, os mecanismos de produção da diferença criados por eles e pelos quais essa diferença é construída.

Outro aspecto inovador desse autor, apresentada em seu trabalho, refere-se ao entendimento de que as fronteiras não apenas demarcam externamente, **nós** e **eles**. Elas também têm uma dimensão interna. Isso traz a possibilidade de apreender e analisar as clivagens internas existentes em qualquer coletividade. Clivagens internas de ordem social, econômica, cultural que recriam sentimentos de pertencimento e de exclusão simultaneamente. A ideia de comunidade em Cohen (1988) assenta-se tanto na semelhança como na diferença produzida na dinâmica das formas associativas de interações sociais.

O centro dessa investigação é descrever os processos sociais de construção das fronteiras simbólicas recriadas e ressignificadas a partir da ação de determinados imigrantes libaneses drusos, homens e mulheres e alguns de seus ascendentes. Nesses processos, esses múltiplos sujeitos vão construindo o seu pertencimento, um “**nós**” que tende a se apresentar externamente ora como um **todo**, em situações limites de crise, ora **fragmentado**.

Falar de fronteiras é falar das interações sociais, de como os indivíduos elaboram, criam e recriam material e simbolicamente a sua vida cotidiana, em que dimensões e planos da interação entre indivíduos são permitidas e/ou vedadas à relação com outros. Como se

normatiza essas relações estabelecendo linhas, fronteiras que devem ser transitadas a partir de uma referência a um padrão do que é normal e patológico, do que é moral ou imoral, segundo determinada consciência coletiva.

Onde e quais são as tensões /atritos? Dentre os imigrantes, quais são as atitudes criadas, os diferentes posicionamentos, nesse processo de ajustamento do imigrante à nova estrutura social brasileira? Quais as novas formas de sociabilidade e socialização vão surgindo nesse desencontro de sociedade e cultura incorpora das nos migrantes e seus ascendentes? Nas diversas situações, a par das elaborações e práticas discursivas acionadas pelos sujeitos em tela, eles serão tratados como individualidades inscritas no social. Essa situação empírica impôs a compreensão à luz do conceito de identidade.

Por fim, esses pressupostos constituem a viga mestra desse trabalho para apreender e compreender a experiência dos imigrantes libaneses drusos e seus ascendentes residentes na cidade de São Paulo e que constituem o seu objeto teórico e recorte empírico.

CAPÍTULO 4 – PERCURSO METODOLÓGICO NA CIDADE DE SÃO PAULO

Neste capítulo, o objetivo é descrever a metodologia adotada nesta pesquisa realizada em duas fases. A primeira, coleta e sistematização dos dados quantitativos. Os dados foram construídos a partir de um recorte empírico, à formação da rede de entrevistados e a caracterização dos sujeitos da pesquisa segundo critério de nacionalidade, cidade, faixa etária, gênero e ano de migração. A segunda fase, de caráter mais qualitativo, abrange a observação participante de dois *locus* da sociabilidade dos imigrantes libaneses drusos na capital paulista, o Lar Druso Brasileiro (LDB) e seus frequentadores e o universo familiar, a pesquisa realizada nas casas de alguns imigrantes com a presença ou não de seus filhos. Essas duas fases possibilitaram uma aproximação gradativa da realidade social vivenciada por alguns migrantes libaneses drusos na capital paulista, a partir das quais, foram selecionados os sujeitos dessa pesquisa.

4.1 A formação da rede social

Todos os trabalhos acadêmicos consultados sobre migração libanesa drusa no exterior, Estados Unidos (Azzam, 1995) e no Brasil (Abdel Malek, 1992, Ghabar, 2009, 2013a, 2013b; Mahasen, 2009) são de autoras autóctones. Após dezessete anos da primeira investigação (El Kadi, 1997), essa situação confirma duas observações desse trabalho de que maioria da produção acadêmica brasileira sobre migrantes drusos é feita, ainda, de punho próprio e por iniciativa de mulheres, migrantes ou filhas de drusos. Essa segunda observação possa ser pensada, talvez, como um indício de uma lacuna para se estudar os drusos relacionados à categoria de gênero.

A escassez de pesquisas científicas e atuais sobre a condição drusa no contexto migratório tornou-as pioneiras nesta área de estudo e de certa forma as colocou num desafio de construir uma atitude de pesquisa na fronteira entre o familiar e o estranho.

Todas as autoras se defrontaram com desafios associados ao empreendimento intelectual de estudar as próprias origens, a exigência de conversão do olhar, de uma atitude de pesquisa delicada e complexa de construção do estranhamento do grupo familiar similar a outros autores (Nasser Filho, 2006; Osman, 2011). Todavia, há que se considerar que no caso de estudos sobre drusos, há uma especificidade relacionada ao caráter secreto da religião, *taqiyya*. Segundo Khuri (2005, p. 70)

Taqiyya is the perhaps one of the most misunderstood concepts in Druze dogmas- even among some of the Druze themselves. It does not involve deceit, lying, or hiding bits of information. There are two operational meanings to taqiyya: as an integral part of tawhid way of worship and as a means to conceal religious identity [...] The second relates strictly to religious identity in times of crisis [...] The elements of secrecy in religious practice is partly taqiyya and partly dogma.

Nessa citação há dois sentidos operacionais dessa instituição histórica, *taqiyya* expostos anteriormente no capítulo 2: primeiro, é uma característica da religião esotérica, *tawhid*; segundo, estratégia de ocultamento da identidade religiosa drusa em situação de crise e de perseguição aos seus adeptos. Ao longo desse capítulo, a *taqiyya* será analisada na prática, isto é, a luz do contexto da experiência de migrantes drusos e ascendentes na cidade de São Paulo.

Na pesquisa realizada surgiu um desses sentidos da *taqiyya*, logo de saída. Nas entrevistas e conversas informais, deparou-se como uma fala recorrente de grande parte dos imigrantes, na sua maioria formada por drusos não iniciados. A fala recorrente reitera que *eles não sabem nada sobre a religião* e, ao mesmo tempo, começam a indicar pessoas mais intelectualizadas dentro da comunidade ou o representante religioso, no caso, o *sheikh* para falar. Essa fala recorrente de drusos não iniciados de que *eles não sabem nada sobre a religião* foi constatada, também, em El Kadi (1997).

Na pesquisa de campo começam a aparecer alguns ângulos de observação que podem possibilitar ao pesquisador ver algumas nuances existentes entre drusos, um deles refere-se ao dualismo presente na sua organização religiosa entre *al ukkal*, iniciados e *al juhal*, não iniciados.

Esse dualismo aparece, às vezes, também, sob a forma de reivindicação da *fala autorizada* por parte de algumas autoridades religiosas, detentoras do monopólio do conhecimento religioso. Aparece, também, na fala de alguns imigrantes que envidam esforços na construção e manutenção de uma autoidentificação da comunidade drusa, ao mesmo tempo, coesa e consensual, nos países de origem e na imigração.

A atitude do estranhamento, da desnaturalização do objeto é um pressuposto da pesquisa sociológica que vai se construindo e conquistando como um aprendizado árduo e rico. A pesquisa de campo realizada durante 30 dias na cidade de São Paulo, desde o início foi um **choque de percepção geral**. Essa experiência assemelha-se ao que Peter Berger (1980, p. 33) falou a respeito do trabalho do sociólogo “A experiência da descoberta sociológica poderia ser descrita como um **choque cultural menos deslocamento geográfico**. Em outras palavras, o sociólogo viaja em casa- com resultados chocantes” (grifo nosso).

O trabalho do sociólogo, de forma ampliada, do cientista social, exige rupturas com determinadas visões estabelecidas do senso comum e/ou douto. Este é o ponto de partida e a riqueza da pesquisa sociológica: a ruptura e a conversão do olhar (Bourdieu, 1989).

Em pouco tempo e dentro do Brasil foi sendo redescoberto um mundo, que ora era familiar, ora estranho, o mundo dos imigrantes libaneses drusos. Um microcosmo social em meio aquela que é uma das maiores cidades do mundo, São Paulo. Nesse microcosmo, a identificação da pesquisadora, filha de drusos, aparecia, em primeiro plano, ao contrário da forma habitual, em que era identificada nas interações sociais cotidianas no Brasil, nas quais essa filiação religiosa era pouco conhecida.

No país de origem, o Líbano, a identificação religiosa, ao lado da região e da família tende a aparecer em primeiro plano e formam o tripé da localização social e política dos indivíduos na estrutura social desse país.

Esse microcosmo deve ser pensado, aqui, como processo e fruto do trabalho social de construção da realidade social realizada por diversos agentes, nos termos propostos por Bourdieu (1989). É o coração da imaginação sociológica. À medida que é nesse microcosmo vai sendo objetivado e subjetivado o pertencimento primário do indivíduo, vai ganhando um endereço na topografia social mais ampla.

Para apreender e compreender esse microcosmo como processo e fruto do trabalho social de construção da realidade social realizado por diversos agentes que atribuem, também, significados a sua experiência como coração da imaginação sociológica optou-se pela metodologia qualitativa.

A opção pela metodologia qualitativa ainda norteou-se por outros critérios: 1) a pertinência quanto ao objetivo geral do trabalho que é analisar e compreender no contexto da imigração no Brasil, as mudanças relacionadas à condição drusa, focando a diversidade de experiências migratórias e de seus significados elaborados por imigrantes de origem nacional libanesa e étnico-religiosa drusa e de seus filhos; 2) a adequação ao modelo analítico exposto no capítulo três; 3) em decorrência dos dois critérios acima expostos, elegeram-se como as principais fontes de coleta de dados, os relatos orais e a observação participante.

Os relatos orais com os sujeitos da pesquisa foram obtidos a partir de entrevistas semiestruturadas, contou-se com um roteiro de entrevistas, que foi sendo utilizado conforme o perfil do entrevistado e o andamento da entrevista (ver anexo 1).

Todo entrevistado foi esclarecido sobre os objetivos da pesquisa e consultado sobre o seu desejo de participar da pesquisa por meio da concessão de entrevista; de manutenção e uso dos conteúdos para finalidade exclusivamente acadêmica. Por fim de sua permissão assinada

no termo de Consentimento Livre e Esclarecido e o parecer do Comitê de Ética (ver anexos 2 e 3).

Os imigrantes libaneses drusos e alguns de seus ascendentes, entrevistados na capital paulista São Paulo, constituem “*a ponte (que) reúne a paisagem que atravessa*” (Bhabha, 1998, p. 24). Paisagens híbridas construídas nos seus lares, locais de trabalho, escolas, em sua entidade representativa o Lar Druso Brasileiro (LDB) e nas travessias de lá e de cá.

A cidade de São Paulo, capital, foi eleita como centro dessa investigação de doutorado considerando alguns critérios:

- 1) Por ser a cidade de maior concentração de imigrantes de origem drusa no Brasil, segundo a pesquisa bibliográfica. A primeira estimativa feita por alguns imigrantes e pela entidade representativa, o Lar Druso Brasileiro (LDB) afirmavam que no estado homônimo vivia cerca de 300 famílias;
- 2) a existência de uma associação formal, o Lar Druso Brasileiro (LDB);
- 3) a possibilidade de comparar esta experiência com a pesquisa anterior realizada em Goiânia e Brasília, onde não se criou uma instituição formal de base associativa (El Kadi, 1997);
- 4) o contexto desafiador desta metrópole e os possíveis impactos sobre um grupo considerado de características comunitárias, de forte coesão e solidariedade étnica no país de origem (Azzam, 1995; Khuri, 2004, 2005).

Esse último aspecto, o ritmo frenético dessa metrópole, impactou muito e impôs outro ritmo à pesquisa de campo e a pesquisadora. Algumas entrevistas foram realizadas de madrugada ou então bem cedo nas lojas. Isto criou em parte, uma situação até então inusitada para a pesquisadora. Várias vezes, devido ao avançar da hora e à distância do hotel em relação ao domicílio do entrevistado, era convidada gentilmente a pousar nas casas.

Diante da inexistência de estatísticas específicas sobre imigrantes libaneses de origem drusa no Brasil, a não ser os números apontados por Hajjar (1985) levantaram-se algumas fontes secundárias para se obter um número aproximado do universo de pesquisa: 1) por meio de documentos, registros e arquivos institucionais do LDB, os quais foram pesquisados em dois pequenos fichários de madeira pequenos, onde estão alojadas as fichas contendo apenas os nomes de sócios ativos e inativos; 2) pela consulta da agenda do ano de 2012 fez-se um novo levantamento a partir do **Índice de Contatos** onde os nomes estão separados por estados, ao

todo somam 613 associados. Para São Paulo contabilizou-se 260 associados na capital e 33 no interior, totalizando 293 em todo o estado.

Constatou-se, a partir dessas fontes, a estimativa de que São Paulo é considerado atualmente como o estado e a capital onde reside o maior número de imigrantes drusos. Todavia, nos resultados gerais será exposto como foi criada em parte essa concentração, a partir de deslocamentos de imigrantes residentes anteriormente noutros estados.

A pesquisa de campo na capital, São Paulo iniciou-se em julho de 2006 e foi concluída em março de 2012. Desdobrou-se em três momentos: 1) em 2006, durante todo o mês de julho; 2) em 2007, 2º Conclave Internacional Druso e 1ª Convenção Brasileira de Jovens Drusos, no período de 10 a 14 de outubro e 3) em 2012, na IV Convenção Internacional Druza e III Convenção Brasileira de Jovens Drusos de 9 a 12 de fevereiro.

Esses três momentos traduziram-se em passos do processo de conversão do olhar e de construção da temática sobre a migração drusa, em objeto de doutorado. À medida que se entrelaçava a observação sistemática à pesquisa bibliográfica e vice versa descortinou-se a possibilidade de desconstruir determinadas visões preestabelecidas sobre imigrantes libaneses drusos em São Paulo; estabeleceram-se algumas relações iniciais para se pensar o modelo de análise pertinente, a metodologia de pesquisa, os passos, a escolha dos instrumentos de coleta dos dados, a adequação do roteiro de entrevistas aos perfis dos futuros entrevistados.

Os dois primeiros momentos (julho de 2006 e outubro de 2007) integraram a pesquisa exploratória e objetivaram a aproximação com o universo a ser estudado por meio de contatos com imigrantes e seus ascendentes. No primeiro, realizou-se uma série de entrevistas individuais realizadas nas casas, e em menor número em estabelecimentos comerciais, alguns ligados a confecções, de imigrantes localizados no Brás.

Nas entrevistas com imigrantes mais velhos, na faixa de 65-80 anos, observou-se que a mudança de atividade econômica, predominantemente comercial, para o ramo industrial, têxtil, rendas, lingerie foi realizada quando eles passaram a residir em São Paulo, onde o processo de industrialização brasileiro se concentrou.

No final desse primeiro momento, assistiu-se a um funeral de um imigrante libanês, num cemitério, onde, segundo alguns informantes, há vários jazigos comprados por outros migrantes de origem drusa. Nesse ritual observou-se a presença maior de imigrantes mais velhos e de mulheres, algumas, como a mãe do finado, que era iniciada e outras não iniciadas vestiam o *mandeel*, o lenço branco, sinal diacrítico de identificação drusa nos países de origem. Só nesse momento notou-se o uso do *mandeel* por algumas mulheres não iniciadas, pondo em destaque a manutenção de alguns hábitos, costumes tradicionais no contexto migratório.

Na forma de consolo prestada aos familiares, principalmente entre as mulheres, notaram-se outros indícios dessa manutenção da tradição expressa em algumas falas emitidas no idioma árabe. “não é ele quem está ali, é apenas o seu corpo”. O corpo é considerado a camisa da alma, *cámis*. Na religião drusa, apesar de o corpo merecer cuidados, ele é efêmero em contraposição à alma considerada eterna. Foram ouvidas falas enfáticas que lembravam aos familiares o seu pertencimento druso, por meio da concepção de reencarnação. A crença na reencarnação é um dogma e uma das principais diferenças dos drusos em relação a outros grupos da terra de origem, católicos e de segmentos muçulmanos sunitas e xiitas.

A observação desse ritual fúnebre possibilitou, ainda, ver entre imigrantes, uma das formas de solidariedade mútua e interna, baseada no segundo mandamento, proteger, auxiliar os irmãos de crença, *Hifz al Ikhwan* considerada, como um dever religioso, *u'éjeb*, nos países de origem.

No segundo momento, outubro de 2007, a observação sistemática pautou-se pela participação no evento coletivo, 2º Conclave Internacional Druso e 1ª Convenção Brasileira de Jovens Drusos. Um dos aspectos relevantes notados nesse segundo momento foi observar o posicionamento diferenciado e aberto de imigrantes, homens e mulheres em face de determinados temas considerados polêmicos e delicados para serem tratados nas entrevistas individuais.

Notou-se um maior questionamento por parte de mulheres imigrantes, idosas e jovens (quanto ao período de emigração e de faixa etária) excluídas da transmissão da identificação drusa aos seus filhos em face de a regra limitar-se ao pai e /ou nascimento exclusivo em família drusa.

A fala de mulheres deve ser entendida, aqui, como uma fala que abarca as dificuldades vividas no processo de socialização de seus filhos e aos questionamentos e discordâncias quanto à imposição de manter uma identificação drusa, em que a maioria dos filhos e uma parte significativa dos pais desconhecem o seu fundamento religioso de caráter esotérico.

Esses posicionamentos divergentes quanto às demandas de abertura da religião drusa e de questionamento da manutenção da regra de endogamia, trouxeram a relativização de uma primeira aparência e impressão, registrada sobre a comunidade drusa, no primeiro momento da pesquisa.

Essa aparência e primeira impressão estava associada a uma autoidentificação dos drusos, numa perspectiva funcionalista, tomando-os como uma totalidade coesa e harmônica, para outra percepção mais ampla, que contempla as clivagens, os conflitos existentes entre eles, pouco presentes nas entrevistas individuais.

A demanda maior, notada no evento, diz respeito à abertura da religião drusa no que concerne ao acesso ao conhecimento ora restrito ao segmento dos iniciados, bem como da revisão da regra de casamento endogâmico como forma exclusiva de manter e obter a identificação drusa. Essas demandas acima colocadas por parte de imigrantes drusas e de um modo geral, de muitos imigrantes são objeto de estudo da etnografia realizada no sudeste da Califórnia (Azzam, 1995) e noutro autor (Khuri, 2004).

O terceiro momento ocorreu na IV Convenção Internacional Druza e III Convenção Brasileira de Jovens Drusos de 9 a 12 de fevereiro de 2012. Nessa fase foram entrevistadas pessoas, que serão posteriormente identificadas.

A pesquisa iniciou-se com o *sheikh*⁸ (*xeque*). A escolha do atual *sheikh* como ponto de partida da pesquisa relaciona-se ao fato de que ele era uma pessoa de conhecimento anterior da pesquisadora e em razão de sua condição de representante oficial da religião poderia nos situar e **abrir a porta** aos drusos na cidade de São Paulo e outras regiões do Brasil⁹.

Essa escolha cingiu-se, nos momentos iniciais, nos primeiros contatos telefônicos estabelecidos com ele e sua disponibilidade e disposição em auxiliar a pesquisadora quanto à sua hospedagem¹⁰ na capital paulista e à localização de outros entrevistados. Todavia, este contato inicial diminuiu com o desdobramento da pesquisa.

Outro aspecto relevante, e de maior peso para a escolha do *sheikh* e da instituição do Lar Druso Brasileiro (LDB) como estratégia de pesquisa, foi organizar o chamado microcosmo social criado pelos diversos agentes a fim de viabilizar a construção da perspectiva sociológica, cujo objetivo, pelo menos um deles, é fornecer – a partir de uma ideia de ordem – uma inteligibilidade da realidade social, de sua lógica e de seu funcionamento.

Objetivando uma ideia de ordem, de inteligibilidade da realidade social, a partir do universo empírico, tomou-se essa realidade social criada por imigrantes libaneses drusos na cidade de São Paulo, para efeito de análise, segmentada em dois microcosmos. Um deles é – a

⁸ O termo *sheikh* (*xeque*) entre os drusos é usado em dois sentidos: 1) para se referir ao homem, que é iniciado nesta religião (*uqqal*) e 2) como um título para líderes políticos de certas famílias. Outros grupos muçulmanos usam também este termo para se referirem a autoridades religiosas, com grau superior no conhecimento do Alcorão (SWAYD, 2006). Toda pessoa pretendente à função de *sheikh* deve encaminhar o seu nome para a autoridade religiosa central sediada no país de origem, a qual referendará ou não a solicitação.

O primeiro contato com o *sheikh* ocorreu em Curitiba, Paraná, em abril de 2002 por ocasião do convite para participar do colóquio “Identidades e Multiculturalismo em tempos de crise” organizado por Jamil Zuegheib Neto, (2005), autor da tese de doutorado defendida na França, *Identité et Crise Social. L'influence do Bouleversement social dans le processus identitaire et les conditions psychiques des citoyens. Les cas des Druzes do Liban* (2000).

⁹ A proposta inicial da pesquisa de doutorado era entrevistar imigrantes em algumas cidades: Belém do Pará; Foz do Iguaçu. Todavia, a operacionalização dessa proposta inicial mostrou-se inviável.

¹⁰ Ele e outra imigrante indicaram posteriormente, um hotel localizado no centro da capital paulista, onde outros imigrantes drusos costumavam-se hospedar.

princípio, o mais visível, em razão da dimensão institucional – materializado pela entidade representativa, o LDB e a chefia religiosa, portadores oficiais da *fala autorizada*, e pelos imigrantes drusos cujas vidas gravitam em torno do LDB; o outro, das famílias vinculadas ou não ao LDB, mais disperso e anônimo, formado por uma maioria invisível. Esses dois microcosmos constituem duas faces da mesma moeda, a totalidade dialética da condição drusa no contexto paulista. Apesar de serem duas faces da mesma moeda e estarem interligadas na origem, nem sempre se comunicam.

Tendo isso como pressuposto para a análise sociológica partiu-se do ponto de vista institucional, do *sheikh* e do LDB, para estabelecê-lo como um parâmetro para se pensar outras dimensões criadas pelos imigrantes a partir de outras formas de interações sociais cotidianas onde é, também, recriada a identificação drusa.

A divisão desse microcosmo sociocultural druso, é importante salientar, foi criada para fins analíticos, e por isso mesmo deve ser relativizado e aberto **aos imponderáveis** da pesquisa. Para tanto há que se ter em mente a **vigilância epistemológica** para não transformar **o modelo da realidade na realidade do modelo**, nos termos de Pierre Bourdieu.

Por isso, segundo Wright Mills (1982), a pesquisa sociológica é concebida como um artesanato intelectual exigente, imaginativo e encantador por parte de quem se lança nessa arte. O sociólogo há que forjar também, dentro de si mesmo, um artesão. Uma estratégia desse artesanato intelectual é a criação de um arquivo pessoal e acadêmico, onde se entrelaça anotações e observações do pesquisador, citações, falas informais, insights. Assemelha-se a um diário de campo usado no ofício de antropólogo. Criou-se um arquivo desse estilo para a pesquisa realizada na capital paulista.

Além disto, a escolha do *sheikh* norteou-se pela opção metodológica das redes sociais (*social network*). A metodologia das redes sociais consiste primeiramente na eleição de um ponto de partida designado de *alfa* a partir do qual vão sendo acrescentados outros sujeitos da pesquisa.

Ela tem se mostrado útil nos estudos de imigração (Bom Meihy, 2005; Osman, 2011; Salles, 1999; Scofield, 2011) para se apreender e compreender não só as conexões pessoais estabelecidas internamente pelos imigrantes, mas também externamente com outros atores na sua interação com a chamada sociedade nacional e seus múltiplos segmentos.

A metodologia das redes sociais já havia sido utilizada anteriormente em El Kadi (1997), com outro grupo de imigrantes libaneses drusos, radicados em Goiás e Brasília. No estudo em referência, essa opção metodológica mostrou-se pertinente e profícua na viabilização da pesquisa de campo, não apenas quanto à seleção e organização dos entrevistados, mas, também,

porque possibilitou ver as conexões e o tipo de vínculos sociais existentes entre eles, de parentesco e de origem, no que tange ao pertencimento a determinada cidade no Líbano.

Assim sendo, a partir do *sheikh* foram sendo indicados nomes de outros imigrantes libaneses drusos residentes na capital paulista. Suas indicações eram geralmente de pessoas ligadas à diretoria atual do Lar Druso Brasileiro (LDB). Contudo, nem todos os nomes indicados pelo *sheikh* foram acionados e entrevistados.

Outras indicações foram obtidas a partir das entrevistas realizadas com estes primeiros imigrantes libaneses drusos. A orientação principal baseou-se na busca da diversidade de situações e de experiências deles. Para tanto, elegemos alguns critérios: gênero, diferentes épocas de emigração e de país, lugar de destino, cidade, país de origem e condição de casamento (casado com cônjuge druso ou não).

Voltando ao ponto de partida da pesquisa na cidade de São Paulo, com o *sheikh* foram realizados dois encontros: na primeira conversa inicial, não foi feita gravação, todavia anotaram-se pontos importantes objetivando diagnosticar a sua posição de chefe religioso no contexto paulista e brasileiro e sua visão sobre alguns desafios vivenciados pelos drusos na migração; na segunda oportunidade ocorreu a entrevista, na qual ele expôs um pouco de sua história de migração e os conflitos vivenciados quanto à continuidade da condição drusa no Brasil.

Ele foi um dos imigrantes libaneses drusos fundadores do Lar Druso Brasileiro (LDB). Ele é atualmente o representante oficial da religião drusa. Sua influência abrange todo o território nacional. Ele está subordinado à autoridade maior da *Al Maxikhat Al Akal* (Chefia Religiosa Drusa) no Líbano, seu país de origem. O primeiro representante religioso druso no Brasil foi o *sheikh* Nagib Assrauy, migrado em 1920 e radicado em Belo Horizonte.

Aqui, no Brasil, o *sheikh* druso, tem exercido as seguintes funções: representar, no plano religioso, os drusos em determinadas ocasiões públicas; sacramentar casamentos e separações; mediar partilha de heranças e testamentos e officiar os rituais de encomendação dos mortos.

Além do *sheikh* foi entrevistado um pesquisador, professor Dr. *Sami Nasib Makarem* radicado no Líbano¹¹ e outras vinte pessoas entre imigrantes e filhos, dentre estes se contam nove homens e seis mulheres, três das quais com filhos de imigrantes; duas netas (ver tabela).

¹¹ O professor e Dr. Sami Nasib Makarem, de origem libanesa e drusa, foi o principal palestrante convidado para participar dessa atividade citada. Ele é professor da cadeira de pensamento islâmico e língua árabe da Universidade Americana de Beirute (AUB) e autor de alguns livros acerca da religião drusa. A pesquisadora aproveitou a oportunidade para entrevistá-lo e esclarecer dúvidas sobre o Drusismo e da condição drusa no contexto da migração.

TABELA 1: Relação dos entrevistados em São Paulo capital.

Identificação do entrevistado	Idade	Cidade de origem	Profissão	Estado civil
1-xeque religioso	74	Baaklin	Aposentado	Casado com druso
2- professor e pesquisador	83	Chouf	Professor	Casado com druso
3- homem imigrante	72	Dar Al Ahmar	Industrial	Casado com druso
4- mulher imigrante	51	Chouit	Comerciante	Viúva de marido druso
5- homem imigrante	92	Balouta	Aposentado	Casado com druso
6- homem imigrante	47	Chouf	Industrial	Casado com druso
7- homem imigrante	49	Imhaith	Comerciante	Casado com druso
8- homem imigrante	52	Beirute	Industrial	com druso
9- mulher imigrante	67	Bchamoun	Aposentado	Casada com druso
10- homem imigrante	85	Ain Anub	Aposentado	Casado com druso
11- homem imigrante	83	Majdel Baana	Aposentado	Casado com druso
12- mulher imigrante	65	Chouf	Aposentada	Casada com druso
13- filha de imigrantes	51	Sertaneja (PR)	Do lar	Casada com druso
14- filho de imigrantes	31	São Paulo	Analista de sistema	Solteiro
15- homem imigrante	58	Baatloun	Comerciante	Casado com não druso
16- mulher imigrante	71	AAley	Aposentada	Casada com druso
17- mulher imigrante	75	Korney	Aposentada	Viúva de marido druso
18- mulher imigrante	40	Ain Ata	Do lar	Casada com druso
19- filha de imigrantes	48	São Paulo	Profissional liberal	Divorciada marido Druso
20- neta de imigrantes	24	São Paulo	Do lar	Casada com druso
21- neta de imigrantes	22	São Paulo	Comerciante	Casada com druso

Fonte: elaboração da pesquisadora.

O total dos sujeitos desta pesquisa somou vinte e duas pessoas entrevistadas na capital do estado de São Paulo. Foram realizadas, também, algumas entrevistas coletivas e conversas informais a respeito de alguns temas da IV Convenção Internacional Drusa e III Convenção Brasileira dos Jovens.

A orientação principal para a seleção dos 15 imigrantes baseou-se na realização do objetivo geral da pesquisa que é apreender e compreender a diversidade de situações, de experiências e de significados atribuídos à identificação drusa pelos imigrantes e seus ascendentes.

Quanto ao critério de nacionalidade, empreenderam-se vários esforços por meio telefônico objetivando contatar dois imigrantes de origem síria identificados nos arquivos e que participaram do LDB, mas não se obteve sucesso. Contudo, conseguiu-se entrevistar um filho de um desses imigrantes. Essa dificuldade restringiu a pesquisa aos migrantes drusos de nacionalidade libanesa.

Azzam (1995) constatou que a maioria de seus entrevistados drusos residentes no sudeste da Califórnia, mais de 96%, era de origem libanesa. Boa parte da bibliografia existente sobre migração árabe no Brasil (Gattaz, 2005; Osman, 2011; Truzzi, 1997) corroboram que dentre os imigrantes designados genericamente como árabes ou sírios libaneses prevalece o maior número de nacionalidade libanesa.

Quanto ao período de emigração, os drusos entrevistados para este doutoramento que contavam entre setenta e oitenta e cinco anos, no total de cinco emigraram majoritariamente na primeira metade da década de 1950, embora viessem de regiões distintas do Líbano: Chouf, Metn e Rachaya Al Wady. Todavia, observou-se que a maioria, quatro era originário da região do Chouf e do Metn. Notou-se que esse período coincide com o de outros imigrantes entrevistados, procedentes da região de Rachaya Al Wady (El Kadi, 1997). Isso parece indicar uma situação comum vivenciada pelos drusos na década de 1950, no Líbano.

Os drusos entrevistados, emigrados na década de 1950 situam-se logo após a Independência do Líbano, em 1943. É de se ressaltar que os drusos tiveram importante papel político e militar na luta contra o domínio francês. Na terra de origem, os drusos têm uma tradição histórica de serem contrários ao domínio estrangeiro e de serem nacionalistas.

Todavia, após a Independência do Líbano, 1943, a nova estrutura de dominação de base confessional, fruto da articulação entre os colonizadores franceses e vários líderes religiosos, frustrou muitos segmentos, entre eles, os drusos que se viram alijados dessa nova estrutura social e política. Além disso, muitas aldeias drusas foram bombardeadas pelas tropas francesas, outros foram detidos e somando a isso um quadro de fome e miséria, com aumento do custo de vida e o desmantelamento da economia campesina tradicional e a decadência da figura do *fellah*, agricultor (Gattaz, 2005).

Observou-se, também, a presença de outro conjunto de imigrantes mais novos, na faixa de quarenta a cinquenta anos, à época da entrevista, vindos para o Brasil na década de 1980-1990, oriundos de um novo contexto histórico associado à Guerra Civil Libanesa (1975-1990). Estes têm outro perfil apresentando geralmente uma formação superior, com maior domínio de língua estrangeira, inglês, com engajamento político e alguns alinhados ao Partido Socialista Druso.

No caso das mulheres, independente do período de migração, década de 1950 ou 1980/90, todas vieram em razão de seu casamento com imigrantes. Todavia, é interessante ressaltar as diversas modalidades empreendidas por imigrantes do sexo masculino para se casar dentro da regra. Dentre os mais velhos: um deles, já veio casado; três foram até o país de origem, Líbano; um mandou buscar sua noiva que veio juntamente com outras.

Dentre os imigrantes libaneses drusos mais novos observou-se, ainda a manutenção da regra, mas por uma via diferente. Um veio casado com sua prima paterna, cuja família já morava aqui. Três casaram-se aqui, inclusive, dois com primas maternas, um desses desquitou-se posteriormente e casou-se novamente com mulher não drusa, mas de origem libanesa. E o terceiro casou-se com filha de drusos, mas sem vínculos de parentesco, que conheceu no LDB.

Quanto ao critério do casamento, em especial, àqueles casados com não drusos houve maiores dificuldades tanto no contato quanto na realização de entrevistas. Nas tentativas de entrevistar um migrante de origem síria casado com uma brasileira foram feitas várias ligações telefônicas sem retorno. Outro libanês casado, também, com brasileira, cujo conhecimento fortuito ocorreu no estabelecimento comercial de seu irmão, acordou em conceder entrevista. Apesar de diversas tentativas, o encontro não foi possível porque o potencial entrevistado não respondia às chamadas. Na segunda etapa do trabalho, em 2007, obteve-se uma entrevista com um imigrante e com sua mulher brasileira.

Alguns imigrantes libaneses drusos já tinham alertado sobre a dificuldade de contatar outros que não casaram dentro do grupo e que não frequentam o LDB. Ao longo da pesquisa observou-se que há uma pressão social subliminar, às vezes, no sentido *durkheimiano* de consciência coletiva, da comunidade, para não se pronunciarem de forma contrária a determinada visão estabelecida e tida como positiva dos Drusos.

Cabe salientar ainda que, em número menor, foram realizadas entrevistas com imigrantes e filhos de imigrantes que não frequentam atualmente o LDB objetivando apreender e compreender outras visões acerca do processo de ajustamento desses indivíduos no contexto da sua comunidade de origem e da sociedade brasileira.

Quanto ao critério da cidade de destino, a migração de origem drusa assemelha-se ao padrão migratório tipificado como libanês, que é caracterizado pela dispersão territorial. Essa dispersão pode ser atribuída em parte à predominância da atividade comercial abraçada pelos imigrantes, inicialmente via mascateação e depois comércio fixo.

Todavia, a partir da pesquisa de campo, entrevistando migrantes mais velhos observou-se a existência de dois eixos básicos: um para o Norte, em especial para Belém do Pará e outro para o sudeste, primeiramente em Minas Gerais. Para o norte, migrantes drusos obedeceram à mesma direção do fluxo de libaneses em torno do ciclo da borracha (Hajjar, 1985).

Para Minas Gerais, na mesorregião do Oeste mineiro, a cidade de Oliveira e na mesorregião do Vale do rio Doce, onde estão localizadas as cidades de Governador Valadares e Teófilo Otoni. Nas duas últimas, a migração seguiu as jazidas de pedras preciosas e a cafeicultura. Outro importante motivo para a presença de drusos nessa região, e em particular na cidade de Teófilo Otoni, foi o fato da existência de um imigrante de mesma origem, Abas

Hussein Ghanem, da cidade de Bzebdín, que chegou nessa cidade em 1886. Ele é apontado como o pioneiro da rede social de migrantes libaneses e drusos (Khoury *apud* Scofield, 2011, p. 68).

A migração de origem drusa assemelha-se, também, ao padrão migratório tipificado como libanês, não só quanto à dispersão territorial, mas também ao tipo de atividade econômica exercida. Esse foi o caso de algumas cidades mineiras de economia próspera, afastadas dos grandes centros urbanos tais como Teófilo Otoni, Governador Valadares, Nanuque, Oliveira. Atraídos pela presença de vários parentes e conterrâneos acenando com a promessa de “um país com povo hospitaleiro e de acumulação rápida de riquezas”, principalmente por meio da atividade comercial.

Assim, nas cidades Teófilo Otoni, Governador Valadares, Nanuque, Oliveira concentraram um dos núcleos pioneiros da migração drusa na região sudeste do Brasil. Na pesquisa de campo realizada junto a imigrantes libaneses drusos em São Paulo, constatou-se que vários deles, acima de 75 anos, chegaram às duas primeiras cidades na década de 1950.

Quanto à escolha da cidade de destino, constatou-se, na pesquisa bibliográfica, bem como por meio de vários relatos orais obtidos com imigrantes mais antigos, acima de setenta anos de idade, que, muitos deles, ao chegarem ao Brasil, embora tenham desembarcado no Porto de Santos, seguiram para outros destinos, onde encontrariam parentes ou conterrâneos.

Dentre algumas localidades já mencionadas estão Governador Valadares, Teófilo Otoni (Minas Gerais), Sertaneja (Paraná) e Belém do Pará. Na escolha dos destinos observa-se, também, o papel desempenhado pelas redes sociais não só quanto às informações sobre a localidade pretendida pelo imigrante, mas, sobretudo, quanto à possibilidade de apoio na chegada e na primeira instalação (Scofield, 2011, Soares, 2004).

Na década de 1960, vários se deslocaram e fixaram residência em São Paulo. A mudança e a fixação na capital paulista trouxeram para alguns, também a mudança quanto ao tipo de atividade econômica exercida anteriormente, a comercial. Todos eram proprietários de lojas; dos cinco migrantes, quatro tornaram-se industriais na área têxtil.

Dentre os imigrantes vindos à década de 1980/1990 observou-se que eles chegaram diretamente na capital paulista e o principal motivo para a escolha desse destino foi a presença de parentes e/ou conterrâneos. Alguns desses imigrantes recém-chegados contaram com a experiência e o auxílio de parentes, de sogros atuantes no ramo têxtil, enveredaram por essa mesma atividade, realizando, contudo, algumas inovações para se adequar ao mercado.

Entretanto, deve-se considerar, também, que nem sempre a promessa de auxílio por parentes e conterrâneos se realizou conforme a expectativa de alguns imigrantes. Um desses imigrantes contou inclusive que o fato de serem parentes ou conterrâneos era motivo, às vezes, de disputa e de competição entre eles.

Entre solidariedades, auxílio mútuo, disputas e competição são constituídos o solo das relações e interações sociais, criadas e recriadas, significadas e ressignificadas, por indivíduos e coletividades, ao longo da história das sociedades e culturas. Esse é o coração da *imaginação sociológica*, do *artesanato intelectual* onde o ofício de sociólogo se realiza e extrai conhecimentos da realidade social.

Aqui, também, nessa tese objetiva-se empreender uma análise sociológica que se debruce entre solidariedades, auxílio mútuo, disputas e competição, relações e interações sociais criadas e recriadas, significadas e ressignificadas entre imigrantes libaneses drusos e seus ascendentes na capital paulista. Tudo isso considerado, pergunta-se: como eles procuram manter a sua identificação drusa, a sua solidariedade interna considerada de base comunitária e tradicional em contextos socioculturais diversos ao da sociedade de origem?

4.2 Tornando visível a Migração Libanesesa Drusa na Capital Paulista

A migração e a presença drusa no Brasil, desde longo tempo, padeceu e padece de uma invisibilidade real e historiográfica. Clark Knowlton (1992, p. 297), referência pioneira da migração árabe, em seu artigo bastante citado, *The social and spatial mobility of the Syrian and Lebanese in São Paulo, Brazil* (1950) na parte referente à filiação religiosa diz que “*Some Druze may have come to Brazil, but if so they were not observable*”.

Essa inobservância da presença de drusos no Brasil por parte de Knowlton e de outras pessoas quando em visita a São Paulo e a necessidade de torná-los visíveis, tanto em relação à chamada **colônia árabe** quanto à sociedade brasileira foi um dos motivos para a criação futura do LDB nessa cidade, como será exposto noutro momento.

Paralelamente a isso, na bibliografia nacional consultada, obtivemos alguns indícios de que Drusos já migravam e já estavam presentes em solo brasileiro antes da década de 1950 (Abdel Malek, 1992; Hajjar, 1985;). Além dessas duas autoras, foi descoberto um novo estudo elaborado por Alyne Ali Rachid Scofield (2011) a respeito dos modos de vida e integração social do imigrante libanês em Teófilo Otoni. Dados importantes para elucidar a construção histórica de uma rede social de migração drusa nessa cidade, foram expostos nesse estudo pioneiro.

Na bibliografia internacional, obteve-se outra fonte importante para analisar a migração drusa a partir da sociedade de origem, o Líbano. Khuri (2004) apresenta algumas estatísticas

sobre a região de origem dos drusos saídos do Líbano, em 1921¹². Os dados apontam que em 1921, a maioria era procedente da região do Chouf (69%) e do Ras Al Metn (22%). Da região do Al Wady At-Taym¹³ eles vinham geralmente de duas localidades maiores: Rashayya, 7%, e Hasbayya, 1,8%. Uma pequena parte vinha da capital Beirute e Jazzine.

Essa diferença de origem na taxa de emigração entre os drusos provenientes da região do Chouf, de Ras Al Metn e de Al Wady At-Taym não é apenas numérica e precisa ser considerada à luz do contexto libanês. As duas primeiras regiões estão situadas no Monte Líbano, próximas à capital Beirute, onde localiza-se o porto de onde evadiram tantos migrantes libaneses. A segunda localiza-se na planície do Bekaa e numa parte próxima ao sul do Líbano.

Essas três regiões libanesas- Monte Líbano, Ras Al Metn e Rashayya Al Wady – desenvolveram-se histórica e economicamente de forma desigual. Essa desigualdade esteve associada em muitos momentos, à identificação étnico-confessional, a partir da qual fora estabelecida políticas públicas diferenciadas no atendimento às demandas da população (Faour, 1986, 1992; Seguin, 1989).

A história do Líbano, desde o seu início e em seus desdobramentos posteriores esteve muito ligada ao Monte Líbano. Aqui, serão perfilhados somente alguns aspectos em razão do objetivo deste trabalho. Sob o domínio francês (1920-1943) a região habitada por drusos e maronitas (sendo os segundos aliados da França) presenciou a instalação de várias instituições educacionais mantidas por diversas missões religiosas o que favoreceu certo desenvolvimento intelectual aos seus habitantes e possibilitou para muitos a aprendizagem de um segundo idioma, o francês¹⁴.

A presença dessas instituições educacionais religiosas é vista por alguns autores da migração internacional libanesa, como tendo um papel importante na mudança de mentalidade de vários habitantes dessa região e no estímulo à emigração (Nunes, 2000).

Uma imigrante entrevistada relatou que estudou como interna num destes colégios, pois, seus pais emigraram para um país africano. Em seu relato e de outros imigrantes libaneses drusos, que estudaram e aprendeu à língua francesa, esta é trazida à lembrança, como um facilitador na aprendizagem do português e na sua comunicação com a população local, quando chegaram ao Brasil.

¹² Dados recolhidos a partir do pagamento da taxa de emigração no ano de 1921.

¹³ A região d'Al Wady At-Taym é conhecida atualmente como Rashayya Al Wady. Optou-se pela denominação atual nesse trabalho, ainda que a denominação primeira fosse usada, geralmente, pelos imigrantes entrevistados.

¹⁴ No período do Mandato Francês (1920-1943) a língua nativa do colonizador foi introduzida obrigatoriamente na rede pública de ensino por meio de várias matérias que eram ensinadas neste idioma.

Na região de Rashayya Al Wady a situação era bem diferente. Além do tratamento desigual dado pelo governo libanês, havia falta de transporte regular. Ela era mais isolada geograficamente e prevalecia um contexto mais rural e camponês determinando, em parte, outra configuração populacional marcadamente mais homogênea, de várias aldeias, inclusive drusas e um apego a determinados costumes ligados à cultura patriarcal e aldeã.

A diferença econômica, social e intelectual era visível entre as regiões citadas do Chouf, do Ras Al Metn e do Rashayya Al Wady, ainda, em meados da década de 1970, quando a pesquisadora juntamente com sua família empreendeu a viagem de retorno ao Líbano.

A região atual de Rashayya Al Wady é considerada como berço do drusismo no Líbano, à época conhecida como Al Wady At-Taym, onde se realizou, inicialmente, o Chamado, o qual, por meio de emissários, propagou inicialmente essa religião no século XI d.C. Além disso, nesta região, na cidade de *Hasbayya* está localizado o Eremitério de Al Bayyada¹⁵. Os drusos originários do Al Wady At-Taym são considerados mais tradicionais, em termos de costumes e hábitos, pelos das outras regiões do *Chouf* e do *Ras Al Metn*. Todavia, vale destacar a existência de uma cidade maior, Rashayya, de arquitetura francesa e de centro urbano nessa região distinta de outras cidades menores drusas. Alguns migrantes drusos, originários dessa cidade se viam distintos, ou seja, mais urbanos, modernos em relação aos de outras cidades.

Estas diferenças quanto ao contexto -desenvolvimento intelectual, à origem urbana ou rural, o isolamento geográfico da região de origem- emergiram em vários momentos da pesquisa repercutindo no perfil de imigrantes entrevistados, na configuração de suas múltiplas experiências migratórias e nas trajetórias empreendidas.

Um destes momentos ocorreu à época do encontro com a segunda entrevistada, uma imigrante. Ela é da cidade de Chouít, região do Monte Líbano. Veio com dezenove anos, já casada, para São Paulo, em 1974. Hoje é viúva. Desde quando chegou, segundo contou, foi estimulada pelo marido a sair sozinha ao supermercado, a ter iniciativa própria, a trabalhar e a confiar-lhe parte dos negócios.

Essa imigrante emitiu os seguintes comentários: “Nós chamamos os drusos do Al Wady At Taym de *caipiras*”. Em vários momentos, ela dizia que o uso de certas expressões em árabe, proferidas pela pesquisadora (cujos pais nasceram na cidade de Ain Ata, na região supracitada e tida como tradicional) lembrava a sua avó.

¹⁵ O eremitério (*Khalawat Al Bayyada*) foi construído no século XIX. É considerado um lugar sagrado para os drusos desta região e é o principal centro de formação espiritual druso no Líbano, onde alguns homens iniciados na religião (*uqqal*) adquirem e meditam sobre os conhecimentos e ensinamentos do drusismo (Swayd, 2006).

A esses dois comentários somaram-se outros. Vale destacar a observação de outro imigrante entrevistado quanto à postura machista predominante entre os homens da região do Wady At Taym. Essa observação foi feita a partir de uma experiência, uma visita a pessoas dessa região, quando deu a passagem prioritariamente a uma mulher, notou que esse comportamento não era habitual ali, o que considerou como apego à *tradição*.

Ao longo da pesquisa, esses comentários associados a outras observações indicavam diferenças e clivagens quanto à mentalidade e aos costumes, expressos no comportamento e no jeito de falar, entre drusos procedentes de regiões distintas existentes no Líbano. Diferenças que, muitas vezes, atravessavam o Atlântico e se atualizavam, aqui, em contexto paulistano.

Essas diferenças nem sempre são ativadas. A construção das diferenças deve ser apreendida e compreendida no interior de um contexto e de relações sociais entre indivíduos, coletividades, onde ocorre a criação de fronteiras e negociações das identificações não só em referência a uma alteridade externa, mas também internas.

Cohen (1988) afirma que as fronteiras simbólicas existem principalmente para demarcar *os iguais*. Essa primeira experiência aliada a outras observações em eventos coletivos e no contexto das entrevistas individuais, nas casas e no local de trabalho, com imigrantes procedentes das regiões do Monte Líbano, Ras Al Metn e do Al Wady At-Taym abalaram uma primeira representação social dos *drusos*, vistos primeiramente como uma totalidade homogênea e unívoca.

4.2.1 O lar druso brasileiro (LDB)

O LDB¹⁶ criado em 10 de setembro de 1969, é tido como a primeira entidade representativa construída no Brasil. Entretanto, outro autor consultado, Paulo Gabriel H.R. Pinto cita o nome de outra instituição anteriormente fundada, a Sociedade Beneficente Druziense em 1929, na cidade de Oliveira (MG), e transferida posteriormente para Belo Horizonte em 1956 (*apud* Ghabar, 2013b, p. 31). Em 2009 foi criado um Lar Druso na cidade de Foz do Iguaçu.

Na bibliografia consultada (Abdel Malek, 1992; Hajjar, 1985), ambas as autoras citam a cidade de Oliveira que juntamente com outras, Nanuque, Teófilo Otoni e Governador Valadares formaram o núcleo mais antigo de imigração drusa localizado no estado de Minas Gerais.

¹⁶ Doravante o Lar Druso Brasileiro será mencionado por meio da sigla LDB.

Nos relatos de três imigrantes libaneses drusos entrevistados e, residentes nas cidades de Teófilo Otoni e Governador Valadares, anterior à mudança para a capital paulista não há, qualquer menção a essa instituição e nem sobre a sua possível transferência em 1956, para a capital mineira, Belo Horizonte. Todavia, na capital mineira existe um Lar Beneficente Druso, fundado em 1981, segundo informações obtidas com o atual presidente, Danny Zahereddine.

A atual sede do Lar Druso Brasileiro está localizada numa via principal, Rua Conselheiro Moreira de Barros, n. 569, no Alto do Santana. Numa área privilegiada e ampla, onde foram construídas duas edificações. A primeira é formada apenas por um pavimento e a segunda de dois andares, embaixo da qual existe um estacionamento.

A primeira parte está alugada para o Banco do Brasil. Este aluguel foi motivo de celeuma entre alguns drusos associados que chegaram a realizar um abaixo assinado contra esta ação. Alguns viram nesta atitude uma forma de comercialização do LDB. Atualmente, este aluguel percebido mensalmente permitiu, segundo alguns informantes e entrevistados, uma autonomia financeira do LDB e a redução do valor da taxa de manutenção anual cobrada de cada sócio.

A segunda edificação, de dois andares, é a atual sede do LDB e está assim distribuída. No térreo, na parte externa, funciona o estacionamento. Este encontra-se terceirizado. Na área interna, existe um elevador e ao lado, outro pequeno compartimento onde está depositado, o que sobrou da antiga biblioteca. Nela foi encontrado apenas um título publicado em 1967, O Drusismo, de autoria de Nagib Assrauy, um xeque religioso.

No contexto da rede social de entrevistados, entre frequentadores e não frequentadores, que teve como ponto de partida o *sheikh*, o LDB se apresentou nas entrevistas como um *imã* catalizador em torno do qual se constituiu uma espécie de campo magnético.

Esse campo magnético criado a partir do LDB se traduz sociologicamente como um momento do processo social de criação de fronteiras simbólicas tornadas institucionais e feitas visíveis, possibilitando congregar os migrantes, filhos e netos, objetivando a preservação e continuidade deles, em terra estrangeira. A criação dessa organização representativa dos drusos colocou-se, também, como uma demanda específica do contexto da capital paulista, onde há outras instituições representativas de outros segmentos sociais da colônia árabe.

O LDB ganhou visibilidade tanto nos relatos dos chamados sócios fundadores como de outros, incluído o caso de um filho de imigrantes, outrora participativo. A maioria dos entrevistados frequenta e/ou frequentava o LDB. Esta frequência estende-se, também, nesse caso, à ocupação de cargos efetivos na diretoria ou no Conselho Deliberativo, as eleições, às festividades e aos diversos eventos promovidos pelo LDB.

Dos nove homens entrevistados, cinco já haviam assumido o cargo de presidente na diretoria do LDB. Dentre as mulheres, apenas uma, como tesoureira assumiu pela primeira vez, um cargo diretivo, no biênio 2006-2008. Ela foi reeleita para outra função na diretoria seguinte. Outra imigrante liderou a presidência da Liga das Senhoras Drusas. Esta função é geralmente preenchida pela mulher do Presidente. Uma terceira, iniciada na religião, já proferiu palestras e tinha escrito artigos para a revista do LDB, *Al Risalah* (A Carta).

Dentre os quatro filhos de imigrantes, as duas filhas participam e frequentam o LDB. Uma delas foi integrante do grupo folclórico druso *Fakhereddine*. Este era formado basicamente por jovens que se apresentaram por todo o Brasil. Atualmente, existem alguns esforços para reabilitá-lo, a partir dos filhos de alguns dos primeiros integrantes e de netos dos imigrantes. Dos dois filhos, apenas um, que é filho de druso por parte de pai, e na companhia deste, participou ativamente do Lar.

O LDB, do ponto de vista estatutário¹⁷, “é uma sociedade civil, de duração ilimitada, sem fins lucrativos” e “[...] tem por finalidade desenvolver a vida social, recreativa, cultural e esportiva de seus associados [...] atividades filantrópicas e beneméritas” (artigos 2 e 3 respectivamente extraídos do Estatuto do LDB, SP, 1988).

Segundo estatuto de junho de 1988, a sua estrutura organizacional é constituída por um Conselho Deliberativo composto pelos imigrantes mais velhos, que tem o poder de veto, em especial em relação às matérias financeiras. Além deste Conselho Deliberativo, existe uma diretoria executiva composta de cargos, que é eleita a cada biênio.

Nessa estrutura organizacional tende a prevalecer o poder dos imigrantes mais velhos, dentre os quais muitos já foram diretores e fundadores do LDB. Essa forma organizativa atual foi citada como um dos pontos de conflito, por alguns imigrantes mais jovens. Algumas iniciativas não são realizadas no LDB, em função da discordância do Conselho e do seu poder de veto financeiro.

O Conselho Deliberativo, guardadas as suas devidas especificidades, pois, o LDB não é uma entidade de caráter religioso, embora seu objetivo seja orientado para preservar o drusismo, parece lembrar e reproduzir o Conselho Religioso da terra de origem. Um dos critérios de

¹⁷ Este estatuto foi aprovado em 11 de junho de 1988 e registrado oficialmente em 21 de julho deste mesmo ano. Segundo depoimento de um imigrante e também um dos presidentes do LDB e integrante do Conselho Deliberativo, sua principal fonte de inspiração foi a *American Druze Society* (ADS) entidade drusa, de âmbito nacional sediada nos Estados Unidos. Noutros momentos desse capítulo será observado a influência da ADS como um parâmetro de realização de atividades do LDB, isso deve-se, em parte ao fato da maior facilidade de comunicação e trânsito entre drusos desses dois países, onde alguns deles tem parentes que residem lá.

admissão é ter idade acima de 45 anos, critério igual ao solicitado para ser um *sheikh* junto às autoridades religiosas, segundo depoimento do ocupante atual desse cargo no Brasil.

Em cada cidade drusa, nos países de origem, existe um Conselho Religioso. Esta instância de poder é formada, pelos religiosos mais velhos e geralmente os mais respeitados, tem o poder de deliberar sobre assuntos, que interessam e afetam os drusos, conflitos familiares e outros circunscritos a cada cidade. Além disso, esse Conselho possui uma forte influência na conduta e controle moral dos drusos leigos, em algumas cidades e países de origem. Observam-se, atualmente, muitos questionamentos e certo declínio dessa instância de poder sobre os demais, nas últimas viagens da pesquisadora ao Líbano.

Nos relatos de alguns sócios fundadores, a criação do Lar Druso foi evocada de diversas maneiras. Cada um trazia uma face deste processo de mobilização e organização social dos imigrantes libaneses drusos na capital paulista. Um dos imigrantes fundadores assim relatou à motivação para criar o Lar Druso Brasileiro em São Paulo

Saiu à ideia com o sheikh Abdalla Andere. Ele trazia essa ideia desde 1963, quando visitava o Consulado Libanês aqui com uma pessoa, um deputado Anuar Khalil. Chegou ao Consulado do Líbano e perguntou se existia aqui família drusa e o consulado falou que não sabia, parece que não existia aqui em São Paulo. Ele escutou essa conversa (e falou) pra juntar o pessoal e começar a trabalhar pra fazer uma entidade drusa com o nome de Lar Druso Brasileiro. Essa ideia demorou um pouco até 1969, quando juntou mais gente e começou no lar do seu Chafic Abdul Khalek , depois pode ser no lar do seu Nagim Andere. A primeira reunião foi no lar do Mounir Zaheredine. Teve reunião e me convidaram. Estava naquela época, eu acho o menor da turma (Entrevistado 3, homem imigrante, 72 anos).

Esse imigrante é originário da cidade de Dahr Al Ahmar, região de Rashayya Al Wady, em 1958. Ele se instalou primeiramente em Goiânia, onde tinha parentes e conterrâneos. Nesta localidade, ele morou cinco anos. Depois na primeira metade da década de 1960, mudou-se para a capital paulista, onde, como ocorre com vários outros imigrantes libaneses de origem libanesa e drusa, mudou de atividade e começou a trabalhar na área de confecção.

Ele foi presidente do LDB no biênio 1999-2000. Na sua gestão foi criada a escola de árabe, o aluguel de uma parte da sede para o Banco do Brasil. Foi tesoureiro, no biênio de 1978-80, quando foi realizada a compra da atual sede no Alto do Santana.

Dentre àqueles pioneiros no processo de criação do Lar Druso, ele era um dos mais novos, segundo seu depoimento. Sua atuação remonta à época da primeira sede da entidade, em 1970. Ela era uma pequena sala alugada no primeiro andar de um prédio localizado na Rua Paula Souza, no centro da capital paulista.

Nesse relato aparece mais uma vez a situação de invisibilidade social dos drusos, no caso, em São Paulo, junto a uma instituição libanesa, o Consulado e a uma autoridade, um deputado de origem árabe. Essa invisibilidade é também apontada, como um dos motivos, para a iniciativa de criar uma entidade representativa própria na capital paulista. Uma das primeiras formas de ação foram às reuniões que aconteceram em várias casas de imigrantes.

Em períodos anteriores e na década de 1960-1970 à época de criação do LDB, na capital paulista pululavam entidades da chamada *colônia árabe* de vários matizes nacional, regional e de base confessional respectivamente: Liga Cultural Árabe Brasileira; Sociedade Beneficente Rachaya Al Fakhar; Sociedade Maronita de Beneficência; Sociedade Beneficente Muçulmana, entre outras (Hajjar, 1985).

A criação dessas instituições deve ser entendida primeiramente à luz do processo migratório, como um momento em que a imigração é concebida não mais como uma situação provisória, mas de permanência e de fixação na nova sociedade. Neste sentido, essas instituições foram criadas com investimentos propiciados pelos diversos grupos de imigrantes, não só de origem árabe, como um canal de atualização étnica e de preservação de suas tradições.

Segundo essas associações, ligas, sociedades tornaram-se um mecanismo de representação dessas várias coletividades e possibilitaram, também, certa visibilidade destes setores junto ao governo local ou nacional e também internamente nos eventos públicos junto a outros segmentos organizados. Na abertura do 2º Conclave Internacional e 1ª Conferência de Jovens realizados concomitantemente de 11 a 14 de outubro de 2007, na capital paulista estiveram presentes vários representantes de outras entidades religiosas, muçulmanas (*sheikh*) e maronitas (patriarca).

Além disso, essas diversas formas organizativas possibilitavam, muitas vezes, a ostentação simbólica ligada ao mito do sucesso produzido e sustentado, principalmente, por vários imigrantes libaneses e sírios que realizaram fortuna. Elas eram em certa medida, um atestado de prosperidade e de reconhecimento social dentro do país que os acolheram.

Desde o início da criação do LDB, na fase primeira de arrecadação de fundos, contou-se com a participação ativa de outros imigrantes drusos, residentes noutros estados brasileiros. Esse imigrante, noutros trechos de seu relato diz que a própria ideia de criação de uma entidade representativa drusa em solo brasileiro contou com a participação e o apoio inclusive de Nagib Assrauy¹⁸, *sheikh* druso, representante do *Maxiakhaat Al Akl*, a autoridade máxima desta

¹⁸ Ele morava em Belo Horizonte e foi o autor do livro *O Druzismo* (1967), o primeiro e o único publicado, ainda, neste gênero no Brasil.

religião no Brasil. Outro *sheikh* Abdalla Moukarem, residente nos Estados Unidos foi um dos fundadores e estimuladores da criação do LDB.

O apoio de autoridades religiosas representantes e subordinadas ao *Maxiakhaat Al Akl*, a autoridade máxima do país de origem, no caso, Líbano pode ser interessante para se observar um certo controle sobre as iniciativas realizadas por drusos no contexto migratório. Essa observação foi reiterada no 2º Conclave Internacional e 1ª Conferência de Jovens, outubro de 2007, pelos discursos do representante do Comitê dos Imigrantes e de outro, da autoridade religiosa libanesa drusa.

A participação de autoridades religiosas e políticas, no processo de criação dessa entidade drusa no Brasil, pode ser um indicativo importante, também, para que se compreenda que tal empreendimento não foi fruto apenas, de uma ação espontânea dos imigrantes. Havia uma articulação maior, fundada em uma solidariedade étnica nacional e transnacional, de preservação da tradição drusa.

Ainda que se tratasse de uma entidade civil, ela trazia em seu nascimento uma influência não só religiosa, mas política, no sentido de se manter ainda que distante da terra natal, na imigração, vínculos com as instituições drusas da terra de origem.

É importante considerar, também, como uma das motivações para a criação do LDB, o contexto cosmopolita de São Paulo marcado pela existência de dezenas de associações de outros grupos étnicos, japoneses, italianos, portugueses. Essa situação, de certa forma, criou a necessidade de formar um canal institucional para os imigrantes de origem drusa.

A criação do LDB, não deve ser compreendida apenas como um mecanismo de representação perante estes vários segmentos. A sua expressão maior está lastreada no objetivo de congregar, de unir imigrantes de origem drusa para que eles não ficassem ou fiquem soltos e invisíveis social e politicamente entre os outros, mas que sejam visibilizados por meio de instrumento institucional de representação de sua existência e demandas junto às autoridades locais.

Além da experiência de outros grupos imigrantes servirem de um ponto de referência importante, a criação do LDB contou, ainda, com a atuação de imigrantes que já traziam uma experiência anterior de atuação em entidades representativas, como foi o caso de dois irmãos que participaram da criação do Clube Lojista, na cidade de Macapá.

Outro aspecto relevante para se analisar a criação do LDB refere-se à comunicação feita entre imigrantes acerca de outras experiências realizadas em outros países. Foi nos Estados

Unidos¹⁹ que começaram a surgir às primeiras formas organizativas drusas, a partir do final do século XIX, quando se registram as primeiras movimentações migratórias dessa origem em busca de outras terras para viver (Azzam, 1995). Em 1907, que surgiu a primeira entidade drusa na imigração, *Al Bakura al-Durziyya* (*bakura* significa primeiro fruto) em Seattle, estado de Washington. Tanto a criação de *Al Bakura al-Durziyya* como o seu modelo de atuação, atividades, convenções tornaram-se importante referência para outras criadas em terras norte-americanas e, também, no Brasil, no processo de constituição do Lar druso.

Quanto às convenções nos Estados Unidos, cabe, aqui, ainda, uma observação de Azzam (1995) sobre o caráter elitista delas, nas quais tendem a participar regularmente uma minoria. Um dos limites à participação deve-se ao preço das inscrições e de algumas programações – almoços e/ou jantares – cobrados, também, à parte.

The majority of those who often participate in the conventions say that it is a pleasant social event and a convenient occasion for Druze bachelors who are looking for Druze partners. But it also costly. Since it is a family project, the family has to have a budget for travel expense and hotel stay. Therefore, only the affluent families seem to attend regularly (Azzam, 1995, p. 56).

Essa observação de Azzam (1995), pesquisadora da imigração drusa, nos Estados Unidos, mostrou-se pertinente também à realidade observada na capital paulista, quando participou de duas Convenções em dois momentos distintos 2007 e 2012. Em ambos, notou-se uma similaridade quanto ao valor da inscrição, de outras atividades realizadas em hotel de luxo (no caso da primeira), bem como conteúdo da programação, local e perfil dos participantes. A soma dos valores totais pode limitar ou inviabilizar a participação das famílias, como bem enfatizou Azzam (1995). Entretanto, a autora aponta que esses eventos são vistos como oportunidade para drusos solteiros encontrarem seus pares.

Ainda, analisando sobre a necessidade de criação do LDB, na capital paulista uma imigrante emitiu a seguinte justificativa: “Aqui temos esta sede que une as pessoas porque vocês os drusos (de Goiânia) não têm, **porque os filhos acabam brasileiros, na segunda e na terceira geração**” (entrevistada 12, mulher imigrante, 67).

Esta imigrante libanesa drusa veio da cidade de Bchamoun, em 1966. Seu avô era um *sheik akl*, isto é, ele era um iniciado de grau elevado na hierarquia religiosa drusa. Ela é uma das raras mulheres iniciadas formalmente na religião encontrada na atual pesquisa. Estudou três

¹⁹ Os Estados Unidos é o país onde reside o maior número de imigrantes de origem drusa, em torno de 27.000, distribuídos em vários estados dentre eles: Boston, Connecticut, Florida Central e do Sul, Houston Michigan, Seattle, Califórnia Nordeste e Sudeste. A estimativa apontada para a América Central e do Sul é de dez mil (Azzam, 1995).

dos seis livros sagrados, *Al Hikmah*. Por esta condição, ela é solicitada, muitas vezes para proferir palestras no LDB.

Seu marido residente, à época, em Teófilo Otoni, Minas Gerais retornou ao Líbano para visitar os seus familiares e nesta viagem casou-se. Entretanto, eles seguiram depois para a Venezuela, onde morava o pai desta imigrante. Depois de morarem cinco anos, neste país retornaram ao Brasil.

A motivação apontada para a criação do LDB associada à preservação da condição drusa junto aos filhos e netos apareceu mais nos relatos de mulheres migrantes, explicitando outra dimensão não presente verbalmente nos argumentos dos homens. Esta motivação foi reforçada e viabilizada diante do tamanho do contingente imigrante de origem drusa existente na capital e no estado de São Paulo. O LDB tornou-se ao mesmo tempo, um lugar de juntar e unir as famílias e de criar oportunidades para conhecer um futuro parceiro desejável segundo o padrão tradicional druso.

A motivação de preservar a condição drusa no contexto imigratório ganha destaque em sua fala, quando atribui o abasileiramento dos filhos e netos de imigrantes de mesma origem na cidade de Goiânia devido à falta de uma instituição específica drusa. Nesse sentido, o LDB pode ser pensado como uma fronteira simbólica de caráter étnico, congregando e unindo os drusos formando uma coletividade.

Para viabilizar esta ideia de construção do LDB, segundo Ghabar (2013b, p. 31) a primeira iniciativa de “uma reunião informal com comerciantes da Rua 25 de março” foi do Sr. Ramez Saad,

que sempre reclamava da ausência drusa nos eventos e recepções sociais, (e) prontificou-se a convocar os drusos da capital, e num só dia convocou todos os drusos da redondeza. Com o objetivo de juntar a colônia, as reuniões aconteciam a cada dez dias. Afinal, era necessário angariar contribuições para a criação da sonhada associação. Para tanto, as visitas eram feitas bairro a bairro e cada um contribuía de acordo com suas possibilidades.

Primeiramente, os homens imigrantes libaneses drusos começaram a fazer várias reuniões. A primeira delas aconteceu na casa de Munir Zahredine, segundo depoimento do entrevistado 3, atuante desde o início até os dias atuais. Após várias reuniões, foi elaborado e aprovado o estatuto do Lar Druso, na casa de Nagim Andere, no dia 10 de setembro de 1969.

A mobilização dos imigrantes libaneses drusos em torno da criação dessa entidade em solo brasileiro não só contou com a participação dos homens. Uma imigrante ativa neste processo falou que foram criadas comissões de mulheres para localizar, contatar algumas

famílias em São Paulo, que eram visitadas, posteriormente, em suas casas e outras, em suas lojas objetivando solicitar doações e persuadindo-os da importância de se unirem na criação de um local e de uma instituição específica drusa.

A Entrevistada 16, imigrante, 71 anos, imigrante da cidade de Aaley, uma cidade famosa no Líbano e considerada de tradição drusa, veio com quinze anos para o Brasil. O principal motivo de sua imigração foi o casamento, como tantas outras mulheres entrevistadas nesse trabalho. Seu marido retornou ao Líbano para visitar seus pais, onde a conheceu e a desposou, trazendo consigo primeiramente para a capital Macapá, onde era proprietário de uma grande loja. Entre os homens imigrantes acima de 70/80, a viagem ao Líbano era uma das estratégias matrimoniais. Essa prática foi observada *in loco*, nesse mesmo país, entre imigrantes jovens, em especial, residentes na Austrália, nas diversas viagens empreendidas pela pesquisadora.

Quando ela foi indagada a respeito de sua atuação no LDB, afirmou:

Minha participação no Lar Druso começou logo quando começou o Lar Druso, quando, meu marido foi presidente do Lar Druso em 1979. Eu comecei a participar porque a gente fazia muitas coisas porque a gente não tinha sede própria, era alugada. Ficava na (rua) Paula Souza e o meu marido era presidente. Todo mundo começou a procurar um lugar para ter sede própria. O senhor Ali Tannouri que achou aquela casa em Santana. Era uma casa antiga com aquele terreno [...] A gente começou a trabalhar, as senhoras se juntaram. Eu, como era a esposa dele, a gente reunia todo mundo em casa para juntar e ajudar eles para juntarem dinheiro para comprar um lugar para o Lar Druso.

A gente ia para todas as casas dos drusos onde tinha aqui em São Paulo, no estado de São Paulo. A gente sabia e pedia dinheiro para a nossa sede. Cada 4, 5 senhoras iam para um lado e pedia quanto uma pessoa podia ajudar até meu irmão da África que esteve aqui doou mil dólares. Outro doou mil dólares, vinham de visita também doaram para comprar. Na gestão do meu marido compraram essa sede atual. Era uma casa antiga, aumentaram um pouquinho e compramos a nossa sede! Compramos a prestação! Acabou a gestão dele, e ele não tinha terminado de pagar ainda e não queriam deixar ele sair: não você que comprou tem que terminar até pagar tudo! Obrigaram ele a ficar. Nós fazíamos jantar e a gente que fazia a comida. As mulheres faziam a comida, cobrava para eles irem jantar lá, pagavam e a gente dava o dinheiro para pagar o lar druso! (Entrevistada 16, imigrante, 71 anos, grifo nosso).

No seu depoimento ela traça a trajetória de sua participação no LDB, começando da gestão da diretoria em 1979, ocupada, então, pelo seu marido, cuja principal meta era comprar uma sede própria. Em seu depoimento, reitera que a primeira sede era um salão alugado num andar de um edifício localizado na Rua Paula Souza, na região central da capital paulista, próxima à Rua 25 de Março, onde já se concentravam, residencial e comercialmente várias famílias de origem drusa, no início dos anos de 1960.

Na década de 1960, na capital paulista começaram, também, a chegar mais famílias de imigrantes drusos, procedentes de outros estados brasileiros, de Minas Gerais, do Paraná, de

Goiás, do Distrito Federal que viam na capital paulista novas oportunidades de prosperarem no ramo fabril. Esse aumento no número de migrantes libaneses drusos foi, também, um dos motivos para a fundação do LDB e posteriormente para a busca de uma sede própria e mais ampla. A primeira sede era inadequada e pouco confortável para receber os diversos imigrantes juntamente com os seus filhos.

Na década de 1970, alguns imigrantes organizados em torno do Lar Druso começaram a se mobilizar para adquirir outro terreno e construir uma nova sede. Essa imigrante da cidade de AAley juntamente com seu marido e com seu cunhado e outros se engajaram nesta mobilização para realizarem o sonho de construir uma sede própria.

Como ela mesma diz, o terreno da nova sede localizada no Alto do Santana foi adquirido na gestão de seu marido (1978-1980), por meio da emissão de várias promissórias mensais. Parte do pagamento das promissórias mensais e da construção da sede atual do LDB veio da renda arrecadada nos vários jantares feitos pelas próprias mulheres.

Noutro momento de sua entrevista, a imigrante faz uma avaliação de algumas mudanças ocorridas do início da criação do LDB aos dias atuais

A Liga das Mulheres [...] a Liga do nosso tempo, da nossa geração foi muito boa! porque a gente nunca foi, você é presidente, não! Todo mundo era igual! Não tinha cargos, mas a mulher do presidente era sempre quem chefiava tudo! Porque era a mulher do presidente porque ela tinha mais oportunidade de falar com o marido dela, falar o que estava acontecendo, então só mais por isso. Então **todo mundo era mais unido nesse ponto porque reunia todo mundo dava a sugestão, fazia as coisas e todo mundo trabalhava por igual. A gente fazia isso porque a gente queria fazer. A gente queria lutar, a gente queria um Lar da gente, queria ter uma coisa para os nossos filhos, para levar os nossos filhos, para unir as nossas famílias e unir nossa colônia para eles se conhecerem porque se a gente não fizer isso nossos filhos não vão conhecer ninguém.** Uma, duas ou três famílias e só! Não tinha condição de conhecer todo mundo. **Nós fizemos esse Lar Druso pensando nos nossos filhos.** Foi muito bom! Foi maravilhoso! (Entrevistada 16, imigrante, 71 anos, aposentada, grifo nosso).

Esse depoimento além de sintetizar os vários motivos que estimularam a criação do LDB realça um aspecto que esteve presente em todo o seu relato e de outros migrantes mais velhos, o processo de diferenciação entre imigrantes drusos relacionado ao perfil dos pioneiros na criação do LDB. Grande parte deles ao chegar ao Brasil defrontou-se com outras condições de vida e de trabalho pelos interiores do país e tiveram que contar mais uns com os outros. Isso, em parte, possibilitou a alguns uma atitude mais cooperativa e solidária.

Ainda segundo a entrevistada, os drusos antigos eram mais unidos em torno de um ideal coletivo e menos interessados na disputa política de cargos, que se estende também, na relação entre as mulheres que ocupam cargos, **“A Liga das Mulheres [...] a Liga do nosso tempo, da**

nossa geração foi muito boa! Porque a gente nunca foi, você é presidente, não! Todo mundo era igual!”.

Aqui vale realçar um aspecto colocado por Martins (1973) quanto ao impacto da natureza da estrutura social na modelação da experiência migratória. Os migrantes do período da década de 50, advinham de uma sociedade de origem, onde os critérios de estratificação social era a religião, região. No Brasil, eles passam a se inserir numa sociedade de classes. Esse deslocamento de natureza sociológica vai delineando novas formas de sociabilidade, lá e cá.

No LDB, a participação atual das mulheres é viabilizada institucionalmente através da Liga das Senhoras Drusas formada por dez mulheres e estruturada atualmente com os seguintes cargos: uma presidente, uma secretária e uma tesoureira, cujo mandato coincide com o da diretoria eleita bienalmente. O cargo de presidente é preenchido pela mulher do presidente e os outros cargos tendem a ser ocupados, também por esposas dos diretores (Ghabar, 2013b).

A criação e a construção do LDB não se restringiram à ação de imigrantes libaneses drusos residentes em São Paulo. Para a aquisição do terreno e construção da atual sede no Alto do Santana foram feitas campanhas de arrecadação por meio da compra de títulos de sócios do LDB, de doações vindas de todo o Brasil e no exterior, junto aos parentes também migrados.

Na pesquisa realizada junto aos fichários e a agenda do LDB de 2006 e 2012, foram localizados nomes de vários imigrantes libaneses drusos residentes noutros estados Pará, Goiás, Distrito Federal participantes desta campanha por meio da aquisição de título de sócio fundador.

Nesse tipo de ação, arrecadação de valores para a criação de uma entidade drusa é importante relacioná-la a determinados mecanismos de produção da sua solidariedade étnica que transcende fronteiras de base local em direção a outra mais ampla e de caráter transnacional, vide o caso citado do irmão residente nos EUA, no depoimento da entrevistada 16.

Essa solidariedade étnica drusa de base transnacional é reiterada várias vezes na bibliografia internacional consultada e ressaltada como fundamental na sua coesão e sobrevivência em casos de guerra e de outras situações que exijam resguardar os drusos ou de promovê-los como comunidade (Dana, 2003; Khuri, 2004, 2005; Swayd, 2006).

Khuri (2005, p. 63) assim descreve e analisa a solidariedade étnica drusa.

One of the main pillars of religion as taught by Imām Hamze ibn Ali is hifz al ikhwān, that is rendering support and protection to brethren. When two Druzes meet, they cross their fingers and raise their hands to kiss each other's thumbs [...] “shoulder to shoulder” is an expression that indicates the height of collaboration.

Nessa citação, destaca-se o segundo mandamento *hifz al ikhwān*, proteção aos irmãos de crença ditado pelo principal guia espiritual druso, Hamze Ibn Ali, como um dever moral religioso, isto é, uma obrigação para todos os drusos iniciados e não iniciados. É importante frisar que o núcleo da solidariedade e da identificação étnica drusa tem seu fundamento principal na religião.

Soma-se a isso, o fato de residirem numa cidade metropolitana, onde há tendências urbanas de dispersão espacial e, muitas vezes, afetiva entre as pessoas. Uma cidade de configuração urbano-industrial capitalista, cuja dinâmica frenética é de absorção quase total no trabalho em detrimento de outras dimensões da vida social. Aqui, tem-se mais uma vez, o impacto de um modelo de estrutura social reconfigurando novos modos de subjetivação mais individualizadores ou nucleares e desafiando indivíduos e grupos a recriarem novas estratégias de solidariedade, no caso, étnica. Já foi dito, noutro momento, acerca do impacto dessa dinâmica na realização dessa pesquisa, na capital paulista.

Esse contexto urbano, com várias de suas possíveis consequências acima citadas, tem em parte impactado essa coesão e solidariedade drusa recorrentemente reiterada na bibliografia especializada. Vários imigrantes, em seus depoimentos, homens e mulheres, apontavam para a contradição entre o segundo mandamento de proteger os irmãos e a prática. Alguns relataram a mudança de comportamento e de mentalidade quanto à falta de apoio de alguns, em particular em momentos de doença e falecimento de familiares e de pessoas, outrora ativas na criação e participação do LDB.

O entrevistado 7, homem imigrante, 49 anos, vindo da cidade de Imhaith, na década de 1990, quando indagado sobre a condição do druso na cidade de São Paulo, assim se expressou, inclusive com um tom de surpresa e indignação, quanto ao distanciamento afetivo e de auxílio mútuo

A verdade é que fiquei chocado! O costume que está lá não é o costume do druso que está aqui. Então, lá tem Bani Maaruf²⁰⁴, a gente está acostumada com essa vida social, agora aqui não tem vida social [...] tem seu trabalho e seguindo sua vida, essa vida moderna que a gente pegou dos outros.

Ficou muito estranha, pra mim, a vida moderna; a gente não está acostumada assim só trabalho, trabalho! Por exemplo, (aqui) ninguém quer saber dos outros, por exemplo, você ficou doente lá, pode ter gente falsa, mas tem gente próxima de você, mas aqui você pode morrer viver, cada um faz a obrigação dele, tchau! tchau! Então não tem vida social aqui. (entrevistado 7, homem imigrante, 49 anos).

²⁰ Bani Maaruf é uma das formas de autoidentificação usada para se referir ao comportamento “de boas maneiras” dos drusos. Esse padrão de comportamento de boas maneiras, não usar palavras de baixo calão, usar palavras-chaves, por gentileza, obrigado, ter autodomínio das emoções é considerado um distintivo, um sinal diacrítico deles reconhecidos pelos outros. Ainda, segundo Swayd (2006, p. 34) “*the term maaruf is also derived from the words arafa (to know), ma rifa (knowledge), irfan (esoteric knowledge), and Aaraf (the knowing, knowers)*”.

O depoimento deste imigrante é relevante porque traz uma percepção comparativa das diferenças da sociabilidade e da solidariedade drusa, no país de origem e aqui. Essa percepção advém da anterioridade de sua experiência com características da vida mais comunitária. Ele demonstra um sentimento de frustração quanto à perda de vínculos e valores mais solidários. Esse sentimento de frustração não foi percebido e nem relatado verbalmente por migrantes libaneses drusos mais jovens, provenientes de regiões mais urbanizadas e intelectualizadas do Líbano.

Quando solicitado pela pesquisadora para esclarecer o que ele entendia por vida social, assim a descreveu:

Aquela vida social, **aquela de viver como grupos**, então, não, cada um vive sozinho, **ainda mais a gente que acredita na família, a família principal, depois da família, vem a família maior, como eu falei, tio, tia assim, depois disso vem os irmãos**, mas assim não sei como grupos, sociedade. O druso aqui, o druso aqui não está vivendo como um grupo, então vive, mas cada um puxa [...] separado, não tem vida, esse que eu chamo vida social (Entrevistado 7, homem imigrante, 49 anos, grifo nosso).

Esse trecho do depoimento traz uma relevância em vários sentidos para essa pesquisa. Primeiro, a sua definição de vida social identificada com vínculos sociais afetivos mais próximos e regulares onde ele vê mais amparado, isto é, não isolado e mais vulnerável. Aqui, mais uma vez, observa-se o processo social de inserção do migrante, transitando de uma sociedade e grupo de base mais comunitária para uma sociedade de classes, urbano industrial. O aspecto da solidão é sentido e verbalizado como componente desse segundo modelo de sociedade. Segundo, na sua fala, esse entrevistado, confirma em parte, o acerto de um dos critérios usados para selecionar a cidade de São Paulo quanto à observação dos impactos desse contexto sobre os drusos caracterizados como um dos grupos de maior coesão social e de ligação a uma identidade étnica, isto é, de vínculos sociais duradouros.

Uma das mudanças observadas em outros depoimentos de imigrantes mais velhos refere-se a um processo de individualização em detrimento de laços grupais. Outro aspecto interessante realçado em seu depoimento é a percepção quanto à diferença do modelo de família existente lá, família extensa e, aqui, nuclear. Para os drusos, em especial das pequenas cidades do Líbano, a família é pensada e vivida como parentela, porque uma das bases da organização social drusa, além da religião, é o parentesco constantemente reatualizado nos casamentos lá e cá, entre os migrantes mais velhos.

Seu depoimento reitera também uma das demandas para a criação do LDB na capital, São Paulo, a união das famílias. Essa união era, principalmente, de ordem familiar, de se ter um lugar para se unir as famílias objetivando garantir a transmissão dos valores e da chamada tradição drusa aos filhos. Essas demandas expressam algumas necessidades associadas à manutenção da identificação drusa na imigração, no caso, na capital paulista.

Essas necessidades e demandas tendem a surgir na fase de fixação do imigrante à sociedade receptora, quando a sua relação com os outros tende a ser mais frequente e duradoura e com o advento dos filhos. Nessa relação com os outros e em um determinado contexto sócio histórico, os múltiplos sujeitos se orientam no sentido de existir, preservar, recriar mundos de lá, aqui (Rocha-Trindade; Campos, 2003).

Ainda que haja esforços no sentido de unir os drusos, contudo, nem sempre a existência de uma entidade representativa, no caso o LDB, atende e assegura essa demanda de união, como explicita outro trecho do mesmo entrevistado 7, homem imigrante, 49 anos, quando indagado sobre o LDB:

Mas não [...] está atingindo o ponto certo nessa vida que a gente aprendeu lá! Então, ainda está muito longe pra conseguir fazer essa vida social que a gente vivia lá. Por exemplo, a gente veio da mesma cidade, eu e muitos rapazes viemos da mesma cidade [...] nós vivíamos uma coisa lá e chegamos aqui, não nos vemos [...] a cada 3 a 4 meses pra ver eles uma vez, lá [eles eram] meus vizinhos perto de casa. A gente vivia junto, aqui a gente não acha mais! Não vê essa pessoa. O trabalho limita o tempo, você está preso pelo trabalho! (entrevistado 7, homem imigrante, 49 anos).

Nesse trecho, o entrevistado reitera mais uma vez as mudanças na sociabilidade vivenciada na sociedade de origem e na migração, impactada por um modelo societal baseado na competição e individualidade. Vale ressaltar que grupos de características mais comunitárias são mais impactados e talvez daí, sintam a necessidade e são desafiados a ressignificar sua identidade e de recriar novas sociabilidades.

No caso das iniciativas de criação de entidades, associações, sociedade, surgida no seio da chamada colônia árabe, prevaleceu uma especificidade associada à terra de origem, em particular do Líbano, onde as identificações de caráter étnico, religioso, regional presidem as relações em detrimento de uma identificação nacional (Hajjar, 1985; Osman, 1998; Truzzi, 1997).

De certa forma, a demanda pela criação de uma entidade específica de imigrantes drusos deve ser apreendida e compreendida por um lado, no contexto da imigração árabe no Brasil, por outro, por demandas internas associadas à especificidade da condição drusa.

Nesse último sentido, como foi mencionada anteriormente em outra ocasião, à fundação do LDB significou também uma nova etapa de inserção, consolidação e visibilidade desses migrantes no contexto da sociedade paulistana. E, também, um canal de atualização étnica drusa orientado pelo objetivo primeiro de unir os migrantes e suas famílias e possibilitar as novas gerações, filhos e netos, o sentido de continuidade da condição drusa, fora da sociedade de origem, nos moldes de um drusismo verde amarelo (Ghabar, 2013b).

Neste tópico, o intento foi o de situar o processo de criação da primeira entidade representativa de imigrantes drusos no Brasil, o Lar Druso Brasileiro analisando-o teoricamente como uma fronteira e um dos mecanismos pelos quais se realiza a construção e a atualização da etnia drusa no contexto da imigração.

No próximo item pretende-se abordar as contradições existentes quanto ao caráter desta instituição à luz do advento dos filhos e netos e de suas demandas situadas na fronteira de duas configurações socioculturais associadas às realidades dos países de origem e de destino.

4.2.1.1 Lar Druso Brasileiro: MAJLIS ou NÉDI?

Nesta década, que se inicia em 2010 e nas vindouras, os esforços de imigrantes libaneses drusos, homens e mulheres, não estão mais associados à necessidade de criação do LDB ou de sua manutenção financeira, porém às mudanças para atender as demandas das novas gerações de filhos e netos. Pois, hoje, como exposto no item anterior, a entidade, graças ao planejamento das diretorias anteriores obteve uma autossustentação financeira.

Na capital paulista, na pesquisa de campo realizada, em várias etapas, ao longo das gravações realizadas junto a alguns imigrantes libaneses drusos, duas palavras ditas em árabe foram ouvidas, reiteradas vezes, referidas à natureza do LDB: *majlis*²¹ ou *nédi*? (assembleia religiosa ou clube?). Elas eram evocadas no contexto das entrevistas, como questionamento de alguns imigrantes drusos quanto ao caráter desta entidade.

A falta de um lugar institucional, onde os drusos possam exercer, a sua crença na migração, também, faz surgir alguns questionamentos quanto à natureza e o papel do LDB. Atualmente e em parte essa demanda foi atendida à medida que se estabeleceu um lugar, uma

²¹ A palavra *májlis* ou *khalwa* significa em árabe, assembleia religiosa, nas quais os drusos iniciados se reúnem geralmente, nas noites de quinta – feira e domingo, para conhecer de forma mais profunda *Al Risail Al Hikmah* (as epístolas de sabedoria). Os drusos não iniciados podem participar parcialmente desta atividade. Todo druso que queira iniciar - se deve apresentar um pedido chamado de *istélem al din* (receber os conhecimentos sagrados) junto às autoridades religiosas que avaliarão a “sinceridade” do requerente (Swayd, 2006, p. 96-97).

sala e um expediente de atendimento do *sheikh* aos interessados, todas as sextas-feiras à tarde na sede do LDB.

Todavia, no estudo de Najla Ghabar (2013b, p. 62) ela aponta a partir da informação de “alguns membros da própria comunidade, [que] nem todos o reconhecem como líder de fato, já que no druzismo a condição do “ser um sheique religioso”, que acolhe e aconselha, vai muito além de estar habilitado a representar a comunidade ou realizar casamentos”.

Esse posicionamento face ao *sheikh* junto a algumas pessoas da própria comunidade foi percebido, também, e registrado na pesquisa, ora realizada. Um dos questionamentos reiterados por alguns imigrantes refere-se à dificuldade de o atual representante não conseguir unificar os drusos em São Paulo. A esse questionamento subjaz uma frustração de expectativa social acerca de uma de suas funções, o papel de liderança, de poder unir os drusos, atribuída e considerada como um dos pilares de coesão e de solidariedade étnica drusa, nos países de origem. Todavia, vale ressaltar que essa dificuldade foi observada, também, na cidade natal dos pais da pesquisadora, Ain Ata, Líbano.

Outro questionamento enfatizado por imigrantes mais intelectualizados refere-se à demanda de um conhecimento mais aprofundado da religião drusa por parte do atual *sheikh*. Inclusive, alguns desses imigrantes tendem a conceber o druzismo não como uma religião “*mas uma filosofia*”. O fato de ser uma religião esotérica cria algumas dificuldades de acesso ao conhecimento por parte dos não iniciados, a maioria dos drusos de lá e de cá.

Outro aspecto abordado no capítulo 2, o Druzismo tem uma base sincrética, que vai de contribuições do Islamismo até o neoplatonismo. Por ser uma religião de cunho esotérico, demanda, por parte do interessado, em conhecê-la, alguns requisitos e qualidades: uma iniciação, um cabedal de conhecimento filosófico e espiritual, capacidade de interpretação da linguagem cifrada, na qual estão vasadas suas epístolas. A natureza esotérica do druzismo tem se tornado uma fonte de divergências e de questionamentos dentre seus membros nos países de origem e na imigração (Azzam, 1995).

Para atender a essa demanda e à lacuna quanto ao conhecimento da religião drusa junto ao LDB, foi criado um novo cargo de diretora de assunto religioso, na Liga das Senhoras Drusas, no biênio 2010/2012. A primeira mulher a ocupá-lo foi a Sra. Najat Zaheredine, filha de uma família religiosa, isto é, de iniciados e imigrante (Ghabar, 2013b).

A polêmica quanto ao caráter e função do LDB emerge, também, outras vezes, a partir do advento da terceira geração, os netos, de imigrantes libaneses drusos, de suas novas demandas. Como expõe um entrevistado, ao ser indagado sobre a sua relação e a educação de seus próprios filhos:

O principal problema que você tem aqui (no Brasil) é que o druso fica naquele canto fechado, então você tem uma filha, por exemplo, você tem que criar ela, você sentindo como você foi criado num ambiente totalmente druso lá no Líbano, vem do Líbano, então a menina, por exemplo, não pode sair a hora que ela quiser, vai a uma festa e chega a hora que quiser a noite. Não, não, nós temos limite de tudo isso, aberto, mas tudo tem limite: vai a uma festa onde é? Casa do fulano, amiga da escola, não mais de que isso! Então não existe isso aqui: tem namorado e vêm pra casa, essas coisas na nossa família drusa não existem essas coisas, isso é fora do nosso dicionário. Veja bem! Se seus filhos nascem aqui, são criados aqui, no Brasil, eles estão vendo essas coisas, dia a dia na televisão, na escola, com amigos e amigas, ele vê como é que é, então fica difícil! É muito difícil você pôr na cabeça dos seus filhos, pode ser menino ou menina. Na nossa religião não permite essas coisas, é muito mais respeito, tem valor dessas coisas. Não pode ser assim: na hora que você quiser. Esse é um problema muito sério aqui, sério mesmo precisa ser tratado com seus filhos de uma maneira bem delicada, pra eles aprenderem como são a coisa correta de nossa religião, de nossa origem, outras famílias tá com problema sério, muito [deles] familiar (Entrevistado 6, homem imigrante, 47 anos, grifo nosso).

Este trecho é do depoimento de um imigrante, advindo na década de 1990 casado com sua prima paterna, filha de imigrantes radicados em São Paulo. Ele foi presidente do LDB no biênio 2004/2006.

Este depoimento traz alguns desafios subjacentes ao processo de socialização dos filhos objetivando torná-los um druso, enquanto experiência situada na fronteira de duas sociedades e de duas culturas. Desafios face à especificidade da identificação drusa a ser concebida e interpretada, por muitos imigrantes de mesma filiação, como uma identificação preexistente ao indivíduo, ou seja, nasce e morre-se druso.

Essa concepção reificada da identificação étnica drusa, no contexto migratório assume uma dimensão crucial e, muitas vezes dramática em termos da preservação e continuidade do grupo. Contudo, ao lado de se ter nascido druso, há outras exigências quanto ao cumprimento de um conjunto de atitudes morais, de determinadas qualidades e de expectativas, um padrão de ser druso e de ser reconhecido como tal (Azzam, 1995; Khuri, 2004, 2005).

Para ser atingido esse padrão de ser druso, há uma exigência de cada indivíduo: deve esforçar-se por controlar seus desejos, “apetites da alma”, *tarwid*, suas palavras, suas emoções, ou seja, exige-se uma autodisciplina, a princípio. Há um controle externo, também, um controle social exercido pela consciência coletiva, *jaamatna*, nossa comunidade. Esse controle externo é exercido de diversas maneiras, as principais são as sanções espontâneas, entre elas a fofoca ou a exclusão social do membro pelo grupo e sanções legais.

A preservação da identificação étnica drusa assume uma dimensão crucial devido, também, a algumas especificidades da chamada sociedade brasileira, em particular, a liberdade em relação a alguns costumes e a prática do casamento. Na ótica de muitos imigrantes libaneses

drusos e até entre certos segmentos sociais locais, a liberdade quanto à prática da relação sexual, antes do casamento, bem como a rotatividade de parceiros, mesmo dentro ou fora de uma relação institucionalizada é entendida como imoral, no sentido comparativo ao padrão moral vigente entre eles.

Essa situação tende a concentrar muitos esforços dos pais envolvidos na preservação do sistema de crença e de valores de sua terra natal. Nesse sentido, os esforços incidem em parte na construção de fronteiras simbólicas e no seu reforço constante, para se demarcarem e se distinguirem dos outros.

Como ele mesmo coloca **“nós temos limite de tudo isso, aberto, mas tudo tem limite: vai a uma festa onde é? Casa do fulano, amiga da escola, não mais de que isso! Então não existe esse aqui: tem namorado e vem pra casa, essas coisas na nossa família drusa não existem essas coisas, isso é fora do nosso dicionário”** (Entrevistado 6, industrial, 47 anos).

Alguns trechos desse depoimento são interessantes para se pensar alguns aspectos de como os drusos, em termos de algumas atitudes e estratégias, tendem a agir em face de um contexto diferente e demandante de adaptações por parte deles, agora, face ao advento dos filhos nascidos e também sujeitos a duas fontes e referências de socialização. Quando ele coloca que **“nós temos limite de tudo isso, aberto, mas tudo tem limite”** parece indicar que eles tendem a se adaptar, mas se adaptar com limites. O que são esses limites? O que isso significa?

Essa expressão, *com limites*, parece indicar uma adaptação “com reservas” à realidade, no caso, a sociedade brasileira com seus valores e costumes. Essa adaptação “com reservas”, segundo a observação de um especialista dos drusos, Khuri (2005, p. 75) é tida como uma tendência de um padrão de comportamento druso em várias pesquisas realizadas sobre eles em várias situações e em comparação com outros grupos confessionais nos países de origem, “[...] *the willingness of Druze to accept modernity is balanced by an attachment to tradition*”.

Nessa citação, o autor fala da disposição do druso para aceitar a modernidade é equilibrada por uma ligação à tradição. Como se apresenta essa disposição na prática deles, no contexto migratório? Nas várias viagens realizadas em diferentes anos, 1995, 2001, 2010 observou-se uma mudança em alguns hábitos e padrões de vestimenta no cotidiano e nas festividades de casamento, em especial, nas mulheres. Entretanto a mudança na aparência baseada na adesão de uma moda mais ‘ocidental’ contrasta com a continuidade da regra do casamento endogâmico. Esse tido, ainda, como um limite inegociável, lá e cá.

O desafio de colocar alguns limites, para os filhos e netos, aqui nascidos e criados, assume muitas vezes, a forma de conflitos geracionais. Estabelecem-se confrontos de padrões distintos de conduta entre a forma cultural e moral trazida da terra de origem e a *brasilie*,

brasileira. Várias vezes, escutaram-se, por parte de algumas mães, “que era melhor eles beberem lá (no LDB), do que sair com os amigos para o bar, pelo menos, ali, eles estavam sob meus olhos” (trechos de conversas coletivas).

Diante desta situação, alguns pais e mães incentivaram a promoção e a realização de algumas festas, nas quais era permitido o uso de bebidas alcoólicas, apesar de ser considerado polêmico, do ponto de vista religioso e nas dependências do LDB. Este posicionamento advém, como colocado anteriormente, da necessidade de os pais terem certo controle sobre as condutas dos filhos e do esforço para atrair a terceira geração de libaneses drusos residentes em São Paulo para frequentarem o LDB e conviverem com outros iguais.

Neste sentido, a diretoria do LDB para congregar os jovens, passou a estimular e efetivar algumas atividades, para além das chamadas festas tradicionais – o futebol *society*, o churrasquinho, festa Junina- associadas mais ao contexto da sociedade brasileira, no qual eles estão inseridos.

Na festa de encerramento da 4ª Convenção Internacional Drusa e 3ª Convenção Brasileira dos Jovens em São Paulo observou-se uma prática curiosa, entre alguns jovens e adultos homens, o uso da narguilé. A *narguillé* é um serviço acessível em vários restaurantes, no Líbano. Todavia nem sempre é aprovada socialmente, entre drusos de lá, como se observou em viagens empreendidas ao Líbano, pela pesquisadora e alguns de cá, por meio de comentários e olhares desaprovadores.

Estas situações colocariam em questão, segundo alguns entrevistados, o *sheikh*, o caráter da entidade, o LDB, traduzida nas duas palavras ditas em árabe: *Majlis ou nédi?* (templo ou clube?).

Esse binômio expressa uma tensão existente relacionada ao papel do LDB. Deve ser um lugar do sagrado ou do profano, sua função principal deve ser religiosa ou recreativa? Neste sentido, a evocação da palavra *Majlis* reivindica uma função religiosa ao Lar Druso, enquanto a palavra *nédi* (*clube*) aponta para outra concepção e objetivo centrada nas formas de sociabilidade associada a festas, recreação e outros eventos sociais.

Essa binômio expressa, as contradições, dificuldades experienciadas pelos drusos e seus ascendentes no contexto migratório. Impasses e desafios da transmissão cultural, de realizar e manter o drusismo noutro contexto diverso da sociedade de origem. De resignificar e de socializar as novas gerações nascidas noutro país e às vezes mais afeitas e identificadas a ele do que aos costumes de seus pais, avós.

4.2.1.2 A família e a socialização das novas gerações

Esses desafios e esforços empreendidos na criação e na continuidade da entidade representativa dos imigrantes drusos, o LDB, expostos no item anterior, na realidade, ultrapassam esse espaço institucional como já foi indicado, inicialmente, na fala de um imigrante. Todos esses desafios e esforços estão dirigidos e focados no objetivo de garantir a preservação e a continuidade da identificação e da condição drusa no contexto imigratório. Um contexto diferente e vivenciado e significado, às vezes, como antagônico à sociedade e cultura originária desses imigrantes impondo-lhes novas necessidades e demandas, não imaginadas, inicialmente por muitos deles, quando tomaram a decisão de emigrar.

Azzam (1995) numa parte de seu estudo sobre os imigrantes drusos no sudeste da Califórnia (USA), *Community Building*, compara a condição de ser druso na região de origem, no caso, o Oriente Médio e nos Estados Unidos.

Druze in America may change his/her name/ acquire others qualities and affiliate his/her self with the American mainstream, as well as a variety of other choices [...]. In other words, **Druzeness in U.S is not self-evident, and a Druze may be challenged to, or may choose to, demonstrate his/her Druzeness by affiliating with Druze organization, contributing to Druze causes, observing specific traditions, or simply by the declaration and proof of affiliation by birth** (Azzam, 1995, p. 53, grifo nosso).

Nessa citação, a autora realça um leque de possibilidades de desafios colocados para migrantes libaneses drusos nos Estados Unidos, mudança de nome, adesão à ideologia do *become american*. A afirmação de uma identidade drusa, Druzeness não é auto evidente como nos seus países de origem, onde a condição de nascimento assegura o fato de ser druso, ou seja, o indivíduo nasce druso e isso é suficiente para identificá-lo como tal. Nos Estados Unidos, a identificação drusa exige esforços, ações individuais e coletivas para ser identificado e reconhecido como tal. Daí a importância da sua organização institucional.

Essa situação exposta em relação aos imigrantes de origem drusa nos Estados Unidos, guardadas algumas especificidades, pode ser trazida, também, para contextualizar e analisar a experiência deles, aqui, na cidade de São Paulo.

Um dos pontos importantes aflorados nessa comparação relaciona-se à diferença entre uma concepção de identidade naturalizada e reificada de ser druso na região de origem e outra, como identificação em curso, que precisa ser construída e reconhecida por eles e pelos outros, de fora, na experiência migratória. Outro ponto, relevante, também, refere-se aos vários

mecanismos e planos das relações sociais entre imigrantes e os outros, nos quais é realizado esse processo de identificação étnica.

Quanto ao primeiro ponto é importante sinalizar que essa diferença se traduz, muitas vezes, como um paradoxo e um drama. A identidade é, todavia, tida pelos que a defendem como inquestionável e não passível de mudança pelos indivíduos, implicando num tipo de ação social tradicional cabendo aos seus membros apenas reproduzir, o que seus ancestrais, avós, pais fizeram. A outra concepção de identidade é relacional e situacional, entendendo que toda forma de identificação é produzida no interior de determinadas relações e contexto, portanto, histórica e mutável pelos indivíduos.

Muitos filhos, em entrevistas e conversas informais mantidas nesse trabalho e no anterior (El Kadi, 1997), queixam-se da falta de argumentação apresentada pelos pais quando questionados sobre as razões de serem drusos e recebem como resposta “porque é assim, porque a gente nasce druso e deve morrer druso”. Aos filhos cabem apenas reproduzir essa tradição, que passa categoricamente pela manutenção da regra do casamento endogâmico.

Uma imigrante, quando indagada se era drusa, assim respondeu “eu sou uma drusa pura, de pai, de mãe, de avô e tataravô” (Entrevistada 4, mulher imigrante, 51 anos). A condição drusa apresenta-se, nessa fala centrada no argumento do nascimento em uma família exclusivamente drusa, como um fato naturalizado. Entretanto, para muitos filhos e netos nascidos na fronteira de dois mundos socioculturais distintos, o que pode lhes possibilitar a relativização dessa identificação drusa, isso pode se apresentar como um desafio, um drama, uma experiência de **desenraizamento** (Mahasen, 2009).

Um dos ambientes tidos como privilegiados para a construção das identidades, de um modo geral, é a família. No caso dos drusos destaca-se algumas razões. Primeiro porque essa instituição tem um lugar central nas interações sociais na sociedade de origem e da cultura árabe. Aqui, o modelo é a família extensa, tida como um dos principais vínculos do indivíduo e de sua localização no mapa social. Uma das perguntas feitas, ao se conhecer alguém no Líbano é, de quem você é filho/neto?

Segundo, no caso dos drusos, uma parte de sua organização social está alicerçada no parentesco que vem sendo garantido, em parte pelas regras e práticas do casamento endogâmico e da escolha do cônjuge entre os mais próximos²², em particular dos primos paternos ou maternos. Em razão disso parcialmente, muitos tendem a se auto identificar druso como

²² Esse padrão de escolha do cônjuge desejável não é especificamente druso, mas é considerado um padrão cultural árabe (Alshboul, 2003) Todavia, os drusos tendem a realizá-lo de forma mais acentuada.

pertencente a uma grande família unida inclusive, no plano espiritual, por meio da crença no dogma da reencarnação, *druso reencarna entre si*.

Khuri (2005) enfatiza que, para se entender uma das principais características dos drusos, a coesão social baseada numa forte identificação étnica, é preciso saber “*how a Druze learns his or her culture*”. Em termos sociológicos, isso remete ao conceito de socialização, isto é, como uma pessoa se torna um membro de uma sociedade, no caso, de um grupo étnico.

Se o processo de socialização primário tende a ocorrer na família, a casa, como espaço físico e social pode ser pensada como uma possível fronteira simbólica. Isso foi sugerido a partir de algumas falas de filhos e netos expondo como os pais regulavam, controlavam ou impediam tanto a ida como a vinda às casas de colegas, seja de brasileiros ou de outros.

Conte-me um pouco de sua infância, como é que foi a sua criação?

Bem, tranquila, alegre. Hoje, eu falo para minhas filhas, oh! Cuidado, feche a porta. Antes, não, a gente brincava na rua. E todo mundo era mais amigo.

Os seus pais deixavam vocês brincarem na rua?

É. Lá no prédio, a gente ficava brincando com o porteiro. De esconde-esconde.

E sair?

Não! Nem festa de aniversário.

Quem mais puxava vocês para não saírem, seu pai ou sua mãe?

Quem mexe mais com este lado é minha mãe. O meu pai nunca falava nada, pois era ela quem tomava a frente. Ela dizia não e era não! Mas, eu desconfio que tenha o dedo do meu pai. Mas é a mãe que dizia.

Quer dizer que vocês não podiam sair?

Não.

Não podiam sair nem com amigos brasileiros para tomar um lanche, ou irem ao cinema?

Nem pensar!

Na adolescência todinha vocês não fizeram estas saídas?

Antes de chegar aos 18 (dezoito) não! E se ia era com alguém do prédio conhecido. (Entrevistada 13, filha de imigrantes, 51 anos)

Segundo Khuri (2005), um dos principais mecanismos de socialização drusa é a conformação dos indivíduos a um rigoroso código moral que se materializa por vários métodos de controle social sobre a conduta dos seus membros que vão desde uma exigência de autocontrole²³ de suas emoções e desejos, por meio de autodisciplina até o controle externo efetivado pela *jmaa durzie*, comunidade drusa, sendo um dos meios, a fofoca. Outro componente desse código moral é a exigência do cumprimento de um padrão de comportamento

²³ Essa exigência de autocontrole e autodisciplina fundamenta-se no sufismo.

social discreto, isto é, de não exposição de si perante os outros e de uma predisposição de se submeter ao grupo maior.

A exigência de um padrão de conduta moral e cultural associado à condição drusa no país de origem pode tornar-se, também, um drama, uma **fonte de problema** ora tidos como familiares ora, individuais, leia-se psicológico. Sendo considerado de responsabilidade do indivíduo que não o acata e nem a regra do casamento endogâmico. **Fonte de problema** traduzido na contradição entre os valores internalizados na sociedade de origem e o padrão de conduta vigente na sociedade receptora

Observou-se a recorrência desse tipo de contradição, em particular, a ruptura com a regra do casamento endogâmico, em várias famílias visitadas entrevistadas

Você tem uma pessoa na família que se casou com uma brasileira?

Tenho! O meu irmão.

E como é essa relação?

No começo, os meus pais como são mais rígidos, não aceitaram. Mas, quando ela engravidou, até meu marido falou para meu pai: “Olha, ele não vai deixar de ser seu filho”. **O meu marido para dar conselho é bom, mas se acontecer na pele dele, eu não sei o que ele faria.** O meu irmão sabia que meus pais não iriam aceitar e a mocinha ficou grávida e nós não estávamos sabendo de nada. Então, meus pais resolveram os deixar viverem juntos. **Mas, olha só! Têm festas, têm vários eventos (LDB) e eu sinto que ele fica assim, meio diferente para vir por que ele sabe que a mulher dele não é drusa. E ela é uma pessoa muito bacaninha.** Ela se dá muito bem com todo mundo, até se a gente está em roda de mulheres árabes, porque a gente fala muito em árabe, ela fica lá, participa, mesmo não entendendo.

Você se dá bem com ela?

Sim, eu dou.

Eles não têm frequentado o Lar Druso?

Muito pouco. Quando eles vêm, eles ficam quietos no canto. O meu irmão é muito alegre, divertido depois que ele casou ficou na dele.

Você tem outro exemplo dentro de sua família, um irmão que casou com uma mulher drusa e se separou?

Mas, isto é que bagunça a cabeça das minhas filhas! Por que se tem um que é casado com uma brasileira e meus pais aceitaram, olha com o meu irmão mais velho, que casou com uma drusa e tudo e não deu certo!

Bagunça? Como assim?

Por que quando eu falo que não é bom casar com brasileiro. Aí, minhas filhas falam: “O tio fulano casou com árabe e não se deu bem!”. Então, a gente não sabe como lidar com esta situação! (Entrevistado 13, filha de imigrantes, 51 anos).

Nesse diálogo com a entrevistada 13, filha de imigrantes, 51 anos, que hoje é mãe, pode-se observar as dificuldades vivenciadas pelos pais face aos questionamentos dos filhos quanto à manutenção da regra da endogamia. Nesse sentido que a continuidade da condição drusa na imigração torna-se, muitas vezes, dramática e traumática: “Mas, isto é que bagunça a cabeça

das minhas filhas! Por que se tem um que é casado com uma brasileira e meus pais aceitaram, olha com o meu irmão mais velho, que casou com uma drusa e tudo e não deu certo?”.

Em parte, nota-se, também, que a atual condição drusa na imigração tende a assumir uma dimensão maior do que só um problema de ordem familiar ou individual. Segundo algumas cifras, mais de 100 mil drusos vivem em vários países (Azzam, 1995; El Kadi, 1997).

Esses conflitos de ordem, também geracional, por ocorrerem nas famílias, são muitas vezes concebidos e tratados como familiares, sendo muitas vezes encobertos em razão da vergonha perante o grupo. Khuri (2005) afirma que os drusos agem à maneira de uma pequena comunidade e como tal utiliza como forma de pressão sobre as condutas individuais, o sentimento de culpa e o medo da vergonha em relação aos outros. Isso é expresso pela interrogativa “o que os outros vão falar de nós?”.

Essa preocupação recorrente dos pais e familiares mais velhos pode agir à semelhança de um freio moral sempre acionado para conter comportamentos tidos como socialmente indesejáveis, leia-se, pelo grupo.

Muitas pessoas que casaram com brasileiras acabaram sendo mais marginalizadas, afastadas, as pessoas falam mal, eu acho tudo isso bobeira, né?

Falam mal, me dá um exemplo assim do que eles falam de mal...

Que se afastou da religião. Isso de que se você casar com uma não drusa você automaticamente não é mais druzo. Então, já é da religião, sabe? “Ah, ele não é druzo”. **Você não é digno de ser druzo quando você faz um ato desses. Aí acaba sendo alvo desse tipo de coisa** (Entrevistado 14, filho de imigrantes drusos sírios, 31 anos, grifo nosso).

Uma das maneiras para se manter a regra do casamento endogâmico, considerado o padrão normal e desejável segundo a consciência coletiva, é a ativação de mecanismos de coerção social sobre a pessoa que não cumpriu a regra. Isso é feito pelo uso de sanções espontâneas: a fofoca, “o falar mal” ou pela exclusão social total ou parcial do convívio familiar ou da coletividade maior do membro desviante. Esse procedimento é bastante comum nos pequenos grupos, *little community* (Redfield, 1965).

Outras vezes, a forma do controle social se apresenta na modalidade de um discurso desqualificador daqueles defensores, uma parte de alguns imigrantes discordantes e parte da nova geração de filhos e netos, de mudanças de valores e condutas, em especial, da regra da endogamia. Esse discurso desqualificador elaborado por determinados drusos, cuja concepção da identificação étnica drusa reificadora e reificante, tende a reduzir um problema público em um **problema individual**, leia-se psicológico (Ghabar, 2009; Mahasen, 2009).

Mahasen (2009) procura analisar e compreender como o desenraizamento pode ser uma forma de adoecimento e de alienação e, também, uma condição desagregadora da memória, podendo provocar distúrbios na relação e percepção entre o indivíduo e a realidade.

Esse fenômeno do desenraizamento, alienação de sua identificação drusa, ou seja, suas relações afetivas mais caras, sua família, pais, irmãos, abordado pela autora supracitada traz uma face dramática vivenciada pelos drusos e seus ascendentes no contexto migratório constatado em El Kadi (1997) e na pesquisa atual.

O problema de **como os jovens devem viver** impõe o desafio de se posicionar diante do impasse sobre a continuidade e a preservação da condição drusa, no contexto migratório. Continuidade da condição drusa em dois sentidos: primeiro, a manutenção da regra do casamento endogâmico. Segundo a reprodução de um padrão de conduta moral.

Esse desafio assume, muitas vezes, a forma de conflitos geracionais entre pais, avôs, filhos e netos, nos quais vão se colocando um confronto de padrões distintos de conduta entre a forma cultural e moral trazida da terra de origem e a *brasilie*, brasileira.

Eu acredito, por exemplo, que o namoro, aqui na cultura ocidental, a gente namora, conhece a pessoa e depois vê se noiva e casa. A cultura oriental é mais, você tem que partir para o casamento, e, às vezes, nem chega a conhecer direito a pessoa. E não pode, e não pode mesmo namorar. Como nós somos meio que os primeiros ascendentes ocidentais, a gente fica meio que entre as duas culturas (Entrevistado 14, filho de imigrantes sírios, 31 anos).

O momento tido como propício para as possibilidades de casamento para os filhos, final da adolescência, em particular, para as filhas, é vivenciado e experimentado, muitas vezes, com sentimento de frustração, de tristeza, de tensão entre os pais, filhos e outros familiares.

Uma filha de imigrantes, nascida no Brasil e frequentadora do LDB, observou que muitos filhos ou imigrantes que **casam fora**, isto é, com não druso, deixam de frequentar o LDB e deixam de interagir em círculos estritamente drusos com vergonha de **terem fracassado**.

Outras vezes, eles frequentam, mas ficam como se sentissem desentrosados, colocando-se num canto ou num lugar de menor visibilidade social. Como se expôs neste capítulo, no contexto migratório e numa fase de fixação à nova sociedade, os imigrantes drusos e seus ascendentes são compelidos contraditoriamente a preservar e a ressignificar a sua identificação étnica drusa.

Entre rupturas e continuidades, eles, a partir de sua *práxis*, procuram fundar e dar vida a um mundo próprio, aqui designado, como um microcosmo social druso na cidade de São Paulo, por meio de fronteiras simbólicas analisadas, em dois planos considerados principais, o

da esfera pública e de maior visibilidade social, com destaque para o LDB, sua entidade representativa e na esfera privada e cotidiana, na família.

No próximo capítulo serão analisados 05 (cinco) depoimentos. A seleção dos depoimentos e de seus conteúdos pautou-se pelo objetivo geral deste trabalho: analisar e compreender no contexto da imigração no Brasil, as mudanças relacionadas à condição drusa, focando a diversidade de experiências migratórias e de seus significados elaborados, por imigrantes de origem nacional libanesa e étnico-religiosa drusa e de seus filhos, articulados com as categorias de fronteira, identidade e etnicidade.

CAPÍTULO 5 – FRONTEIRAS, IDENTIDADE E ETNICIDADE

Nesse capítulo objetiva-se analisar os depoimentos de imigrantes e ascendentes focando como e quando eles se identificam drusos nas interações cotidianas? A análise dos conteúdos se pautará pelas categorias de fronteira, identidade e etnicidade.

Nessa direção serão analisados 06 (seis) depoimentos, 01 autoridade religiosa, 03 (três) imigrantes, 02 (dois) homem e 01 (uma) mulher e 02 (dois) ascendentes, 01 (uma) filha e 01 (um) filho. A seleção dos depoimentos e de seus conteúdos pautou-se pelo objetivo geral deste trabalho: analisar e compreender, no contexto da imigração no Brasil, as mudanças relacionadas à condição drusa focando a diversidade de experiências migratórias e de seus significados elaborados por imigrantes libaneses drusos e de seus ascendentes, em sua conexão com as categorias de fronteira, etnicidade e identidade.

A categoria de fronteira será aqui tematizada como a categoria principal e teorizada a partir de seus múltiplos sentidos dados, por Leenhardt (2002), a partir do vocábulo latino, *limes*, limite e de suas múltiplas potencialidades de fechamento, abertura e de espaço utópico de invenção de novas práticas e subjetividades. As potencialidades inscritas na palavra *limes*, limites, era trazida à luz de cada depoimento, para se pensar o processo de identificação e a construção das fronteiras étnicas, como ele é vivido e significado pelos indivíduos, aqui, tomados como inscritos no contexto social.

Essas potencialidades inscritas na palavra *limes*, limite será articulada à diversidade, aqui, relacionada aos múltiplos arranjos e significados da identificação drusa elaborados por imigrantes e de seus filhos na intersecção de duas sociedades e culturas, ou seja, em contexto migratório.

Nesta direção, concordamos com o ponto de vista de Paulo Filipe Monteiro (1994, p. 4),

[...] quando se toma este ponto de vista (do imigrante), quando se viaja com esses emigrantes, fica-se, é certo, a braços com um difícil material, muito diversificado e contraditório. **Diversificado**, porque **nem todos os emigrantes seguem as mesmas estratégias nas sociedades onde se instalam**, podendo uns, procurar integrar-se nelas apagando quaisquer vestígios da sua origem, e outros optarem por, em certas circunstâncias, mais ou menos frequentes, utilizarem a sua “eticidade” - e isto como forma de conseguirem essa integração, ou de fugirem a ela.

O pressuposto da diversidade será estendido tanto aos imigrantes como aos seus ascendentes, resguardando-se as especificidades das experiências vividas e significadas entre ambos. Essa diversidade de arranjos e sentidos elaborados por imigrantes e de seus ascendentes,

filhos e netos, em contextos brasileiros, será analisada à luz de alguns autores, Leenhardt (2002) e de suas contribuições teóricas acerca do processo de identificação, de sua lógica de funcionamento, mecanismos e das diversas subjetividades envolvidas.

O processo de identificação, no caso aqui investigado, está referido a um processo de construção social de uma das modalidades de identificação, a identificação étnica. Como foi exposto nos capítulos 3 e 4 respectivamente, há várias abordagens e concepções de identidade, e de etnicidade, das várias possibilidades de interpretá-la na *práxis* social dos diversos sujeitos envolvidos.

Do ponto de vista teórico, no capítulo 3, situou-se a diversidade de abordagens, desde uma concepção objetivista de identificação e algumas de suas variantes (culturalista, primordialista) até as concepções de identificação situacional e relacional. Denys Cuhe (1999, p. 177) pontua que a par de todas essas concepções subjaz “uma estreita relação entre a concepção de que se faz de cultura e a concepção que se tem de identidade cultural”.

Essa estreita relação entre a concepção de que se faz de cultura e a concepção que se tem de identidade cultural foi, também, exposta anteriormente, ao longo da trajetória histórica do debate existente no campo das Ciências Sociais, das rupturas e continuidades realizadas acerca do alargamento da compreensão das categorias de identidade e de etnicidade.

Alargamento da compreensão das categorias de identidade e de etnicidade, na direção de abordagens que contemplam a ideia de que ambas as categorias devem ser relativizadas, isto é, devem ser consideradas como constructo histórico, resultado e resultante da *práxis* social e, portanto, passível de ser mudada pelos indivíduos e grupos (Barth, 1969).

Atualmente, no campo das Ciências Sociais, esse alargamento da compreensão das categorias de identidade e de etnicidade passa, em parte, pelo diálogo com abordagens que tendem a enfatizar a sua dimensão histórica e simbólica. Essas duas dimensões encontram, cada vez mais, abrigo nas formulações do conceito de fronteira de muitos autores (Barth, 1979; Cohen, 1988; Leenhardt, 2002).

Do ponto de vista da *práxis* social, o processo de identificação é, também, possível de ser vivido e significado de diversas formas pelos indivíduos e pelas coletividades. Nessa direção, analisar e compreender, sociologicamente, o processo de identificação é apreender o contexto e as relações estabelecidas, a recriação de fronteiras, as tensões e as distensões subjacentes, no caso estudado, as contradições entre os imigrantes libaneses drusos e os outros, nacionais ou outros grupos étnicos.

Falar de fronteiras, em seus múltiplos sentidos, a partir da perspectiva sociológica é falar da criação e da institucionalização basilares de uma sociedade. É falar da formação dos **grupos**,

classes sociais, é desvelar, compreender os mecanismos e processos sociais pelos quais indivíduos se tornam coletividades específicas, em torno das quais, passam a pleitear sua existência, seu reconhecimento e a afirmação dos seus direitos.

Por outro lado, falar de fronteiras, a partir do prisma sociológico, é apreender e considerar que, dado o fato de as fronteiras serem históricas e simbólicas, é aberto, também, a negociações de sentido, de interpretações pelos indivíduos. Contudo, um determinado grupo, coletividade tende a limitar, a dispor e, muitas vezes, impor um quadro possível de interpretações para os indivíduos, instituindo um padrão de interpretação, que embora na sua origem, **arbitrário**, torna-se ou é tornado a **fala autorizada** (Bourdieu, 1989).

Esse padrão de interpretação institucionalizado, em especial, por aqueles que representam a **fala autorizada**, passa a ser considerado, o normal, o correto e, conseqüentemente, as várias alternativas de interpretação são desconsideradas e percebidas como desviantes e, muitas vezes, ilegítimas.

Cabe a sociologia e ao ofício de sociólogo, desvelar esse jogo e luta de sentidos, de interpretações, pois, são nesse jogo que é definido e redefinido, os sentidos do existir para os indivíduos e coletividades. Isto posto, é importante considerar não só a relevância dessa ciência e desse ofício para os destinos humanos, mas, sobretudo, chamar a atenção e relembrar, também, a sua vocação ética.

Como se afirmou no capítulo 4, percursos metodológicos, a pesquisa na cidade de São Paulo iniciou-se com o *sheikh*, atual representante religioso dos drusos no Brasil, pelos motivos anteriormente elencados. Em concordância com esses motivos e com os argumentos acima apresentados neste capítulo, a ordem de exposição dos depoimentos será iniciada, também, com ele, o qual será tomado como o referente da **fala autorizada** sobre os drusos. Depois na seqüência, o segundo é de um homem imigrante, o terceiro, de uma mulher imigrante e o quarto e o quinto são de ascendentes, respectivamente um filho e uma filha.

5.1 Os Drusos ficam divididos na imigração... O Druso está solto no ar

O primeiro depoimento é do *sheikh*, um imigrante, 74 anos, natural da cidade de Baaklin, situada na região do Chouf considerada, tradicionalmente, de habitação drusa, e, também de maronitas. Essa região foi palco historicamente de alguns conflitos envolvendo esses dois segmentos confessionais, o último foi do *Harb Al- Jabal*, Guerra da Montanha (1983-1985), no contexto maior da Guerra Civil Libanesa (1975-1990).

Ele chegou ao Brasil em 1962. Em 1975, casou-se com uma mulher de mesma origem religiosa. Hoje, ele preside a Chefia Religiosa Drusa no país. Um dos motivos citados por ele noutro trecho de seu depoimento e como também por outros imigrantes, para a criação e instituição deste cargo, foi à necessidade de se ter um *sheikh* para sacramentar o matrimônio entre eles. Na década de 1970, antes da criação desse cargo, alguns imigrantes libaneses drusos mais velhos entrevistados, casaram-se perante um *sheikh* de origem muçulmana.

Tanto nos países de origem, Líbano, Síria, Jordânia e Israel como na emigração, os assuntos relativos a casamento, divórcio, herança, guarda de filhos é feita geralmente junto às Cortes Religiosas respectivas à nacionalidade do imigrante. Segundo a bibliografia consultada de autores drusos Swayd (2006) e não druso Khuri (2004), do ponto de vista jurídico, os drusos seguem a escola de direito muçulmana sunita denominada de *Hanafi*. Entretanto, alguns legisladores drusos modificaram alguns aspectos referentes à partilha dos bens, objetivando amenizar a condição de desigualdade existente entre homens e mulheres.

No Brasil, a reivindicação de uma Chefia Religiosa Drusa, segundo depoimentos de alguns imigrantes mais velhos, passou também pela necessidade de divulgar a religião, que é pouca conhecida no meio dos drusos não iniciados, a maioria dos imigrados e para os seus ascendentes.

Esta divulgação do Drusismo tem sido realizada e promovida por meio de um esforço conjunto entre o LDB e o *sheikh*, no sentido de manter a tradição. Este foi o caso da publicação de um livreto, com noções básicas da história da religião drusa e de seus principais dogmas e princípios, intitulado, *A fé dos drusos simplificada para a juventude* (2003).

Outro recurso utilizado para a divulgação do drusismo, na imigração, são as palestras, seminários, encontros e Convenções de caráter internacional para congregar drusos de diferentes países.

A entrevista com o *sheikh* iniciou-se com a pergunta acerca do motivo de sua imigração. Ele designou a vinda para o Brasil como aventura “[...] na época eu nem pensava imigrar, viajar, nem tinha na cabeça qual é o país que eu vou escolher ou ir atrás de fazer um capital, ou ganhar bastante dinheiro ou uma coisa assim **foi mais uma aventura de que uma viagem programada**” (grifos nossos).

Observou-se posteriormente que muitos imigrantes em El Kadi (1997) usavam a palavra, **aventura**, para descrever a sua imigração, como se esta fosse um empreendimento exclusivamente individual. Isso pode ser associado a uma determinada visão construída, remontada e atualizada de uma determinada representação da migração libanesa associando-a aos tempos dos navegadores fenícios, de sua ‘vocação genética’ para aventurar-se. Observou-

se que essa visão é mais recorrente nos depoimentos de imigrantes mais ricos ou enriquecidos na migração, para distinguir-se de migrantes de mesma origem e de condição social diferente ou de outros grupos migrantes. Todavia, em ambas as pesquisas El Kadi (1997 e esta) constatou-se que a maioria dos imigrantes libaneses drusos entre 70 e 80 anos entrevistados, embora procedentes de regiões distintas do Chouf e de Rachaya Al Wady vieram na década de 50. Isso aponta para um fenômeno de ordem social e sociológico, uma vaga migratória libanesa drusa ocorrida pós-Independência do Líbano (1943). Os drusos se envolveram nesse processo de Independência contra a França e suas regiões foram bombardeadas fortemente e houve escassez de alimentos e mortes. Nota-se, uma contradição nesse e em outros depoimentos, também, ao descreverem o contexto do seu país de origem à época de sua saída, há quase sempre um conflito, uma guerra e uma condição econômica pouco favorável.

Pode-se pensar que ao destacar o caráter empreendedor e de autonomia do migrante libanês objetiva-se a distinção, nos termos de Bourdieu (1989). Vale destacar, ainda que há um esforço coletivo de construção da experiência migratória libanesa como se fosse um capítulo exclusivo de sucesso, na historiografia brasileira. Entretanto, a pesquisa El Kadi (1997) realizada *in loco* no Líbano, onde percorreu-se o país de sul ao norte, entrevistou-se migrantes retornados e pesquisadores dessa temática, notou-se que a emigração é um problema social e sociológico de primeira ordem, estrutura e estruturante da sociedade de origem, um drama social.

Há um trecho de seu depoimento, sobre o seu ponto de vista, acerca da condição drusa na migração: “os drusos ficam divididos na imigração”, “o druso está solto no ar”.

O senhor acha que os cristãos vêm para cá e não tem dificuldade de adaptação e os drusos já tem maior dificuldade de adaptação?

Sim!

O senhor nota isso?

Claro! Isso aqui é bem claro igual o sol que está aparecendo! Claro que tem dificuldades [...] eu não vou criticar ninguém, **mas a maioria tem esse sentimento, quase cem por cento tem esse sentimento aí, nem que ele não fale, ou nem que ele seja casado com uma brasileira, com todo respeito, sempre ele, ele está, não está bem sossegado.**

Como assim?

Sempre ele pensa na religião dele, sempre pensa ou errou ou ele não está vivendo bem ou não vive bem ou eu não sei, sabe o que é? **Não é só o costume, a religião. O costume do ocidental é uma coisa, o costume do oriental outra coisa.** Eu tenho conhecidos e amigos judeus árabes e ocidentais que chamam sefaradim e *ashkenazi*. O ocidental chama *ashkenazi* e o oriental chama sefaradim.

O senhor acha que os drusos vivem com um pé aqui e outro lá?

É (o druso) está no ar.

O druso **está no ar**?
O senhor nota muito isso aqui em São Paulo?
Sim. Eu sou um deles, eu confesso que eu sou um deles!

Aqui é importante reter duas expressões usadas por ele, para caracterizar a condição drusa na imigração: “o druso está solto no ar” e “os drusos ficam divididos na imigração” a partir da qual serão tecidas algumas interpretações do seu depoimento, que possibilitam pensar as categorias de fronteira, identidade e etnicidade.

A primeira expressão “o druso está solto no ar” parece sugerir uma noção de atemporalidade e não espacialidade do druso. Ele se sente descontextualizado, à medida que as categorias de tempo e espaço tem sido referente para o ser humano se localizar e situar no mundo, ao longo de sua história. Outro aspecto pode referir-se a perda dos laços de origem e o sentimento de pertença.

Para elucidar essa dimensão temporal da fronteira é relevante relembrar a teorização de Martins (1996). Para ele, a fronteira, além de ser um espaço social dialético, possui outra dimensão, a temporal. Para esse autor, a fronteira é, simultaneamente, lugar da alteridade e expressão da contemporaneidade dos tempos históricos. “[...] O desencontro na fronteira é o desencontro de temporalidades históricas, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da história” (Martins, 1996, p. 3).

Esse desencontro na fronteira, de que nos fala Martins (1996), como um “desencontro de temporalidades históricas” pode ser entendida como se fosse uma variável quase constante nos processos migratórios vinculados a expansão e a internacionalização das relações capitalistas de produção, em escala mundial. Processos migratórios retroalimentados pelos milhões de migrantes que cruzam e recruzam fronteiras não só territoriais, mas, sobretudo culturais, étnicas.

Nesse cruzamento de fronteiras situa-se o desencontro de temporalidades históricas que se encarnam e incorporam em vidas, indivíduos, coletividades inteiras. Desencontro de grupos-migrantes e outros- situados diversamente no tempo da história, advindos de outras configurações socioculturais, que assume, muitas vezes, a feição do desenraizamento (Weil, 2001).

Essa colocação “o druso está solto no ar” parece ser contraditória ao que foi exposto no capítulo 2, onde destacou-se que um dos sinais diacríticos dos drusos é a coesão social, reconhecido amplamente por outros grupos, maronitas, greco-ortodoxo. Coesão social garantida pelo controle das chefias religiosas locais, os conselhos religiosos e a comunidade mais ampla, por meio das sanções espontâneas, controle da vida alheia, parentes e vizinhos.

Essa parte do depoimento “o druso está solto no ar” pode estar expressando essa condição sócio-histórica de milhares de migrantes drusos (em torno de cem mil) espalhados pelo mundo e confrontados entre tradição e a modernidade, como algo fora do lugar, portanto, não se sente pertencer nem cá, nem lá. A experiência migratória é uma experiência, por excelência, do relativismo cultural. A identidade individual e coletiva, o mundo social, tudo outrora considerado naturalizado é confrontado a todo momento. Essa ambiguidade pode levar a uma crise de identificação individual e coletiva em contraste com os drusos residentes no país de origem. Nesse momento de crise de identificação e de insegurança que pode surgir a demanda sentida por alguns de reivindicar a sua identificação étnica naturalizada e reinventada.

Quanto à segunda expressão “os drusos ficam divididos na imigração”. Esse sentimento de estar dividido, por ele bem reiterado, por um lado, pode estar associado à religião e a pressão social da manutenção de determinadas regras e, por outro, ao estranhamento em face da sociedade e da cultura percebidos e vivenciados como outro mundo diferente daquele em que viviam. Esse trecho parece indicar um momento de percepção e de consciência da diferença inscrita dentro deles, não só da diferença externa, da sociedade e da cultura “ocidental”.

Em El Kadi (1997), esse sentimento de divisão, expressão de não pertencimento sociocultural, foi constatado nos relatos de alguns imigrantes mais velhos, acima de 60 anos e mais recorrente nos depoimentos dos filhos (Mahasen, 2009).

Nota-se, também, como a percepção e a tomada de consciência da sua identificação drusa e oriental vai se realizando na relação com o outro por meio do recurso de construção de fronteiras simbólicas estabelecidas entre ele/nós e os outros/eles e um dos elementos selecionados para essa diferenciação é o costume, a religião. “O costume do ocidental é uma coisa, o costume do oriental outra coisa”. Nesse sentido que se pode pensar nos termos de Cohen (1988) da etnicidade ser uma consciência da diferença.

Essa avaliação da condição drusa marcada por um sentimento de divisão na imigração foi ouvida e registrada nas várias viagens ao país de origem, o Líbano. Um desses registros foi o de um familiar de emigrados, assim se expressava “Os drusos voltam (retornam ao país de origem) mais do que os católicos porque eles não estão na sociedade e cultura deles”.

5.2 Por dentro eu estou tranquilo, mas por fora eu vejo confusão

O terceiro depoimento é de um imigrante originário da cidade de Batloun. Chegou na capital paulista em 1979, e nesta se instalou. Foi casado primeiramente com uma prima. Posteriormente, se separou e casou com uma mulher não drusa, católica.

Ele externou assim o seu sentimento: “Por dentro eu estou tranquilo, mas por fora eu vejo confusão”. Essa **confusão** pode estar relacionada, em parte à religião e a manutenção da regra do casamento endogâmico. Um *sheikh* residente nos Estados Unidos²⁴, em visita ao Brasil, em 2007, no qual proferiu algumas palestras sobre a religião drusa relatou que o casamento endogâmico é uma prescrição religiosa escrita por Hamza Ibn Ali, o guia espiritual dos drusos e um dos principais ideólogos desta doutrina reunida no *Al Hikmah*.

Azzam (1995) afirma a inexistência de alguma observação a respeito no livro sagrado, *Al Hikmah* composto por 111 epístolas. Ela coloca que essa prescrição é clarificada no document *Al Shriah al Ruhnia*, um manuscrito encontrado recentemente “*a Muahid (unitarista) is forbidden to marry a non-Muahida, for, such an act is equal to renouncing his belief, he will be treated as a dissolute and any Muahid or Muahida is forbidden to marry his daughters or sons*” (Azzam, 1995, p. 41)²⁵.

O casamento como prescrição religiosa se impõe como uma regra, naquele sentido durkheimiano, de fato social. Portanto a sua não observância, ou seja, o matrimônio com não druso é considerado um desvio, uma falta grave e objeto de sanções espontâneas e legais, sobre o seu infrator. Khuri (2004 e 2005) analisa a existência dessas sanções, espontânea e legal associando-as a um tipo de organização social à semelhança de uma pequena comunidade, onde são ativados, em maior número, os expedientes da fofoca e de outros mecanismos de controle social sobre os seus membros.

Esse controle social sobre os seus membros é uma maneira de mantê-los dentro do padrão designado normal ou parte dele. A não observância desse padrão ou parte dele, como é o caso da regra do casamento endogâmico pode levar a exclusão da pessoa do seu meio familiar ou mesmo de toda a comunidade, como já foi exemplificado no capítulo 4, no consoante à frequência no LDB.

Em alguns casos observou-se que esta dimensão trazida e justificada pela religião se tornou, muitas vezes, para o imigrante, uma fonte de conflitos internos e externos na sua relação com seus outros iguais, dentre os quais alguns passaram a percebê-lo como diferente. Mas deve-se ressaltar que há uma diversidade de experiências e percepções relativas à condição drusa na imigração, objeto desse capítulo.

Escutou-se de diversos imigrantes libaneses drusos, várias vezes, a seguinte expressão para referirem-se àqueles que não observaram a regra da endogamia, “saiu do drusismo” ou “se perderam”:

²⁴ Moustafa Moukarem é o autor do livreto, *A fé dos drusos simplificada para a juventude* (2003).

²⁵ Vale ressaltar que a autora de origem libanesa leu e traduziu esse documento escrito no idioma árabe.

É nessa base que ele sai, casa com outra pessoa que não é drusa, essa pessoa que é do Ocidente, pode ser brasileira, cristã, muçulmana, cigana ou o que seja já é fora da religião drusa, e quando ele casa fora da religião, praticamente ele já saiu [da religião] (entrevistado1, sheikh, 66 anos).

O primeiro *sheikh* druso no Brasil era bastante respeitado pelo seu conhecimento religioso entre drusos e outros imigrantes de origem católica e muçulmana, ocupou este cargo durante 25 anos. Segundo alguns depoimentos de imigrantes libaneses drusos, não gravados formalmente, ele teria se afastado desta representação religiosa em função de uma filha ter-se casado com não druso.

A prática da exogamia é considerada um ato de ruptura. Ruptura não só com a condição drusa atual, mas com um compromisso histórico e consciente realizado pela pessoa de livre e espontânea vontade. Este compromisso assumiu a forma de um juramento de fidelidade escrito (*Al mithak*), entregue, endereçado e aprovado por Al Hakim Bi Mar Allah e Hamze Ibn Ali, na época do Chamado, Al Da'wa, no século XI d.C., no Egito. Segundo vários depoimentos, este juramento de fidelidade será cobrado juntamente com a prestação dos atos de cada um, nas várias experiências de reencarnação, diante de Deus, no dia do Julgamento Final.

O homem ou a mulher de origem drusa não deixam de ser drusos, já que esta condição é elaborada ideologicamente como um fato genético objetivando a naturalização da etnicidade drusa. Uma vez nascido druso, a pessoa é *ad eternum* drusa, mas não necessariamente seus filhos, pois isto depende da manutenção da prática da endogamia. Os filhos, caso o pai não o seja, do ponto de vista religioso, deixaria de ser druso. Paradoxalmente, se a pessoa **casa fora da religião**, é considerada pelas autoridades religiosas e pelos segmentos mais tradicionais do drusismo, pessoas “que saíram da religião”.

À época da pesquisa de campo em 2012, dos nove imigrantes libaneses-drusos entrevistados, apenas um, tinha se separado. Ele ao se casar novamente, buscou sua mulher fora do círculo druso. Ele casou-se com uma filha de libaneses e de credo religioso maronita. Ele esteve presente no Conclave²⁶, sem a esposa.

O fundamental neste dilema em designar-se quem é druso ou não é trazer à tona todo esse processo social interno de produção da etnicidade drusa. O fundamento da identificação étnica drusa está na religião. Max Weber (1992) foi o primeiro sociólogo a teorizar sobre o grupo étnico, reconhecendo-o como uma forma de organização social que só existe quando há

²⁶ Conclave é um tipo de evento de modalidade internacional que congrega drusos imigrantes de vários países e reúne palestrantes de origem drusa e renomados no exterior. Esse convento ocorreu em outubro, São Paulo.

uma crença subjetiva numa origem comum, independente de laços de consanguinidade. Essa crença na origem comum está referida no fato histórico, O Chamado (1017 a 1043 d.C.) e, em particular no seu fechamento atribuído a várias perseguições políticas sobre seus membros. Desde então, a identificação drusa passa a ser convertida numa condição naturalizada de nascimento em família exclusivamente druso ou de pai druso.

Nesse processo social, há uma transformação radical do que seja ser Druso, passa-se de uma concepção de identificação situacional e relacional para outra visão de identificação drusa como algo reificado, a-histórico, portanto, os indivíduos não podem modificá-la, mas tão somente acatar.

Nesse processo social de construção da etnicidade drusa, os drusos passam a constituir não só uma religião, mas se transformaram num grupo étnico, em termos weberianos, cuja base é dada pela crença numa origem comum, o Chamado, e numa honra específica étnica e na criação de estilos de vida particulares formando de certa forma, uma tradição. Nessa direção tanto Azzam (1995) e Khuri (2004 e 2005) analisam o drusismo e os drusos nessas duas dimensões indicadas como sistema de crenças, *takalide* como tradição, cultura, estilos de vida particulares, costumes, *uédet*.

5.3 Para viver no Brasil é preciso ter cabeça... Juízo para não andar na linha torta!

O terceiro depoimento é, um caso particular ocorrido na pesquisa de campo, na situação de entrevista. No Líbano, quando se realizou a coleta de relatos com imigrantes retornados e moradores de pequenas cidades, teve-se um grande aprendizado, com os chamados por Malinowski de “os imponderáveis do campo”. As entrevistas haviam sido estruturadas como individuais, a princípio, aqui, no Brasil. Lá, entretanto, na prática dado a uma característica sociocultural, a noção de família extensa, muitas se tornaram um evento coletivo.

No Brasil e, acredita-se, em outros países, cujo um dos fundamentos de sua sociedade e cultura centra-se na noção de indivíduo, tende-se a pensar e a utilizar formas de coleta de dados individuais. Todavia, todos os instrumentos de pensamento do ofício de sociólogo precisam ser refletidos à luz dos indivíduos e coletividades nos quais se deseja pesquisar.

Nessa reflexão é importante considerar os elementos socioculturais advindos do pertencimento do indivíduo a outros tipos de organização social e cultural, que não necessariamente do pesquisador. Essa observação adveio principalmente da primeira experiência de pesquisa realizada parcialmente no Líbano (El Kadi, 1997).

A entrevista idealizada, primeiramente como individual, com este imigrante, foi realizada em sua casa e tornou-se uma entrevista de um casal de imigrantes²⁷. A exposição desses depoimentos procurará situar primeiro à trajetória inicial desse imigrante aqui, no Brasil. Ele retornou ao Líbano e casou-se com ela. Depois, os dois retornaram para a Venezuela, onde residiram por cinco anos. Por último, reinstalaram-se no estado de São Paulo, na cidade de Tupã e depois se mudaram definitivamente para a capital paulista, onde residem atualmente.

Ele é da cidade de Ain Anub, todavia, quando migrou residia na capital Beirute²⁸. Beirute, capital de um país que outrora era conhecido como a “Suíça do Oriente”, uma representação forjada pelo segmento maronita, uma *identidade contrastiva* em relação ao mundo árabe, lido, por eles, como muçulmano. A geografia dessa capital é segmentada pelo viés confessional e étnico materializados em alguns enclaves residenciais dos grupos confessionais, como o chamado bairro cristão de *Ain Rumani* e *Achafrie*, de maronitas. *Sieh*, muçulmanos, o *caracol druso* e, também, alguns bairros étnicos, caso dos armênios.

A população libanesa é constituída de quatro milhões de pessoas aproximadamente²⁹, distribuídas em dezessete etnias de origem árabe e de outras, armênios, judeus. Do ponto de vista religioso, apesar de não haver censo desde 1932³⁰, estima-se que a maioria seja composta atualmente de 60 % de muçulmanos (sunitas, xiitas, drusos, alaoítas) e de 40% de cristãos (maronitas, grego-ortodoxos e melquitas). A maior cidade libanesa é a capital Beirute.

O contexto do seu país de origem, Líbano é marcado por constantes guerras, conflitos internos e externos e, também, de várias invasões arbitrárias de Israel, criando uma realidade quase ingovernável. Esse pequeno país situado na porta de entrada do oriente Médio é designado tristemente, por muitos analistas internacionais, como um estado-tampão.

Ele chegou ao Brasil no final de 1951 e início de 1952. Ele veio “para trabalhar e sobreviver porque o Líbano era resumido, pequeno, não tinha indústrias”. Sua esposa acrescenta que há outro motivo:

Não! Por que depois da Segunda Guerra Mundial, o povo libanês se apertou e estava atravessando uma Guerra e precisou os jovens imigrarem para poder sobreviver, isso que foi o principal motivo por causa da guerra. **O Líbano é sempre um país que está marcado pela guerra, não é por hoje e nem por ontem. Sempre foi um país que está marcado por guerra, por um território que está sendo sempre disputado por outros países grandes.** Isso que deixa as pessoas imigrarem e como o território é

²⁷ Ele é o entrevistado 10, 85 anos; ela, entrevistada 9, 67 anos.

²⁸ Entrevistado 10, imigrante homem, 85 anos.

²⁹ Disponível em: <http://www.libano.org.br> (Embaixada do Líbano no Brasil). Acesso em: 14 ago. 2008.

³⁰ Este censo, que apontava uma maioria cristã, foi tomado como um dos critérios para fundamentar a distribuição de cargos eletivos segundo os grupos confessionais, desde então não se realiza censos nacionais neste país (El Kadi, 1997).

muito pequeno não oferece as vantagens para todo o povo libanês aí que dá mais chance para os jovens viajarem, sair para fora do país (entrevistada 9, 67 anos).

Segundo vários autores (Brito, 1995; Patarra, 1995) exposto no capítulo 1, *Cenários das migrações*, os fluxos migratórios devem ser analisados a partir de determinadas conjunturas associadas as diversas ações dos indivíduos, coletividades, estados e para a sua existência concorrem uma série de motivações.

O motivo apontado, pelo imigrante, para a escolha do Brasil relaciona-se às oportunidades de trabalho e, também porque já tinha um irmão que morava no estado de Minas Gerais.

O senhor chegou aqui e começou a trabalhar em quê?

Quando eu cheguei, primeiramente, viajei e comprava mercadoria em São Paulo. Morava no interior de Minas.

Porque o senhor chegou ao interior de Minas?

Porque meu irmão morava antigamente em Belo Horizonte, então eu fui para Minas Gerais, mascateando, mas não era para casa mais para o comércio. Comprava em São Paulo mercadorias e vendia para as lojas no interior de Minas até melhorar situação, eu abri loja.

Nesse trecho do depoimento, dois aspectos são importantes: o primeiro refere-se à anterioridade de um parente residindo no Brasil, mostrando a importância das redes sociais nos fluxos migratórios (Scofield, 2011; Patarra, 2006). A existência de um parente ou conterrâneo é considerada quase um elemento decisivo para a escolha por parte do migrante, de uma determinada localidade. É o fenômeno conhecido como **efeito corrente** na bibliografia de imigração. O segundo é o tipo de atividade econômica abraçada, o comércio, inicialmente exercido sob a forma da mascateação e posteriormente, a loja. Essa inserção pela atividade comercial é tida como um padrão de imigrantes de origem árabe no Brasil. Essa observação mostrou-se também, pertinente nos casos estudados aqui, de imigrantes libaneses drusos.

[...] em **Governador Valadares** tinha sete a oito famílias (drusas). As famílias, eu conheço elas todas: a família do Tufic Mattar, a família do Chafic Aimeiden, a família do irmão dele Chein Aimeiden, a família do Assad Hálabi e tinha cristãos maronitas. Tinha o Jamil Abou Said, mas ele era solteiro, era druso e o Chafic Abu Jaber. O Fulano Abu Aimeidenmin (de) Aitét, Taufic Mattar de Mijdléia, Chafic Abu Jeber min (de) Abaidie, Assad Hálabi min (de) Chamoun, Chafic Zaheredinne de Ain Anub [autocitando-se de forma humorada]. **Todos trabalhavam no comércio.** (Entrevistado 10, 85 anos)

Ele instalou-se em Governador Valadares, que ao lado da cidade de Teófilo Otoni constitui-se num dos núcleos mais antigos da imigração libanesa drusa na região sudeste. O

estudo de Scofield (2011) sobre a inserção de imigrantes de origem libanesa nessa última cidade, traz um dado interessante para esclarecer e aprofundar a compreensão da presença significativa de drusos nessa região. A origem de uma rede social de imigrantes drusos para a cidade de Teófilo Otoni tem a ver com a vinda do primeiro imigrante de origem libanesa nesta localidade, Abes Hussein Ghanem era druso, natural da cidade de Bzebdin. Ele desembarcou em 1884, no Rio de Janeiro, mas só posteriormente chegou a Teófilo Otoni, em 1886.

O estudo de Scofield (2011) fundamentado em pesquisa documental confirma alguns dados apresentados anteriormente por Hajjar (1985) baseados em informações de imigrantes drusos residentes na mesorregião do vale do Rio Doce, quanto a existência de drusos e do predomínio de algumas famílias extensas, *Lauar*. A inserção dos imigrantes libaneses drusos na estrutura social brasileira pela atividade comercial exercida primeiramente sob a forma da mascateação foi apenas, entre alguns imigrantes mais velhos vindos à década de 1950. Posteriormente, conforme prosperavam, se fixaram e abriram casas comerciais. Nessa fase de inserção, na qual estabelecerem comércio fixo possibilitou e exigiu, ao mesmo tempo, desses imigrantes uma interação intensa e regular no dia a dia com brasileiros e outros grupos. Pode-se observar essa inserção dos imigrantes de origem árabe associada ao comércio no imaginário popular brasileiro onde perdura e é, sempre lembrada nas piadas existentes sobre o estereótipo do mascate e na figura do **turco**. Nessas piadas é sempre destacada a habilidade de comerciar e a sua esperteza em negociar.

A interação social entre os imigrantes de origem árabe e a população brasileira é tida de proximidade e de afetividade em grande parte da literatura consultada (Gattaz, 2005; Hajjar, 1985; Nunes, 2000; Osman, 2011; Truzzi, 1997). Em vários depoimentos há uma avaliação positiva sobre a acolhida e hospitalidade dos brasileiros, considerada um diferencial em relação a outros países e povos.

Quando um imigrante vem para o Brasil, a família se despede dele porque é muito difícil dele pensar em voltar, a facilidade, a vida boa, o ganho mais rápido.
(ele)

Na Venezuela, na África não tem vida bonita. (ela)

O povo brasileiro é hospitaleiro. (ele)

Não tem preconceito racial. (ela)

O diferencial do Brasil, acolhimento, facilidade em prosperar, em relação a outros países é considerado um dos motivos de escolha desse destino para migrar. Outro aspecto relevante e muito ressaltado e lembrado por vários imigrantes retornados, registrados em momentos

diferentes das viagens empreendidas ao Líbano é atribuído a algumas características da população brasileira, hospitalidade, sem preconceito racial, facilidade de se relacionar e estabelecer relações de vizinhança (El Kadi, 1997).

Em El Kadi (1997), desde a primeira viagem realizada em 1995, registrou-se uma pergunta recorrente ouvida dentre muitos familiares de imigrantes vindos para o Brasil, “o que existe na água do Brasil que aqueles que a bebem não querem mais voltar?”. Uma das possíveis respostas pode ser essas características atribuídas à população brasileira hospitalidade e de acolhimento. Isso pode ter um peso importante na experiência de imigrantes originários do Líbano, onde as relações sociais -as solidariedades e os conflitos- baseiam-se, ainda, nos critérios de religião, família e cidade.

[O Brasil é] Melhor em tudo para viver, para comer, para trabalhar e **para fazer contato com o povo porque o povo brasileiro é hospitaleiro, é um povo amigo, um povo alegre e um povo que se pode conseguir boas amizades com eles também.**

Isso é vantagem muito grande! Essa é a razão do imigrante que vem para cá porque fica supercontente na vida, o que ele quer mais? Viver bem, ficar contente, casa, têm filhos, cria os filhos, melhora a vida e pronto! Fica no Brasil mesmo. (ele)

Outro aspecto interessante para pensar um dos motivos de escolha pelo Brasil, a interação entre imigrantes libaneses drusos e a população brasileira apontado no depoimento acima citado é “a facilidade, a vida boa”, ou seja, a possibilidade de se viver um outro tipo de vida com menos controle social, maior autonomia do indivíduo e com prazer.

A possibilidade contida de viver com “a facilidade, a vida boa” no horizonte aberto da experiência migratória deve ser relativizada à luz das experiências dos múltiplos perfis de imigrantes. No caso deve-se considerar que a taxa de homens solteiros era tida como a maior entre os imigrantes de origem árabe (Nunes, 2000; Truzzi, 1997) e, além disso, os costumes e os valores serem diferentes, com menor controle social e uma ética de vida ascética “a facilidade, a vida boa” pode ser, também, um risco.

Num trecho do seu relato, esse imigrante emitiu uma avaliação a partir de sua trajetória de vida assim “para viver no Brasil é preciso ter cabeça”, no sentido de pensar nas consequências dos seus atos. Quando ele chegou aqui, ele aprendeu novos costumes: beber, ir para bailes, dançar

Tem que lutar, trabalhar, controlar, usar a cabeça, porque se não usar a cabeça no Brasil fica perdido.

Como é usar a cabeça? O que é usar a cabeça?
Juízo para não andar na linha torta!

O que é andar na linha torta?

Andar na linha torta é ficar atrás do namoro, do amor, atrás de cerveja, atrás de pinga, atrás de baile e de coisas que não são necessárias, por esta razão a gente tem que adotar a linha reta, linha boa, quer dizer, o costume que ele foi criado e continua nele. Quando eu cheguei eu não bebia, não sabia o que era cerveja, o que era uísque, o que é a pinga, o que é a batida, a vodca. Nada, nada, nada! Nunca fumei na minha vida, depois de tantos anos, mais ou menos dez anos. Fomos para o Clube, eu e os meus companheiros patrícios também, Beltrano, quando chegamos no clube, chegou o garçom e o Beltrano bebia e outros companheiros bebiam e você Fulano? Eu falei: não, não! não bebe, então toma Coca-Cola? o senhor coloca rum e Coca-Cola. Colocaram pouco rum, Coca-Cola e limão. Provei e achei gostoso. Antes o Fulano me falou: vai dançar! Eu falei: como eu vou dançar se eu não sei dançar? Vai dançar, Fulano! Mas eu não sei dançar! Terminei o primeiro cuba libre, achei gostoso, pedi o segundo. Entramos para o Clube nove horas da noite e ficamos até quatro horas da madrugada. No terceiro cuba-libre que eu tomei, o Fulano falou: cuidado! Você não está acostumado! Eu falei: eu estou cem por cento normal! Porque era pouco rum e o limão eu tirava e bastante Coca-Cola. No terceiro, eu falei, falava Beltrano naquele tempo, está tocando agora, eu vou dançar! Ele deu risadas. Tocou uma música, eu acho que bolero. Me levantei e convidei uma moça, companheira, claro que eu a conhecia, quando chegamos no salão, eu falei: Olha! Quando eu segurei, eu falei: você vai aguentar porque eu não sei dançar, você vai me ensinar! Ela falou: não se preocupe não! Quando eu comecei a dançar, ela falou: você me tapeou, Fulano, você falou que não sabia dançar! Mas não sou eu que estou dançando não! É o cuba-libre que está dançando! pouco a pouco aprendi.

Levamos uma vida maravilhosa. A gente cuidava mais de bailes, de passear e de divertir mais do que do serviço! (entrevistado 10, 85 anos).

A experiência migratória pode abrir muitas potencialidades para os indivíduos e coletividades. Essa abertura de possibilidades pode, também, ser um choque para muitos, face ao confronto de modelos de sociedades, culturas muito diferentes entre si, como é o caso dos imigrantes libaneses drusos, em particular daqueles vindos em contextos anteriores a década de 1980. Este imigrante veio no final de 1951, 21 anos e solteiro, como muitos outros entrevistados na primeira pesquisa (El Kadi, 1997).

Muitos deles, como ele mesmo relata aprendeu a beber e a namorar. Namorar para conhecer alguém é quase uma prática inexistente no país de origem como mostra a sua própria experiência de retornar ao Líbano para casar em 1965.

Como a senhora casou com o seu marido?

Ele que foi me buscar no Líbano. (ela)

Vocês se encontraram onde?

Na casa de uns parentes nossos, porque a minha avó materna é da mesma família. (ele)

A avó dela é parente do meu finado pai. Quando eu fui para visitar a minha finada mãe. (ele)

O senhor foi quando?

Em 1965. Fui visitar a minha mãe e ela falou: meu filho, você tem que casar! Arruma noiva e você vai casar. Tudo bem! Eu fui procurando, eu mais o meu cunhado. (ele)

Para você ver como é o costume de casar com uma menina drusa.

A minha mãe ficou preocupada tem que casar para não ficar sozinho, talvez adoeça e não tem ninguém perto, essas coisas, para acompanhar na vida. **(ele)**

Seu irmão já tinha casado com brasileira quando o senhor foi?
É!

Não tinha um receio de sua mãe de você também casar com brasileira?
Não sei direito o que ela pensou, mas claro que por dentro ela preferia que eu casasse com drusa. Então eu fui lá porque o meu primo me convidou para almoçar na casa dele. Meu primo é sobrinho da avó dela. **(ele)**

Na cidade dela?
Não! na cidade encostada a dela, AinAnub.

Ain Anub é pertinho de?
Encostada. Entre Ain Anub e Bchamoun, a construção já fechou. Você pensa que é uma cidade mas são duas cidades. Muito bem! **Almoçamos lá e ele ficou sabendo que eu queria casar e me disse: Tem a fulana, filha do fulano. Ele falou para mim, vamos lá vê-la para fazer visita ao finado avô dela. Fomos eu e ele, na casa dela. Entramos e cumprimentamos o sheikh Akl e sentamos e dali a pouco ela chegou com uma bandeja de suco de laranja. Muito bem! Eu vi e gostei!** Não falamos nada, quando nós saímos, meu primo falou: o que você achou? Falei: está ótimo! Ele mesmo que foi e conversou com o tio porque o pai dela morava na Venezuela. Conversou com o tio dela e me deu a resposta que sim noutro dia. **Depois de um ou dois dias, veio a minha mãe, o meu cunhado e ouvi as exigências deles, de um modo geral, tem que comprar joias e essas coisas. Compramos e noivamos, depois de poucos dias, casamos** (Entrevistado 10, 85 anos).

Apesar de ser um depoimento longo, vários trechos são de relevância para pensar as categorias de fronteira, identidade e etnicidade, a partir da forma como esse casal de imigrantes se casou.

Primeiro, depois de ter vivido certo tempo no Brasil e experimentado práticas e hábitos novos e distintos de sua cultura, ele retorna ao país de origem para se casar como muitos outros imigrantes drusos solteiros vindos à década de 1950. Se, por um lado, no seu depoimento anterior apontava para uma ruptura de determinados costumes e aceitação do mesmo como um estilo de vida (dez anos) considerado **vida boa**; por outro, seu retorno mostra uma continuidade e uma vinculação forte com sua identificação étnica drusa apontado por Cucho (1999) e por outro autor (Khuri, 2005) quando fala **da adaptação com reservas** praticada pelos drusos. Essa **adaptação com reservas** está diretamente associada a uma dimensão da sociedade brasileira, aos costumes morais, o modo de pensar e agir tidos como excessivamente liberais e percebidos do ponto de vista religioso druso contra os mandamentos de não beber, praticar sexo antes do casamento. A criação de um estereótipo do homem e da mulher brasileira que priorizam o prazer em detrimento do dever, das obrigações sociais e a fama do brasileiro trair as mulheres e abandonarem os filhos tornam-se argumentos e mecanismos de desestimular casamentos exogâmicos, ou seja, são fronteiras de ordem moral acionadas para reproduzir a etnicidade.

Segundo o retorno à terra de origem tem sido uma das estratégias utilizadas por eles, em especial entre os mais velhos vindos na década de 50. para manter a regra do casamento endogâmico, ou melhor, para assegurar a continuidade de sua identificação drusa, percebida como algo quase que de ordem genética, ou seja, uma concepção objetivista de identificação.

Terceiro, a escolha de sua noiva realiza-se dentro de um padrão árabe tradicional de seleção do cônjuge desejável a partir dos critérios de religião, parentesco e cidade. No seu caso específico, vale frisar que a noiva era neta de uma autoridade religiosa, *sheikh Akl*.

Quarto, o casamento com imigrantes drusos foi o principal motivo de migração para todas as seis mulheres imigrantes entrevistadas. Na viagem realizada ao Líbano, em julho de 2010, época do verão e dos casamentos, observou-se em várias cidades, a continuidade dessa prática, principalmente de imigrantes e filhos de imigrantes residentes na Austrália, onde há duas comunidades drusas, nas cidades de Sidney e Melbourne.

5.4 Porque a nossa raiz principal é acreditar em reencarnação. Acreditando em reencarnação, você já sabe o que é o druso!

O quarto depoimento é da esposa do imigrante acima citado. Ela é natural de Bchamoun, cidade vizinha à dele, pertence a uma família de drusos iniciados. Ela é, também, uma iniciada na religião drusa e chegou a estudar três dos seis volumes do livro sagrado, *Al Hikmah*, A Sabedoria. Ela foi à primeira mulher a ocupar o cargo de assuntos religiosos no LDB.

Dado o seu conhecimento maior dentro do drusismo, boa parte das perguntas dirigida foi sobre religião. Em três distintos momentos, ela frisou a reencarnação.

Porque a nossa raiz principal é acreditar em reencarnação. Acreditando em reencarnação, você já sabe o que é o druso!

Isso que é mais importante **quando você acredita em reencarnação, facilita para você saber tudo que é a religião drusa. É uma porta aberta para você conhecer tudo.**

Aquilo que eu planto agora(é) para na outra vida ser melhor, purificar mais, crescer mais espiritualmente. **Essas coisas a religião drusa que coloca como principal, acreditar na reencarnação. Se acreditar já fica mais fácil saber a profundidade do que é nossa religião, quais são os nossos princípios.** Também, nós somos assim seres que são iguais a uma esponja, se você coloca água suja, ela vai absorver, se eu coloco água limpa da mesma maneira. **A gente tem que criar os filhos da mesma maneira que nós fomos criados para ter a continuação desses nossos princípios** (entrevistada 9, 67 anos).

A reencarnação, como já foi exposto no capítulo 2, é o principal dogma da religião drusa e um dos principais marcadores em relação a outros grupos de origem muçulmana (a exceção

dos alaoítas) ou católica. A reencarnação é o principal meio de evolução espiritual. Essa compreensão aproxima-se de uma visão espírita, isso, talvez, seja esse um dos motivos, para alguns imigrantes e ascendentes drusos praticá-la no Brasil. Todavia, é preciso considerar uma especificidade da concepção drusa de reencarnação. **“Têm uns que falam que a gente só nasce muahidun (unitaristas) e têm outros que falam que não têm religião certa, mas no meu conhecimento através dos familiares, a gente nasce um com outro”** (entrevistada 9, 67 anos).

A especificidade da concepção drusa de reencarnação é o seu caráter endógeno, diferente de outras religiões espíritas. Acredita-se que os drusos reencarnam entre si. Essa crença na reencarnação é afirmada não apenas em escritos. A sua força de veracidade reside nos relatos de várias pessoas reencarnadas e que lembraram a sua vida passada. Isso tem uma importância tão fundamental que, quando uma criança nasce e começa a falar, os pais prestam atenção para identificar se este é um caso de recordação da reencarnação passada.

Segundo Khuri (2004 e 2005), essa crença na reencarnação endógena tem uma influência importante para a manutenção da coesão e da solidariedade étnica drusa. A imigrante, no último trecho do depoimento, assim expressa essa crença e como ela é transmitida no meio familiar **no meu conhecimento, através dos familiares, a gente nasce um com outro**.

Como os drusos acreditam que eles nascem uns nas casas dos outros, deve-se auxiliar a todos sem distinção **porque não se sabe se você nascerá na casa dessas pessoas na próxima reencarnação**. Em alguns depoimentos, em especial de mulheres, essa crença é reiterada como justificativa para se observar a importância do auxílio mútuo, particularmente em casos doenças ou de outras necessidades.

Essa crença na reencarnação endógena tem uma influência importante para a manutenção da coesão e da solidariedade étnica drusa não só no plano interno da comunidade drusa, mas também, no plano externo e transnacional, em casos de risco para toda a comunidade drusa independente do país de origem (Dana, 2003).

No final de seu depoimento, ela volta a enfatizar um aspecto importante, para a manutenção da identificação étnica drusa, o processo de transmissão cultural. **“A gente tem que criar os filhos da mesma maneira que nós fomos criados para ter a continuação desses nossos princípios”**. Esse ponto de vista foi observado na fala enfática de outras mulheres imigrantes como a maneira de manter a tradição.

Eu tenho 39 anos aqui no Brasil, ainda mantenho o mesmo pensamento quando eu cheguei jovem para cá! Consegui passar para os meus familiares, para os meus filhos aquela criação em que fui criada como a gente tem que acreditar, como a gente passa porque através de simples e pequenas coisas você vê a nossa imén, como chama? Fé (Entrevistada 9, 67anos).

Como foi colocado no capítulo 4, é importante frisar o papel da socialização realizada no âmbito familiar, onde as mulheres tornam-se o principal agente de reprodução e transmissão cultural, religiosa. Entende-se, por consequência, que elas têm papel fundamental na manutenção e preservação da identificação drusa na imigração. Isso parece indicar que não é apenas o casamento endogâmico que assegura essa identificação. Ele é o meio para viabilizar o processo de socialização, por isso, a necessidade de casar com mulheres drusas. O que é fundamental repassar para os filhos?

O que os pais falam para eles? Tem que ter respeito pelos mais novos de escutar os mais velhos. É uma coisa muito interessante na vida dos drusos. Por quê? A experiência que os velhos têm e podem passar para os filhos é uma coisa muito importante sendo aqui, no Brasil que é um país novo, a gente pode considerar, não é um país milenar. Você vê os velhos não têm aquela consideração igual nos outros lugares, principalmente na nossa religião. Religião onde o velho tem a última palavra na família. Eles o escutam, em primeiro lugar, o que esse velho está falando. Por quê? Tem muito mais experiência e vê a vida com um binóculo mais amplo porque nós, como jovens não podemos ver as coisas com claridade. Esses princípios que nós temos, que deixa a gente ter orgulho, porque como uma pessoa, você sai para qualquer lugar, mesmo sem família, só, você está sendo respeitada porque você dá para a sua vida, respeito, como se fala, **you respect the rights of others that others want, but you always keep the principles, our principles, like you were raised, sometimes, people find some difficulty, why? Because they have some things that we were not raised in that way. We are completely different!** (Entrevistada 9, 67 anos, grifo nosso).

Esse processo de socialização junto aos filhos parece incidir menos em princípios da religião e mais na exigência de uma conduta moral, considerada como um estilo de vida druso, nos países de origem. Um desses princípios refere-se à manutenção de uma hierarquia e de respeito às pessoas mais velhas e de sua valorização, como ela mesma destaca em seu depoimento. Foi falado noutro capítulo, que a vida social nas aldeias drusas é controlada fortemente pelo Conselho Religioso formado pelos iniciados mais velhos. Além disso, cada família extensa tinha um patriarca considerado o seu representante, elemento de coesão social interna, mediador dos conflitos e o definidor das trajetórias de cada membro familiar. Em última análise ele era a corporificação do controle social e religioso.

Como se pode observar para se manter a tradição drusa é fundamental a existência de uma cadeia de transmissão cultural. Nesse sentido situa-se o respeito aos mais velhos e à sua autoridade dentro da família e na comunidade maior. Essa cadeia de transmissão cultural, contudo, é desfeita, pelo menos em parte, no processo de imigração, o que faz aumentar a relevância do papel da família e, em particular da mulher, na manutenção desse esquema tradicional de transmissão cultural. Como foi exposto no capítulo 4, no depoimento de algumas

mulheres, um dos objetivos para a criação do LDB foi auxiliar nessa transmissão cultural no contexto migratório.

Há, outro interessante trecho desse depoimento, que conduz à reflexão em que âmbito da interação social com os brasileiros torna-se necessário distinguir os drusos dos locais? Nos vários depoimentos de homens e mulheres imigrantes, a necessidade de se distinguirem tende a aparecer no campo do privado, na educação dos filhos como se destacou acima no depoimento, na forma distinta como os drusos e os brasileiros tratam e valorizam os mais velhos (entrevistada 9).

No seguinte trecho de seu depoimento pode-se observar como consciência da diferença é construída e usada posteriormente como forma de distinção dos drusos em relação aos brasileiros.

A experiência que os velhos têm e podem passar para os filhos é uma coisa muito importante sendo aqui, no Brasil que é um país novo, a gente pode considerar, não é um país milenar. Você vê os velhos não têm aquela consideração igual nos outros lugares, principalmente na nossa religião. Religião onde o velho tem a última palavra na família (Entrevistada 9, 67 anos).

A criação da diferença, ou seja, da distinção, aqui se faz a partir da forma distinta de drusos e brasileiros educar os filhos e ensiná-los a tratar respeitosamente os idosos. Um dos elementos de distinção é que a religião é milenar e o Brasil é um país novo. Isso parece indicar que os drusos têm tradição e os brasileiros não tem porque seu país é novo. Oliveira (2006) designa essa forma de identidade contrastiva.

Como foi exposto no capítulo 3, de um modo geral, a construção de qualquer identificação exige a consciência da diferença pelos agentes e a ativação de mecanismos de diferenciação por meio do qual os indivíduos e coletividades selecionam e manipulam conteúdos surgidos no contexto da interação social (Barth 1969; Cohen, 1988; Cuche, 1999). Esse processo de criação das diferenças ativado pelos indivíduos é fundamental para transformá-los em um grupo social. Todavia é importante lembrar que criar demarcações, fronteiras simbólicas, flexíveis, manipuláveis por esses indivíduos, não é necessariamente da mesma forma e com mesmo sentido (Cohen, 1988).

As fronteiras podem ser tanto de fechamento, como de abertura e de passagem (Leenhardt, 2002). O seu sentido depende do contexto em que são interpostas, nas circunstâncias em que são propostas e dos significados que lhe são atribuídos diversamente pelos indivíduos. As fronteiras devem ser pensadas e vividas como fluídas e flexíveis. Em resumo, como manter-se druso em contextos diversos de sua tradição?

Adaptação nossa como que é? É igual aqui eu estou adaptando a um tipo de pessoa. Lógico, que tem certas coisas que qualquer religião não permite de fazer, **mas também eu tenho obrigação de adaptar onde eu estou.** Se eu estou num lugar muçulmano, eu tenho que aceitar aquilo que eles fazem e nos lugares cristãos também. **Esse tipo de liberdade que a gente escolheu e que a gente pode fazer deixa a gente às vezes sair um pouco do caminho porque para nós está permitido quase tudo. Nós temos condição de fazer tudo lógico que dentro da dignidade.**

A minha opinião fica dentro de mim, eu que tenho que saber! isso que é adaptar sobre religião, adaptar sobre os hábitos. Eles [os drusos] estão acostumados assim.

[...] você respeita o direito dos outros que os outros querem mas você mantém sempre os princípios, os nossos princípios, como você foi criada, às vezes, a gente acha alguma dificuldade, por quê? Porque têm algumas coisas que nós não fomos criados dessa maneira. Somos totalmente diferentes! (Entrevistada 9, 67anos).

A adaptação ao meio, no qual o druso está inserido, é considerado como um dever religioso (Assrauy, 1967, Dana, 2003). Entretanto, isso não parece significar que tenham que pensar e agir do mesmo modo, contrariando os seus princípios. Como viabilizar uma adaptação desse tipo? Há uma adaptação específica drusa?

Uma possível resposta talvez possa ser obtida por meio do expediente institucional da *taqiyya*, ocultamento e/ou prudência, aqui, usada como uma estratégia de ocultamento público da identidade no contexto migratório. Os imigrantes drusos não tem a necessidade de ficar declarando externamente a sua religião ou sua cultura. Todavia, eles devem ocultá-la em casos de risco de vida e/ou terem prudência para se identificar como drusos cotidianamente.

Talvez, aqui, na instituição *taqiyya* e no seu uso pelos imigrantes esteja à chave de interpretação para se pensar sociologicamente os drusos e o seu processo de ajustamento em contextos brasileiros, como um caso de adaptação “com reservas”, com barreiras, com limites, enfim, impostos pelos princípios da tradicionalidade.

De uma maneira geral, no processo de socialização de um druso, o indivíduo é estimulado a manter a discrição em diversas atitudes e situações, isto é, autocontrole de suas emoções, palavras, apetites.

Essa discrição deve ser mantida não só em relação a condução individual da vida privada mas também nos assuntos de família. Muitas situações de conflitos existentes entre eles e dentre eles, não são expostos por causa da opinião pública, aqui entendida, como uma forma de sanção espontânea (Khuri, 2005). A garantia da invisibilidade externa dos drusos pode ser resultado do uso da *taqiyya* como ocultamento dos “problemas” familiares ou de qualquer outra ordem.

5.5 Você dá uma criação para eles prestarem atenção na vida e saber lidar e tudo no limite

O quinto depoimento é de uma filha de imigrantes libaneses. Seus pais são originários de Rachaya Al Wady, cidade está localizada na região homônima, conhecida anteriormente como Al Wady at-Taym. Nela, ainda há predominância de população drusa coexistindo com os grego-ortodoxos e em menor número com os maronitas. Nesse depoimento de uma filha de imigrante libaneses drusos³⁹ pode-se observar o processo de construção das fronteiras, no âmbito familiar como mecanismos para limitar a possibilidade de interação dos filhos com os brasileiros.

Como é que foi a sua educação?

Meus pais não me deixavam fazer nada, **sempre no controle**. Até quando a gente ia para escola, **a minha mãe fazia sermão**.

Que tipo de sermão?

Preste atenção, dando conselho.

Em relação a quê?

Aos meninos, por que eles ficavam com medo.

Medo de quê?

dos meninos fazerem alguma coisa por que a gente podia ser ingênua.

Você sabe dizer o que exatamente ela falava em relação aos meninos?

Não deixa eles chegarem perto! Dá para entender que era o de preservar.

Não permitia namorar?

Não, imagina! Se ela não me deixava nem eu sair para o aniversário, ela iria me deixar namorar?

Na sua geração era assim?

Acho que na maioria das famílias era assim!

A identificação drusa tende a aparecer no seu relato, também, associada ao processo de socialização, e em particular, e em alguns momentos quando adentra a vida escolar. Nesse momento, o temor dos pais tende a crescer porque os filhos acabam ficando mais expostos à interação com os outros, e, também, pela possibilidade de começarem a namorar colegas de escola. Vale ressaltar que o temor sentido pelos pais era maior junto às filhas e à mãe cabe o papel e o exercício de controle delas, principalmente.

Os cuidados da mãe manifestam-se, principalmente, por meio de conselhos, orientações e da introjeção de certos receios nas filhas quanto à sua interação, em especial, com pessoas do sexo masculino, “os meninos”. O controle é exercido, portanto, de forma

diferenciada entre filhos e filhas, a partir de um modelo de relações com raízes na sociedade de origem.

Quanto ao papel de socialização do LDB junto aos jovens, ela assim relata:

Vocês tinham o Lar Druzo naquela época?

Tinha.

Vocês frequentavam?

Sim, era muito gostoso! A nossa alegria era vir ao Lar Druzo por quê? como os pais proibiam de nós frequentarmos tal lugar, então, o nosso ponto de diversão era aqui. Hoje em dia, como agora, o pessoal tem outro tipo de cabeça. Eles não querem vir tanto. Por quê? Por que, eles podem fazer outras coisas. E eu não vou fazer o que meus pais fizeram ficar segurando. Você dá uma criação para eles prestarem atenção na vida e saber lidar e **tudo no limite.**

Para estabelecer de forma equilibrada essa interação com os brasileiros e criar um ambiente mais favorável à manutenção da identificação drusa na imigração, os pais levavam seus filhos para o LDB, considerado por eles como o “nosso ponto de diversão” já que não podiam frequentar outros lugares. Todavia, essas idas ao LDB pelos pais, eram vistas com o intuito, desiderato mesmo de os jovens se conhecerem e se encontrarem objetivando futuros casamentos.

Como já foi citado noutra momento no capítulo 4, o LDB tem um importante papel de socialização e atualização étnica junto aos jovens, daí a preocupação de muitos imigrantes em realizar outros tipos de atividades para atender as demandas das novas gerações, “Hoje em dia, como agora, o pessoal tem outro tipo de cabeça. Eles não querem vir tanto. Por quê? Por que, eles podem fazer outras coisas”.

Essa exigência de adaptação face às demandas das novas gerações é, também, sentida na esfera familiar e no processo de socialização dos seus filhos, em especial pelas mães que interagem mais e cotidianamente com os seus filhos.

E eu não vou fazer o que meus pais fizeram, ficar segurando. Você dá uma criação para eles prestarem atenção na vida e saber lidar e **tudo no limite.**

O que é o limite?

Não ter nada assim de grave.

O que seria o grave?

Hoje, em dia, a gente escuta moço que engravida uma moça. Moço ou moça que se perde na vida através da droga!

Você deixa suas filhas saírem?

Deixo. Meu marido é que não deixa. Mas, agora ele está ficando mais liberal. Ele é mais seguro, menina não pode sair, fica feio.

Elas saem com quem? Com os drusos ou brasileiros?

Dos dois lados. Sabendo que nós [pais] sabemos quem são eles por que são da escola. E qualquer coisa elas se abrem comigo. **Eu é que tenho que dar a liberação. Meu marido deixa tudo para mim. Se eu falar sim, ele sabe que tudo bem. Agora, quando nego, é não!**

Você foi criada no Brasil, casou com um druso, no Líbano, teve alguma diferença em relação à adaptação?

Como assim?

Por causa da mentalidade dele?

Sim, a minha mentalidade é diferente. De vez em quando, eu falo para ele: “Eu sou o oposto de você”.

Em relação à criação dos filhos ou em relação à vida?

Em relação aos filhos não! por conta da criação de meus pais, então eu tenho um pouco daquele árabe dentro de mim. Não sou de deixar a filha dormir fora, pode ir, pode viajar. Aí, eu já sou a que mais seguro! Talvez, por que meus pais passaram um pouco de medo para mim e eu até às vezes tento não passar.

Como é que você se identifica com este sentimento árabe dentro de você?

Meio a meio. Porque eu gosto da vida, gosto de me divertir. Eu penso: ficar prendendo os filhos, daqui a pouco casam e não vão saber o futuro deles. Deixa divertir um pouquinho, mas também não quero que abuse.

O que é o abusar? É o namorar?

Não pode ficar muito à vontade, [fazer] o que dá na telha!

E em relação ao namoro?

Namoro, não. Acho melhor, não. Esse meu marido não aceita, mesmo. Jamais.

Namoro com brasileiro?

Nessa parte de seu depoimento é importante ressaltar dois aspectos: 1) que se refere à relação de gênero e os papéis e atribuições sociais designados à mulher-mãe no processo de socialização dos filhos, colocando os limites étnicos; 2) às mudanças nas formas de socialização dela e de seus filhos, objetivando articular, ao mesmo tempo os elementos de mudanças e de continuidade quanto à identificação étnica drusa no contexto migratório no Brasil.

Quanto ao primeiro aspecto, às relações de gênero, observa-se que, no caso dessa filha de imigrantes, que é dona de casa, cabe a ela ter o domínio desse espaço considerado de fundamental importância para a existência da família, um dos principais canais de atualização étnica drusa.

Nessa esfera da célula *mater* da sociedade, a mulher tem a incumbência fundamental de trazer ordem à família. Essa ordem familiar inclui administrar bem a casa, acompanhar o cotidiano de seus filhos e repassar para os seus maridos os fatos, as ocorrências e as providências assumidas. Nessa esfera, ela se torna, muitas vezes, a principal autoridade, cabendo ao marido corroborar essa autoridade, quando e se necessário.

Quanto ao segundo aspecto, i.e., às mudanças geracionais no processo de socialização observa-se, ao mesmo tempo, na interação desta filha de imigrantes com os seus filhos, elementos de mudanças e de continuidade na identificação étnica drusa na imigração.

Vale salientar que a informante nasceu no Brasil e sentiu, na própria pele, um processo de socialização semelhante. Apesar disso não quis reproduzir o mesmo padrão de rigidez dos pais “sempre no controle”. Judiciosamente, ela enfatiza a necessidade do limite, “tudo tem limite”! O virtual estabelecimento desse limite, fronteira simbólica invocada para demarcar e distinguir, a si e aos seus, dos outros, no caso os brasileiros, aparece fortemente marcado na esfera da moralidade.

Khuri (2004, 2005) afirma que um dos principais processos de manutenção da identificação drusa nos países de origem associa-se à submissão de cada indivíduo a um código moral rigorosamente impositivo, exigindo de todos os drusos, iniciados ou não iniciados, autodisciplina e autodomínio, no que concerne aos seus desejos, emoções e atitudes. Esse maior ou menor domínio de si e essa autodisciplina tornam-se um parâmetro moral público de avaliação dos membros dessa comunidade por meio da aplicação ou não das sanções espontâneas e legais, dependendo do caso.

Portanto, no processo de socialização acentua-se, de maneira inequívoca o dever de criar os filhos com limites para que eles possam não apenas positivar esse limite, expressá-lo como filhos bem educados que devem ser. “A boa educação” dos filhos é um referencial moral, a partir do qual os pais são avaliados perante os outros, perante a sociedade.

Observou-se, na fala de outros imigrantes, um deles já mencionado no capítulo 4 que a moral tende a aparecer como uma fronteira, um limite, no sentido de fechamento aos outros, *in casu*, os brasileiros. Esses são vistos como sem limites “liberais”, em razão de sua liberalidade comportamental, i.é, sem exercício de princípios de hierarquia e sem respeito à autoridade dos pais; a liberdade dos filhos quanto ao namoro e de ir e vir sem a devida permissão.

Nesse campo da moralidade aparece outra diferença entre os modelos de família tomados genericamente como *árabe* e brasileira. Contudo, vale salientar que a família e os seus novos arranjos no contexto migratório serão analisados em outro depoimento.

Noutro momento da entrevista, indagou-se quando ela se identificava como drusa nas suas interações cotidianas.

Você se identifica como drusa? Se alguém lhe perguntar de que religião você é?
Sim, eu falo que sou drusa.

Você saberia explicar para eles, o que é esta religião?
Eles quase não me perguntam por que a maioria já sabe o que é ser druso.

Quem, os brasileiros?

É. Muitos brasileiros. E eles dizem que já leram alguma coisa sobre os drusos. **O que eu acrescento é que a gente acredita num Deus só.**

A crença na unidade e unicidade de Deus é o núcleo do unitarismo, *tawhid*, a partir da qual os drusos se identificam, unitaristas, *muahhidun*. Isso é interessante para demonstrar, à luz dos depoimentos, como a identificação não é algo pronto e acabado, ao contrário, a identificação é aberta à manipulação e à interpretação de sentidos pelos indivíduos, como reitera a concepção de identidade situacional e relacional defendida por Cucho (1999).

5.6 Como nós somos meio que os primeiros ascendentes ocidentais, a gente fica meio que entre as duas culturas.

O sexto depoimento é de um filho de imigrantes sírios³¹, sua mãe, inclusive, é originária da cidade de Sueida, localizada na região tradicionalmente considerada drusa, antes conhecida como Jbal Al Druz, Montanha Drusa, atualmente Jbal Arab, Montanha Árabe. O depoente não soube informar se os seus pais eram de família de iniciados na terra de origem. Segundo alguns imigrantes libaneses, os drusos dessa região são considerados mais tradicionais, isto é, apegados aos costumes antigos.

A identificação drusa em sua vida aparece desde quando era criança, ou seja, no processo de socialização.

Desde criança, eu ouço “você vai casar com drusa, né?”. Sempre quando eu passo na casa de alguém, algum conhecido, não necessariamente familiar, mas algum druso conhecido. Em São Paulo ou Nova York, eu lembro, desde pequeno, quando eu passava na casa, fazia visita na casa de um árabe, amigo dos meus pais, eles falam “você vai casar com drusa, né?”. Eu estava estudando e nem pensava em casamento, para mim [...] Nem precisava falar isso, nem eu estou preocupado com isso, vocês vão se preocupar por mim? Mas agora, como eu estou namorando, eu não vejo motivos suficientes para eu precisar obrigatoriamente casar com uma drusa.

Esse trecho é interessante para trazer a lume - no processo de socialização - como uma pessoa é educada para ser um membro de uma determinada sociedade e de um grupo específico, a partir da criação de vínculos a determinados critérios de sexo, idade e etnia. Tais vínculos vão entretendo a rede do pertencimento social, da identidade social e, ao mesmo tempo, individual.

³¹ Entrevistado 14, filho de imigrante, 31 anos.

Sabe-se que é na infância, o período em que se plantam as mais profundas formas de identificação social e individual. Khuri (2005) reitera a importância do processo de socialização no aprendizado de “ser druso”, em especial, para a grande parte dos drusos não iniciados, pois, estes, na sua maioria não conhece a religião, mas se identifica como tal, por tradição, por ter nascido numa família drusa.

Ainda com Khuri(2005), *Being a Druze* implica estar, de algum modo, ao longo de toda a vida, ou apenas em alguns momentos, exposto a um sistema de controle social constituído de vários mecanismos, dentre eles a pressão social da comunidade, nos termos durkheimianos

Apesar da existência desse sistema de controle social, como se pode depreender de outro trecho do depoimento, esse filho de imigrante druso aponta para a possibilidade de exercer a sua escolha, ter autonomia, quando se remete ao fato de ser adulto e estar namorando uma brasileira e não vê obrigatoriedade de namorar uma drusa.

Esse aspecto é fundamental para a análise sociológica das fronteiras e na sequência a identidade e etnicidade. Em outros trechos do seu depoimento, ele reitera esse poder de escolha e de autonomia a partir de uma determinada percepção do limite imposto na infância, expresso na regra do casamento endogâmico. Sua visão, nesse sentido, entende que o limite, que essa fronteira funciona simbolicamente, não como um fechamento e, conseqüentemente, que a adesão à regra é mais uma possibilidade aberta a ele, não uma barreira que lhe é anteposta.

Eu acredito, por exemplo, que no namoro [...] aqui na cultura ocidental a gente namora, conhece a pessoa e depois vê se noiva e casa. A cultura oriental é você tem que partir para o casamento e às vezes nem chega a conhecer direito a pessoa. E não pode, meio, que não pode namorar! **Como nós somos meio que os primeiros ascendentes ocidentais, a gente fica meio que entre as duas culturas** (Entrevistado 14, filho de imigrantes, 31 anos, grifo nosso).

Na sua percepção, a fronteira é abertura, possibilidade de diálogo, de intersecção de culturas ainda que diferentes, mas não antagônicas. O viver na intersecção de duas culturas e sociedades, no seu caso, possibilitou a ele outras opções selecionadas e referidas a sociedade brasileira, que confere um maior poder de autonomia dos indivíduos e que se contrapõe ao modelo da sociedade de origem dos pais.

Eu tenho uma namorada brasileira, e eu gosto dela. A religião drusa meio que não permite casamento fora da religião, dizem que não vira mais druso. Os filhos só vão ser drusos depois de cinco gerações e coisas do tipo. Eu, por exemplo, não teria coragem de casar sem conhecer bem uma pessoa. **Então estou meio que mais com a cultura ocidental e a minha irmã meio que seguiu uma cultura, que é o imposto, que é a cultura drusa oriental.** Eu não vejo problemas, acho que cada um sabe o que faz? (Entrevistado 14, filho de imigrantes, 31 anos, grifo nosso).

Esse trecho destacado em negrito é interessante para pensar a relação entre controle social e gênero no contexto familiar. Na sua percepção é como se a irmã seguisse naturalmente a tradição. Todavia, vale destacar que há um controle social e moral maior sobre as filhas do que os filhos, enfatizado inclusive, no depoimento anterior de uma filha de imigrantes. Ela não podia sair e nem namorar com brasileiros. Além disso, isso foi constatado na pesquisa realizada em El Kadi(1997) e nessa atual, in loco e em várias entrevistas realizadas com as filhas.

Quando indagado sobre a existência de algum posicionamento contrário dos pais

Mas, por exemplo, os seus pais sabem do teu namoro? Seu namoro é permitido?
Eles sabem do meu namoro, é permitido, mais porque conheceram os pais da menina, eles sabem que os drusos não são as únicas pessoas boas do mundo, tem muitas pessoas boas, independente da religião. O importante é, às vezes, procurar o amor mesmo. **É meio complicado porque está mexendo com a cultura, é tradição de anos, acho que cada pessoa sabe o que é bom para ela?** (Entrevistado 14, filho de imigrantes, 31 anos)

Seu depoimento é interessante, também para pensar o atual momento designado contexto global, situando como são articuladas novas possibilidades de relacionamento, de afetividade por meio do acesso da internet. Ele cita o exemplo de sua irmã que iniciou um relacionamento, via email, com druso residente nos Estados Unidos.

Eu acho que é válido a religião, quando de repente te adiciona alguma coisa na vida. E não por acabar separando as coisas. O mundo está cada vez mais globalizado e você não pode... Está acontecendo ao contrário, por exemplo, na economia. Estão tendo blocos comerciais e o mundo está, parece que está virando uma só coisa. Não só vários países diferentes, com ajuda do comércio e da internet, o mundo está se globalizando e acho que cada vez menos vai precisar dessas diferenças que acabam causando as guerras até. Por motivos... religiosos mesmo que acontece a guerra dos muçulmanos com os protestantes americanos e os judeus. Tudo é questão de interesse, né? Às vezes é bom ter opiniões diferentes, só que não chegue a este ponto de ter ódio das pessoas e, de repente, generalizar mesmo. Acho que pode nascer uma pessoa diferente em qualquer tipo de religião. **Que pensa diferente e não é porque eu sou druso que eu vou me responsabilizar ou comprometer com tudo o que os drusos vêm fazendo desde quando surgiu. Às vezes é uma boa também ter uma religião menos, mais liberal assim. Menos cheio de regras. Aí é opinião pessoal.**

Outro aspecto considerado em relação as novas redes sociais é o acesso à informação. Ele disse que conheceu um pouco da religião drusa pelo acesso à internet.

As curiosidades que eu fui tendo, eu descobri através de outras pessoas ou pela internet. Meus pais nunca me passaram nada assim de religioso, eles me ensinaram algumas rezas antes de dormir e só! Nunca foi muito ao fundo nas questões religiosas.

O que você sabe dos drusos? O que você aprendeu dos drusos?

Druso é uma religião meio complicada porque parece que não é muito divulgada e, às vezes, parece que você não tem religião, porque não é muito comentado, dizem que é mais, a sabedoria fica mais com os sheiks mesmo, não é muito passado. Tem o clube, o Lar Druso, porque o druso não tem igreja, não tem [...] Eles seguem, por exemplo, a Deus e para eles o importante é... o céu e o inferno é a pessoa ter conhecimento ou não.

Às vezes, tem muitos drusos jovens que não sabem o que é a religião deles. Justamente por não ter igreja ou alguém que fique falando como é que a religião foi feita e tal, como se iniciou. Os valores, acredito, que são passados pelos pais. Os pais passam os valores para os filhos, são valores bons (Entrevistado 14, filho de imigrantes, 31 anos).

Nesse depoimento de um filho de imigrantes sírios drusos pode-se observar um dilema enfrentado pelos pais quanto ao caráter esotérico do Drusismo, no contexto migratório. Os filhos devem se identificar e casar com Drusos, à revelia de não conhecerem a religião, que é mantida, muitas vezes, mais como uma tradição herdada da sociedade de origem, como uma ação tradicional, nos termos weberianos.

Que valores são esses? Os valores que seus pais passaram para você?

Seriam os mandamentos: não roubar, não mentir, **nunca tive uma educação religiosa mesmo, mas sim esses valores de estudar sempre, não ficar pra trás, estar sempre aprendendo, trabalhar, não ser preguiçoso, essas coisas.** Basicamente isso. A religião drusa, acredito, que é mais um protesto da religião muçulmana, da religião muçulmana, porque os drusos valorizam mais a mulher. Não sei se valorizar é a palavra certa, mas ela tem mais liberdade, acredito. Ela é tanto quanto o homem, pode fazer as mesmas coisas, pode até ser sheik, a mulher drusa, se quiser (Entrevistado 14, filho de imigrantes, 31 anos).

Uma vez minha namorada falou que um católico falou que ela não deveria namorar um druso porque eles não respeitam as pessoas, porque saíram por aí e devastaram uma cidade lá, uma cidade libanesa, síria, não sei direito. Pode ter acontecido mesmo, mas também acredito que os drusos também sofreram muito. Então a guerra meio que não se explica, não adianta entrar a fundo em quem fez o que porque tem vários exemplos. Porque eles estão no meio de uma guerra civil, internacional agora com Israel, sempre teve conflito. Aí, acho que cada pessoa é diferente, não importa a religião e não tem que ficar... Isso é racismo. Preconceito. **Só porque é druso não é bom. Os drusos acreditam muito que eles são pessoas boas. Só que, às vezes, eles não acham as outras pessoas que não são drusas boas. Eu não acredito muito nisso. A religião ou a raça não vai definir muito uma pessoa** (Entrevistado 14, filho de imigrantes, 31 anos).

Acho que por mais que tentem se justificar, eles vão acabar generalizando e não é bem por aí. Não pode falar que todo druso é bom e todo brasileiro é ruim ou, ao contrário, não podemos falar mal de todos os judeus ou negros ou qualquer pessoa que seja. Cada pessoa é diferente da outra. **Independente da religião, pode nascer uma pessoa que não vai ter esses pensamentos** (Entrevistado 14, filho de imigrantes, 31 anos).

Khuri (2005, 2004) enfatiza que ser Druso na sociedade de origem implica em reproduzir um padrão moral de conduta reconhecido por eles e por outros grupos como druso. Nesse sentido, há um esforço constante dos pais em dar aos filhos e exigir deles uma conduta

moral exemplar na família, na escola, no trabalho. Essa conduta moral exemplar torna-se um sinal diacrítico deles, são acionados e funcionam como demarcadores de sua etnicidade frente aos outros, brasileiros ou não.

No seu relato, ainda é possível apreender o papel da subjetividade na construção e ressignificação da identificação por meio de articulações realizadas a partir da seleção crítica de conteúdos surgidos no seu processo de socialização primário e de outros à medida que vive outras experiências e interage com as pessoas no seu dia a dia. Outro aspecto importante observado, em vários trechos do seu depoimento, é uma nova concepção de individualidade possibilitada aos filhos no contexto migratório, onde o sistema de crenças e valores dos pais é relativizado e ressignificado bem como a relação estrutura social e agência, em favor de uma maior autonomia do indivíduo frente ao grupo social.

Sua experiência parece indicar outra concepção de identificação drusa construída na fronteira e intersecção de dois mundos, portanto ele concebe a identidade não como algo essencializado, mas, ao contrário, numa perspectiva situacional e relacional apontada por vários autores (Cuche, 1999).

Pode-se interpretar essa condição desse descendente filho de imigrantes sírios, assim exposta por ele, **“Como nós somos meio que os primeiros ascendentes ocidentais, a gente fica meio que entre as duas culturas”** (grifos nossos) a partir de Stuart Hall (2006). Para esse autor, as identidades culturais na modernidade tardia são fluídas e plurais, apontando para a necessidade de interlocução entre elas na direção de um novo tipo de hibridismo e sincretismo identitário. Esse hibridismo é possível em parte devido à maior autonomia do indivíduo para realizar escolhas.

Nessa perspectiva, nem os imigrantes e nem seus ascendentes *perderiam* sua identidade no contexto de uma sociedade nacional, ao contrário, eles a reformulariam, reconstruiriam e resinificariam sua identificação por meio de processos sociais marcadamente conflituosos.

Além disso, na perspectiva de Hall (2003), há que se considerar o papel da subjetividade ao se falar de identidade, a partir da qual essa deve ser não só escrita, mas concebida no plural, de modo que se deve pensar que há identidades, ou melhor, formulações e processos de identificação construídos e percebidos de forma diferente por pessoas pertencentes a uma mesma coletividade.

Neste capítulo, cujo objetivo era a análise e interpretação dos seis depoimentos, aqui expostos, a partir das categorias de fronteira, identidade e etnicidade pode-se levantar algumas considerações relevantes acerca do processo de identificação drusa no contexto migratório.

A primeira diz respeito à diversidade das formas de identificação étnica drusa e de sentir-se druso diferentemente das formas de identificação da sociedade de origem. A segunda remete-se a complexidade dessa identificação drusa tal como é percebida por cada um. A terceira, de ordem teórica, reitera a pertinência da concepção de identificação situacional e relacional para abarcar a diversidade e complexidade da condição drusa experimentada em contextos brasileiros.

A pertinência de que se fala é expressa na posição de autores (Cuche, 1999; Hall, 2003, 2004; Leenhardt, 2002; Martins, 1996) que problematizam as várias dimensões inscritas no processo de identificação como foi trazido à luz a partir dos depoimentos.

A GUIA DE CONCLUSÃO E OUTROS COMEÇOS POSSÍVEIS...

[...] Procurar o caminho que margeia o fim do local e do universal, como fazia Hermes, se apoderando das vacas de Apolo. Nosso mundo fez de nós, Hermes obrigados, porque ninguém permanecerá fixado no face a face que ele mantém com o seu espaço. Toda a paisagem, todo face a face, e o mito de Hermes nos ensinam que isso é verdadeiro desde a mais alta Antiguidade, toda confrontação nas margens das fronteiras é um poço triangular. Isso implica espelhos sutis, estratégias hermenêuticas (Leenhardt, 2002, p. 34)

O objetivo geral dessa tese foi analisar e compreender à luz do contexto da imigração na capital paulista, as mudanças relacionadas à condição drusa, focalizando a diversidade de experiências migratórias e de seus significados elaborados por imigrantes de origem nacional libanesa e étnico-religiosa drusa e de seus filhos, em sua conexão com as categorias de fronteira, identidade e etnicidade.

A primeira observação a ser considerada é a de que os pesquisadores, que se lançam nessa senda de conhecer os Drusos, o Drusismo, se deparam, com dois desafios: 1) a falta de conhecimento ou o pouco domínio da religião pela significativa maioria dos imigrantes, constituída de drusos não iniciados, já que existe vedação expressa de os drusos iniciados migrarem; 2) a escassez bibliográfica de títulos acadêmicos relativos à condição e a identificação drusa no contexto migratório (Azzam, 1995; Fandi; Abi-Shakra, 2001).

Quanto à observação primeira - a falta de conhecimento ou pouco domínio da religião por grande parte dos imigrantes, drusos não iniciados - tende a ser atribuído ao caráter esotérico do Drusismo, *taqiyya*, na fala de uma parte significativa dos drusos entrevistados, e, também, ao monopólio da fala autorizada dos drusos iniciados, e em particular, das autoridades religiosas.

Todavia, como foi observado na bibliografia internacional (Azzam, 1995; Khuri, 2004, 2005) há uma reivindicação antiga de promover “a abertura da religião” tanto na sociedade de origem, em especial, no Líbano, por parte de uma vanguarda intelectualizada, como já ocorre em alguns segmentos de migrantes radicados tanto nos Estados Unidos e também no Brasil (El Kadi, 1997; Ghabar, 2009, 2103a, 2013b; Mahasen, 2009).

Quanto à segunda observação, a grande parte da bibliografia internacional especializada, consultada, e disponível incide em enfoques histórico e religioso acerca do Drusismo, isso deve em parte, a uma aura de mistério e de confusões quanto ao seu cunho esotérico, *taqiyya* (Khuri, 2005).

Mais recentemente, outro conjunto de estudos de ciência política vem crescendo, cujo foco é a compreensão da especificidade do comportamento político, o chamado Nacionalismo

Druso, nos vários países habitados por eles, no Oriente Médio. Esses estudos abordam vários temas relativos ao papel das lideranças civis e religiosas, *mchéir* no contexto dessa comunidade étnica. As questões relativas às disputas entre os principais clãs e famílias, assim como o posicionamento paradoxal e diversificado em Israel e na região de Golã, anexada, arbitrariamente, por esse país, também avultam como elementos de capital importância.

No Brasil, constatou-se que a maioria da produção acadêmica brasileira sobre migrantes drusos é feita, ainda, de próprio punho e por iniciativa de mulheres, filhas de drusos (Abdel Malek, 1992; El Kadi, 1997; Ghabar, 2009, 2103a, 2013b; Mahasen, 2009). Essa segunda observação pode ser um indício de uma lacuna para se estudar os drusos relacionados à categoria de gênero.

Na literatura especializada, sobre os drusos, obtida no Brasil e majoritariamente no exterior (Líbano e Estados Unidos), a comunidade drusa- considerada sua totalidade - é analisada, predominantemente como um grupo étnico. Zogueib Neto (2005) analisa sob a perspectiva da psicologia social, o comportamento político dos drusos na Guerra Civil libanesa (1975-1990) centrando-se no conceito de identidade étnica “[que] à diferença de outras identidades coletivas [...] é orientada, antes de tudo, a um passado comum e frequentemente mítico, o que lhe vai dar uma aura de filiação e parentalidade” (idem, p. 17- 18). No caso dos drusos, o passado comum tem sua pedra angular na religião, como se detalhou sobre a sua origem histórica, no segundo capítulo.

Khuri (2004, 2005) analisa-os pelo prisma da etnicidade, a partir de uma articulação complexa entre cultura e religião, mas utiliza-se, também, do conceito de comunidade, no sentido de *little comunidade* (Redfield, 1965) para compreender o funcionamento interno de sua organização social.

Azzam (1995), autora de origem drusa, percorre todo um itinerário teórico-metodológico das Ciências Sociais, para investigá-los, partindo do conceito de comunidade (visão funcionalista) para o de etnicidade, enfatizando o processo de construção das fronteiras no contexto da experiência de imigrantes, em sua maioria libanesa, estabelecida, nos Estados Unidos, mais precisamente no sudeste da Califórnia.

Azzam (1995) põe em relevo o debate existente e as divergências em face da abertura ou a continuidade da manutenção do caráter secreto do Drusismo e da manutenção da regra do casamento endogâmico. Ela se opõe como pesquisadora, apontando teoricamente a relatividade, ou seja, a historicidade da identificação étnica drusa frente a um discurso hegemônico, presente entre determinados segmentos drusos, em particular, religiosos, *machéih*, que tendem a concebê-la, de uma forma reificada, *primordialista*.

A autora assume, teoricamente, a concepção relacional e situacional de identidade e, a partir de seu estudo etnográfico, objetiva relativizar a identificação drusa, como modalidade de identidade cultural étnica, mostrando como se realiza na experiência de imigrantes drusos nos Estados Unidos a construção simbólica das fronteiras e a reivindicação da diferença *Druzeness* pelo grupo. A estudiosa ancora sua assertiva em dois aspectos: na adesão a uma religião de cunho esotérico, *taqiyya* e na prática do casamento endogâmico.

Neste trabalho objetiva-se, também, analisar e compreender a construção simbólica das fronteiras e o processo de diferenciação à luz da experiência de imigrantes libaneses drusos e alguns de seus ascendentes observados empiricamente e entrevistados na capital do estado de São Paulo. Todavia, a perspectiva teórica- metodológica, aqui assumida, é a sociológica.

Nessa direção, analisar e compreender, sociologicamente, a fronteira é aprender o contexto e as relações estabelecidas, as tensões e as distensões, em suma, as contradições entre os imigrantes libaneses drusos e os outros, nacionais ou outros grupos étnicos. Observando quais os aspectos da estrutura social brasileira impactam e condicionam as experiências migratórias dos sujeitos dessa pesquisa.

Falar de fronteiras, em seus múltiplos sentidos, a partir da perspectiva sociológica é falar da criação e da institucionalização basilares de uma sociedade. É desvelar, compreender os mecanismos e processos pelos quais indivíduos se tornam coletividades específicas, grupos, classes sociais, em torno dos quais, passam a pleitear sua existência, seu reconhecimento e a afirmação dos seus direitos.

A investigação, aqui realizada foi perquirida por meio da construção de um modelo analítico, tendo como pressuposto o trabalho social de construção da realidade social empreendido por esses diversos autores, que permite ao sociólogo apreender e compreender a estrutura social e a sua lógica de funcionamento, o sentido e o processo de recriação das solidariedades e dos antagonismos imanentes às relações sociais, aos indivíduos e a formação dos chamados grupos e coletividades.

A investigação, aqui empreendida, chegou a algumas ilações acerca da diversidade de experiências vividas e significadas, por parte dos quinze imigrantes libaneses drusos e de cinco ascendentes, filhos e netos, quanto às mudanças relacionadas à condição drusa, em sua conexão com as categorias de fronteira, identidade e etnicidade.

A primeira ilação, um dos primeiros e mais desafiadores aprendizados dessa pesquisa, foi à superação de uma visão homogênea dos Drusos, *jamaatna durzie*, nossa comunidade drusa, baseada numa forma de autoidentificação recorrente, na terra de origem e às vezes, aqui,

para uma visão sociológica e dialética das relações sociais, das clivagens e conflitos e, também de coesão e de solidariedade entre indivíduos e coletividades.

Essa autoidentificação construída por determinados segmentos, objetiva a manutenção de uma visão reificada e enfática de sua coesão e solidariedade interna e aproxima-se da conceituação clássica de comunidade (Redfield, 1965).

A segunda ilação refere-se a necessidade de observar e analisar que as chamadas características distintivas dos imigrantes foram criadas pela sociedade de adoção. Ou seja, as características, as diferenças entre eles e os outros não podem ou devem ser naturalizadas, mas sim como resultante da relação dos imigrantes e dos condicionantes estruturais da sociedade receptora, Martins (1973). Nessa direção, observou-se que no contexto das relações sociais entre migrantes libanês drusos residentes na capital paulista, as diferenças, ou seja, a tomada de consciência das diferenças se realiza, em particular, na interface moral com “os brasileiros”, à medida que há uma visão hegemônica entre os primeiros de que eles são liberais quanto aos costumes familiares e relações entre os sexos.

A terceira ilação resulta do aprendizado e à aquisição de uma percepção mais refinada da dinâmica interna dos grupos sociais, no dizer de Azzam (1995, p. 155), “*The sharing of symbols is not necessarily the same as the sharing of meanings*”. Há uma pequena, embora notável, diferença entre compartilhar símbolos e compartilhar significados e aprender isso tem uma importante implicação para a análise sociológica, à medida que alerta para o fato de que estar do **mesmo lado** e participar de um **mesmo grupo** não significa necessariamente ter a mesma percepção e compreensão da realidade e do próprio grupo.

Além disso, essa percepção de que os grupos sociais, as coletividades não são algo homogêneo e harmônico, mas ao contrário, são plenos de nuances, clivagens de diversos matizes - social, cultural, política - e formados, também, de subjetividades, de múltiplas subjetividades, que trazem para o ofício de sociólogo, desafios metodológicos quanto ao papel ativo das subjetividades.

Na pesquisa realizada com imigrantes libaneses drusos e seus ascendentes observou-se que a identificação drusa é significada de diversas formas e sentidos pelos “que estão do mesmo lado”. A identificação étnica drusa é percebida, sentida, reconhecida e interpretada a partir de diversos pontos de vista. Na sociologia, Weber frisava esse aspecto quanto a atribuição de sentido dos sujeitos à ação social. Essa diversidade quanto à identificação drusa foi exposta à luz dos 06 (seis) depoimentos analisados no capítulo 5.

Para alguns, expressando geralmente a **fala autorizada**, autoridades religiosas e alguns representantes políticos, a identificação étnica drusa é vivida e percebida, a partir de uma

concepção objetivista, reificada de identidade, que tende a entendê-la como algo monolítico, preexistente aos indivíduos e não mutável. O principal argumento baseia-se no entendimento de que a condição drusa é dada pelo nascimento em família exclusivamente drusa ou de pai druso. Por outros, alguns imigrantes e em particular, ascendentes, filhos e netos, expressando as demandas atuais “de abertura da religião”, a identificação étnica drusa é concebida na perspectiva situacional e relacional. A identificação é construída pelos indivíduos, em determinados contextos históricos e de relações sociais, portanto, passíveis de serem modificadas e resinificadas.

As demandas de “abertura da religião” são interpretadas de diversas formas, às vezes como supressão da *taqiyya*, esoterismo, maior acesso ao conteúdo da religião drusa. Outras como supressão da regra do casamento endogâmico. Outras demandas invocam a supressão da *taqiyya*, o esoterismo e, igualmente, a supressão da regra do casamento endogâmico.

No contexto atual, da *modernidade tardia*, como pontua Stuart Hall (2003), as identidades devem ser pensadas não como algo totalmente unificado, mas plurais, híbridas.

Analisar sociologicamente as relações sociais, a partir das categorias de fronteira, identidade e etnicidade, seja talvez, redescobrir e ressignificar lugares para se pensar novos e antigos modos de subjetivação na contemporaneidade, construídos na interseção de mundos, de sociedades e culturas, cada vez mais em contato e de forma, às vezes mais intensa, na direção de um cosmopolitismo internacional (Bhabha, 1998; Hall, 2003; Leenhardt, 2002).

Entretanto, é importante ressaltar outras possibilidades de construção de modos de subjetivação na contemporaneidade, em face da interseção de mundos, de sociedades e culturas, na direção contrária. Face ao esse contexto de rápidas e intensas mudanças, indivíduos, grupos sociais e nações podem interpretá-lo como um momento *de crise*, não dialético e utópico, mas de rupturas, de *limes*, limite, eles podem se fechar.

Esse fechamento de percepção e de atitude de indivíduos, grupos sociais e nações podem estimular comportamentos contrários aos defensores ou àqueles considerados a representação de discursos e práticas sociais fundados no princípio de pluralidade e de diversidade. Nesse diapasão, as diferenças de vários matizes podem ser interpretadas como ameaça à sua existência, à continuidade de sua identificação ou como desvio, concebida nos termos objetivistas, um perigo, razão por que devem ser excluídas e, às vezes, eliminadas simbólica e materialmente.

Muitos discursos políticos de nações, grupos e indivíduos que se fundam nessa percepção e interpretação têm alimentado vários conflitos, guerras de extermínio de povos, de seres humanos, em especial de mulheres e crianças.

Um caso emblemático e contemporâneo é a condição social de muitos indivíduos, de origem árabe ou assim identificada, após o acontecimento rotulado como “das torres gêmeas” nos Estados Unidos, 2001. Essa condição social de muitos indivíduos, de origem árabe, ou assim identificada, assistiu e assiste a uma ressignificação radical e brutal de sua identificação reduzida ao estigma de “terrorista”, “bárbaro”, tradicionais, leia-se, “atrasados”.

Quanto à regra de manutenção do casamento endogâmico deve-se considerar alguns pontos. O casamento como instituição social está no centro de qualquer grupo humano. Entre os drusos, ele tende a ser praticado, na forma de endogamia, considerado o padrão desejável,

festejado com muita pompa pelos familiares. O casamento é um grande momento de felicidade, *farah*, de **ritual** de união de famílias, cidades, na sociedade de origem. Todavia, no contexto migratório, a manutenção da regra do casamento endogâmico tem ocasionado alguns efeitos contrários. Na investigação realizada com imigrantes libaneses drusos na cidade de São Paulo, pode-se observar alguns desses efeitos contrários. Um deles é a exclusão sistemática ou parcial da convivência com outros drusos, seja na família ou no Lar Druso Brasileiro, como foi exposto no capítulo 4.

Para compreender a manutenção da regra do casamento endogâmico, na imigração, é mister contextualizá-lo no conjunto de esforços e dificuldades para a manutenção da identificação étnica drusa vivenciados pelos imigrantes e seus ascendentes. Uma dessas dificuldades é, em parte, devida a falta de maiores conhecimentos da religião, *taqiyya*, e algumas confusões acerca da natureza do Drusismo por parte da maioria.

Outra dificuldade pode advir do exercício de um tipo de religiosidade trazida da sociedade de origem, no caso dos drusos não-iniciados, que praticam o Drusismo, à maneira de uma ética de vida, muitas vezes naturalizada nas relações cotidianas. Essa ética de vida baseia-se num código moral de rigoroso cumprimento dos deveres, de boas maneiras e de autodisciplina e autodomínio de seus desejos, *tarwid*. Esse é considerado o padrão normal e desejado de ser druso. Os padrões propostos nem sempre são compreendidos pelos ascendentes que, às vezes, interpretam os drusos “como não sendo religiosos”.

Somada a essas dificuldades e desafios vivenciados pelos imigrantes e seus ascendentes, a manutenção da regra do casamento endogâmico, na imigração, converteu-se, pelo menos em parte, no sentido de última fronteira, *limite*, de trincheira da identificação drusa.

Nessa direção de fronteira, *limite*, de trincheira da identificação drusa, a manutenção da regra do casamento endogâmico, na imigração tem-se tornado, muitas vezes, um drama familiar e individual (El Kadi, 1997; Mahasen, 2009). Como pode ser observado em alguns depoimentos de filhos trazidos nos capítulos 4 e 5, quando não se realiza a regra do casamento

endogâmico, a situação assume o formato de drama familiar e individual. Às vezes, em momento de ruptura radical do convívio familiar e de exclusão daquele membro considerado **desviante**.

Outras formas de situações e atitudes observadas quanto a não manutenção da regra do casamento endogâmico são alguns comportamentos de rebeldia e revolta contra os familiares e sua origem. Às vezes, em casos extremos, de transgressões, no sentido de negação, pela via da inversão de valores e condutas.

Observou-se, também, como algumas das regras trazidas da terra de origem podem ter efeito contrário, ou seja, tornam-se **regras às avessas**, quando descontextualizadas do panorama geral da imigração. Essa **descontextualização** das regras enseja, muitas vezes, que elas sejam **relativizadas**. Essa atitude de **relativização** das regras foi observada, no caso desta pesquisa, principalmente, em muitos ascendentes. Essa atitude de **relativização** das regras pode lhes abrir não só a percepção, mas a atitude em relação a elas, ou seja, elas podem ser mudadas. E muitos mudam.

Essa mudança de atitude, de **relativização** das regras, na prática reforça a concepção situacional e relacional da identidade, do caráter flexível das fronteiras, que, por serem fronteiras simbólicas, abrem possibilidades a várias interpretações e negociações das identificações no contexto das interações sociais cotidianas.

A investigação apontou, também, algumas lacunas, aqui percebidas como **novos começos possíveis**, como demandas de pesquisas e de pesquisadores que se lancem e mergulhem num campo de estudos, ainda pioneiro no Brasil.

A temática Drusa por ser um campo de estudos, ainda pioneiro no Brasil, demanda pesquisas e pesquisadores que ampliem e aprofundem, reiterem ou discordem do ponto de vista desse primeiro trabalho de doutorado no país. Pesquisas que tragam novas perspectivas de abordagem do tema, diverso e complexo, sobre relações de gênero, geracional. Novos trabalhos que abarquem os vários contextos brasileiros e diferentes perfis de imigrantes de origem drusa, em Minas Gerais, considerado e constatado como um dos núcleos mais antigos desse grupo étnico.

Por último, após teorizar e investigar os descaminhos das fronteiras, da identidade e etnicidade, à luz da experiência de alguns imigrantes libaneses drusos e de seus ascendentes na cidade de São Paulo, toma-se, aqui, o sentido de fronteira desenhado pelas palavras do sociólogo francês Jacques Leenhardt (2002) para significar todo esse trabalho de investigação sociológica, expresso na epígrafe dessa conclusão.

REFERÊNCIAS

- ABDEL MALEK, Kátia Rasselen. *Drusos, identidade espacial de uma minoria*. 1992. Monografia (Graduação em Geografia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1992.
- ABU-IZZEDDIN, Nejla M. *The Druzes, a new study of their history, faith and society*. Netherlands / New York: E. J. Brill, 1993.
- ALMEIDA, Luciane Pinho de. *Para além de nossas fronteiras: mulheres brasileiras imigrantes na Holanda*. São Paulo: Ed. UNESP, 2008.
- ALSHBOUL, Ayman M. Q. *Azraq Ad - Duruz: la estructura sociopolitica y el liderazgo de los drusos*. 2003. Tese (Doctorado en Antropología Social) – Departamento de Filosofía de los valores y Antropología Social, Universidad Del País Basco, 2003.
- ASSIS, Gláucia de Oliveira. *De Criciúma para o mundo: rearranjos familiares e de gênero nas vivências dos novos migrantes brasileiros*. 2004. 340f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, São Paulo, 2004.
- ASSRAUY, Nagib. *O Drusismo*. Belo Horizonte: São Vicente, 1967.
- ASSRAUY, Nagib. *Vamos falar árabe: novo método de conversação*. Belo Horizonte: Ed. Ibérica, 1980.
- AZZAM, Intisar J. *Persistence and maleability of ethnic boundaries: the experience of the american druze*. 1995. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Irvine, University of California, Califórnia, 1995.
- AZZAM, Intisar J. *Gender and religion: druze women*. London: Druze Heritage Foundation, 2007.
- BAENINGER, Rosana (org.). *Imigração boliviana no Brasil*. Campinas: Nepo/Unicamp: Fapesp: CNPq: Unfpa, 2012.
- BASSANEZI, Maria Silvia C. B. *Imigrações Internacionais no Brasil: um panorama histórico*. In: PATARRA, Neide (coord.). *Emigração e imigração internacionais no Brasil contemporâneo*. v. 1. 2. ed. São Paulo: FNUAP, 1995.
- BENJAMIN, Walter. *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In: BENJAMIN, Walter. *Magia, técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas).
- BERGER, Peter. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1980.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo horizonte: Ed. UFMG, 1998.

- BILAC, Elisabete D. Gênero, família e migrações internacionais. In: PATARRA, Neide Lopes (coord.). *Emigração e imigração internacionais no Brasil contemporâneo*. São Paulo: FNUAP, 1995. p. 65-77.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Russel, 1989.
- BRITO, Fausto. Os povos em movimento: as migrações internacionais no contexto do capitalismo. In: PATARRA, Neide Lopes (coord.). *Emigração e imigração internacionais no Brasil contemporâneo*. v. 1. 2. ed. São Paulo: FNUAP, 1995.
- CALLEBAUT, Paul-Jacques. *Les Mystérieux Druzes du Mont Liban*. Belgique: La Renaissance du Livre, 2000.
- CASTLES, S.; MILLER, M. *The age of migration: international population movements in the modern world*. London: Macmillan, 2009.
- CASTRO, Cristina Maria de. *A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo de caso das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do Bairro paulistano do Brás*. 2007. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2007. Disponível em: http://www.bdtf.ufscar.br/htdocs/tedeSimplificado/tde_arquivos/6/TDE-2008-01-02T09:34:40Z-1693/Publico/1624.pdf. Acesso em: 12 mar. 2013.
- CHURCHILL, Col. *The druzes and the maronites: under the turkish rules from 1840 to 1860*. Lebanon: Garnet Publishing, 1994.
- COHEN, Anthony P. *The symbolic construction of community*. London-New York: Routledge, 1988. p. 13-38.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.
- DANA, Nissim. *The Druze in the Middle East: their faith, leadership, identity and status*. Brighton/Portland: Sussex Academic Press, 2003.
- EL KADI, Nágila Ibrahim. *A migração Drusa: seus passos e traços*. 1997. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1997.
- EL KADI, Nágila Ibrahim. *Bye Bye Brasil: estudo de caso de migrantes brasileiros da cidade de Anápolis para os Estados Unidos*. Projeto de Iniciação Científica/PIBIC, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2003.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- ESTEVA, Gustavo. Desenvolvimento. In: SACHS, Wolfgang. *Dicionário do Desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 59-83.
- FANDI, Talal; ABI-SHAKRA, Ziyad. *The druze heritage: an annotated bibliography*. Jordan: Royal Institute for Inter-Faith Studies, 2001.

- FAOUR, Ali. Les consequences sociales de l'Emigration au Liban. *Cahiers de la Méditerranée*, Liban, n. 44, p. 225-243, juin. 1992.
- FAOUR, Ali. The question of South Lebanon and its impact at the demographic level. In: INTERNATIONAL SEMINARY, 1986, Beyrouth. *Proceedings...* Beyrouth: [s. n.], 1986.
- FERNANDES, Duvan *et al.* O fenómeno da migração internacional de retorno como consequência da crise mundial. *Revista de Estudos Demográficos*, Portugal, n. 49, 2011. Disponível em: http://www.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=ine_publicacoes&PUBLICACOESpub_boui=121044272&PUBLICACOESmodo=2&xlang=pt. Acesso em: 1º abr. 2013.
- FIRRO, Kais M. *A history of the druzes*. Netherlands/New York: E. J. Brill, 1992.
- FURNIVALL, John S. *Colonial policy and practice: a comparative study of Burma and Netherlands India*. New York: New York University Press, 1948.
- GATTAZ, André. *Braços da resistência: história oral da imigração espanhola*. São Paulo: Ed. Xamã, 1996.
- GATTAZ, André. *Do Líbano ao Brasil: história oral de imigrantes*. São Paulo: Gandalf, 2005. Disponível em: <http://www.gandalf.com>.
- GHABAR, Najla. *Lar Druso Brasileiro: o Drusismo verde amarelo*. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências da religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013b.
- GHABAR, Najla. *O casamento e a morte: a resistência dos Drusos*. 2009. Monografia (Especialização em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- GHABAR, Najla. Najat Zahreddine, a voz do druzismo em solo brasileiro. *Rever*, [s.l.], ano 13, n. 1, jan./jun. 2013a.
- GLAZER, N.; MOYNIHAN, D. P. *Beyond the Melting Pot*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press/MIT Press, 1963.
- GONÇALVES, Alfredo José. *Migrações internas: evoluções e desafios*. 2001. Disponível em: www.scielo.br/pdf/ea/v15n43/v15n43a14.pdf. Acesso em: 10 maio 2012.
- GREIBER, Beth Loeb e outros. *Memórias da imigração: libaneses e sírios em São Paulo*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.
- GRUN, Roberto. *Negócios e famílias: armênios em São Paulo*. São Paulo: Ed Sumaré-FAPESP, 1992.
- HAJJAR, Claude Fahd. *Imigração árabe: 100 anos de reflexão*. São Paulo: Ícone, 1985.
- HALL, Stuart. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. In: SOVIK, Liv (org.). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

- HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-Modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HANANIA, Aida R. A. *Caligrafia árabe e a arte de Hassan Massoudy*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HARVEY, David. *A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre a mudança cultural*. São Paulo: Ed. Loyola, 1992.
- HASSAN, Naim. *O caminho para o monoteísmo, ano 1431 H/ 2010d.C.* Belém do Pará, 2011.
- HOBSBAWN, Eric. *A era do capital (1848-1875)*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 2013.
- HOOD, Katheleen. *Music in Druze Life, ritual, values and performance practice*. London: Druze Heritage Foundation, 2007.
- HOURANI, Albert; SHEHADI, Nadim. *The lebanese in the world: a century of emigration*. London: Centre for Lebanese Studies and I. B. Tauris & Co Ltd Publishers, 1992.
- IANNI, Octávio. *Teorias da globalização*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- JARDIM, Denise Fagundes. *Palestinos no extremo sul do Brasil: identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade*. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.
- KAWAMURA, Lili. *Para onde vão os brasileiros?* Campinas: Ed. Unicamp, 1999.
- KHURI, Fuad I. Aspects of druze social structure: “There are no Free-Floating Druze”. In: SALIBI, K. *The druze: realities and perceptions*. London: Druze Heritage Foundation, 2005. p. 61-78.
- KHURI, Fuad I. *Being a druze*. London: Druze Heritage Foundation, 2004.
- KNOWLTON, Clark. S. The social and spatial mobility of the Syrian and Lebanese community in São Paulo, Brazil. In: HOURANI, Albert; SHEHADI, Nadim. *The Lebanese in the world: a century of emigration*. London: Centre for Lebanese Studies and I. B. Tauris & Co Ltd Publishers, 1992.
- LEENHARDT, Jacques. Fronteiras, fronteiras culturais e Globalização. Trad. de Sandra Jatahy Pesavento. In: MARTINS, Maria Helena (org.). *Fronteiras Culturais Brasil, Paraguai, Argentina*. Cotia SP: Ateliê Editorial, 2002. p. 27-34.
- LEVY, Maria Stella Ferreira. O papel da migração internacional na evolução da população brasileira (1872 a 1972). *Rev. Saúde Pública*, São Paulo, v. 8, supl. jun. 1974. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89101974000500003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 14 abr. 2013.
- MAHASSEN, Suhaila Andere. *Desenraizamento cultural e religioso e suas repercussões psíquicas em druzos inseridos na cultura brasileira*. 2009. 75 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

MAKAREM, Sami Nasib. *The druze faith*. New York: Lebanon Caravan Books, 1974.

MARTINE, George. A globalização inacabada; migrações internacionais e pobreza no século
In: SERVIÇO PASTORAL DOS MIGRANTES (org.). Travessias na desordem mundial: Fórum Social das Migrações. São Paulo: Ed. Paulinas, 2005.

MARTINS, José de Souza. *A imigração e a crise do Brasil agrário*. São Paulo: Pioneira, 1973.

MARTINS, José de Souza. *O tempo da fronteira retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira*. Disponível em:
http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v081/o_tempo.pdf.
Acesso em: 10 nov. 2013.

NAFF, Alixa. *Becoming American: the early Arab immigrant experience*. Chicago: Southern Illinois University, 1993.

NASSER FILHO, Omar. *O crescente e a estrela na terra dos pinheirais; os árabes muçulmanos em Curitiba (1945-1984)*. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, 2006.

NUNES, Heliane Prudente. *A imigração árabe em Goiás*. Goiânia: Ed. UFG, 2000.

OIM – Organização Internacional para as Migrações. Disponível em: <http://www.iom.int>.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

OSMAN, Samira Adel. *Caminhos da imigração árabe em São Paulo: história oral de vida familiar (v. I e II)*. 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998. v. 1, 2.

OSMAN, Samira Adel. *Entre o Líbano e o Brasil: dinâmica migratória e história oral de vida (v. I e II)*. 2007. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

OSMAN, Samira Adel. *Imigração árabe no Brasil: histórias de vida de libaneses muçulmanos e cristãos*. São Paulo: Ed. Xamã, 2011.

PACE, Enzo. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.

PATARRA, Neide (org.). Dossiê Migrações. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 20, n. 57, 2006.

PATARRA, Neide (coord.). *Emigração e Imigração Internacionais no Brasil Contemporâneo*. v. 1. 2. ed. São Paulo: FNUAP, 1995.

PATARRA, Neide. O Brasil: país de imigração? *Revista Eletrônica de Estudos Urbanos e Regionais*, ano 3, n. 9, junho 2012. Disponível em: http://www.emetropolis.net/download/edicoes/emetropolis_n09.pdf. Acesso em: 2 ago. 2012.

PEREIRA, Glória Maria S.; PEREIRA, José de Ribamar S. (Orgs). *Migração e globalização*. Curitiba: Editora CRV, 2012.

PERTICARA, Marcela. Introdução. In: PERTICARA, Marcela. *Migración y políticas sociales em América Latina*. [S.l.]: Fundação Konrad Adenauer, 2009.

PETERS, Roberta. *Imigrantes palestinos, famílias árabes: um estudo antropológico sobre a recriação das tradições através das festas e rituais de casamento*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

PICÓ, Josep. *Cultura y Modernidad: seducciones y desengaños de la cultura moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

REDFIELD, Robert. The little Community as a Whole. In: REDFIELD, Robert. *The little community and peasant society and culture*. London: University of Chicago Press, 1965. p. 1-16.

ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz. *Sociologia das migrações*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.

ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz; CAMPOS, Maria Cristina Siqueira de S. *Olhares lusos e brasileiros*. São Paulo: Usina do Livro, 2003.

SAFADY, Jorge S. *O Líbano no Brasil*. São Paulo: Ed. Safady, 1972.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SALAWDEH, Omar Khattab. *Manutenção e mudança de língua: um estudo da comunidade árabe em São Paulo*. 1997. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade de Campinas, Campinas, 1997.

SALEM, Jean. *O povo libanês: ensaio de antropologia*. São Paulo: Van Grei, 1969.

SALIBI, Kamal (org.). *The druze: realities and perceptions*. London: Druze Heritage Foundation, 2005.

SALIBI, Kamal. *The modern history of Lebanon*. New York: Caravan Books, 1977.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4. ed., 2. reimpr. São Paulo: EDUSP, 2006. (Coleção Milton Santos 1).

SAYAD, Abdel Malek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: EDUSP, 1998.

SCHENK, Bernadette. Druze Identity in the Middle East: tendencies and developments in Modern Druze Communities. In: SALIBI, Kamal (org.). *The Druze realities and perceptions*. London: Druze Heritage Foundation, 2005. p. 79-93.

SCOFIELD, Alyne Rachid Ali. *Modos de vida e integração social do imigrante: libaneses em Teófilo Otoni*. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

SEGUIN, Jacques. *Le Liban-Sud; Espace Périphérique, Espace Convoité*. Paris: L'Harmattan, 1989. (Collection Comprendre le Moyen-Orient).

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. São Paulo: EDUSC, 1999.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

SIQUEIRA, Sueli *et al.* As múltiplas faces do retorno à terra natal. *Caderno de Debates Refúgio, Migrações e Cidadania*, [s.l.], v. 5, p. 55-72, 2010.

SOARES, Weber. Análise de redes sociais e os fundamentos teóricos da migração internacional. *Revista Brasileira de Estudos da População*, Campinas, v. 21, n. 1, p. 101-116, jan./jun. 2004. Disponível em: http://rebep.org.br/index.php/revista/article/viewFile/284/pdf_265. Acesso em: 7 jan. 2012.

SOUAID, Marie-Claude. *La reinsertion des emigrés dans leur pays d'origine; Cas d'une Famille Chiite du Liban-Sud*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). 1993. Université Saint-Joseph, Beyrouth, 1993.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

SWAYD, Samy. *Historical dictionary of the Druzes*. USA: Scarecrow Presss Inc., 2006. (Historical dictionaries of people and cultures, n. 3).

TRUZZI, Oswaldo. *Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1997. (Estudos Brasileiros, n. 31).

Z Aidan, Assad. *Raízes libanesas no Pará*. Belém: Secult, 2001.

Z Aidan, Assad. *Letras e História: mil palavras árabes na língua portuguesa*. Belém: Secult, 2005.

ZUGUEIB NETO, Jamil. Os drusos na Guerra do Líbano: resistência psíquica e afirmação identitária em situação de crise social extrema. In: ZUGUEIB NETO, Jamil (org.). *Identidades e crises sociais na contemporaneidade*. Curitiba: Ed. UFPR, 2005.

WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN, Violette. Os muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social. *Revista Alceu*, [s.l.], v. 1, n. 2, p. 155-180, jan./jul. 2001. Disponível em: http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu_n2_Waniez%20e%20Brustlein.pdf. Acesso em: 20 abr. 2013.

WEBER, Max. *Economía y sociedad*, esbozo de sociología comprensiva. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992.

WEIL, Simone. *O enraizamento*. Bauru: Edusc, 2001.

WRIGHT, Mills C. *A imaginação sociológica*. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1982.

Sítios pesquisados

Sítios brasileiros

Embaixada do Líbano no Brasil. Disponível em: <http://www.libano.org.br>.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>.

Perfil Migratório do Brasil 2009. Disponível em: <http://www.migrante.org.br/IMDH/ControlConteudo.aspx?area=8d00b920-e735-4147-87a6-c1caa8feb528>. Acesso em: 3 abr. 2012.

Instituto da Cultura Árabe. Disponível em: <http://icarabe.org/>.

Sítios internacionais

Centre for Lebanese Studies. Disponível em: <http://www.lebanesestudies.com>.

Comissariado da Imigração e Diálogo Intercultural. Disponível em: <http://www.acidi.gov.pt/>.

FNUAP (Fundo das Nações Unidas para a população). Disponível em: <http://www.pnud.org.br/home/>.

Google maps. Disponível em: <http://www.maps.google.com.br>.

Institute of Muslim Minority Affairs. Disponível em: <http://www.imam.org.uk>.

Observatório da imigração. Disponível em: <http://www.oi.acidi.gov.pt/modules.php?name=News&file=article&sid=3401>.

Universidade Americana de Beirute. Disponível em: <http://www.aub.edu.lb>.

<https://www.facebook.com/groups/emigrantlb/> - link sobre filhos de imigrantes libaneses mundial.

Sítios específicos drusos

Associações Brasileiras e Internacionais

American Druze Society. Disponível em: <http://www.druze.com>.

American Druze Society /ADS. Disponível em: <http://www.americandruze.com>.

Druze Personal. Disponível em: <http://www.druzepersonal.status.gov.lb/sheikh.htm>.

European Druze Society <http://www.europeandruzesociety.com/enter.html>.

Lar Beneficente Druso Brasileiro-BH. Disponível em: <http://larDruso.org/>.

Lar Druso Brasileiro. São Paulo-SP. Disponível em: <http://www.larDrusobrasileiro.com.br>.

Website The voice of Druze criado por Shauki Halime/USA. Disponível em: <http://www.druzeworldwide.com>.

Fundações de pesquisa e especialistas em Drusismo

Druze Heritage Foundation. Disponível em: <http://www.druzeheritage.org>.

Moustafá Moukarem: especialista em religião drusa. Disponível em: <http://www.mmuoka.com>.

APÊNDICES

Anexo A – Roteiro de Entrevistas (Imigrantes)

NOME:

IDADE:

SEXO:

GRAU DE INSTRUÇÃO:

ESTADO CIVIL:

FAMÍLIA DE RELIGIOSOS/ LEIGOS: NACIONALIDADE:

NATURALIDADE ÉPOCA DE EMIGRAÇÃO:

LOCAL ATUAL DE IMIGRAÇÃO:

Grupo I - Emigração (1º momento)

1- Já tinha alguma pessoa da família ou parente ou amigo emigrado?

2- Por que você escolheu o Brasil?

3- Como você resolveu emigrar? Qual era a sua idade? Você veio sozinho ou acompanhado?

Grupo II - Imigração (2º momento)

4- Quando e onde você chegou aqui no Brasil?

5- Você se lembra de alguma coisa / fato do dia da sua chegada ao Brasil?

6- Onde e como foi o primeiro contato com brasileiros?

7- Como e em que você começou trabalhar?

8- Como foi a sua adaptação ao Brasil: clima, língua, costumes?

Grupo III – Casamento e constituição da família (3º momento)

9- Quando e com quem você se casou?

10- Quantos filhos você tem?

11- Como eram tomadas as decisões em casa?

12- Quando e o que você fala da sua origem para seus filhos?

Grupo III – Imigração, Identidade e Etnicidade

13- Quando você se identifica como druso? O que é ser migrante libanês druso? Tem diferença em relação a outros migrantes libaneses?

14- Como você se vê hoje? O que você faria de diferente?

15- O que você aprendeu nessa experiência ou o que foi mais importante? O que você falaria para os outros que querem imigrar?

Apêndice B – Roteiro de Entrevistas (Filhos)

NOME:

IDADE:

SEXO:

GRAU DE INSTRUÇÃO:

ESTADO CIVIL:

NATURALIDADE:

NACIONALIDADE DOS PAIS:

1- Quantos irmãos e irmãs você tem?

2- Em casa, falava-se árabe? O que vocês comiam? Você brincava com quem?

3- Como era a relação entre pais e filhos?

4- O que você sabe da origem de seus pais?

5- Quando e como você começou a estudar? Você percebia alguma diferença em relação à educação recebida em sua casa e fora?

6- Quando adolescente seus pais deixavam você sair à noite? Com Quem? Quem você namorava?

7- Quando e como você se casou?

8- Você já visitou alguma vez o Líbano? Qual a sua visão deste país?

9- Como você se identifica para as pessoas em termos de nacionalidade? e de religião?

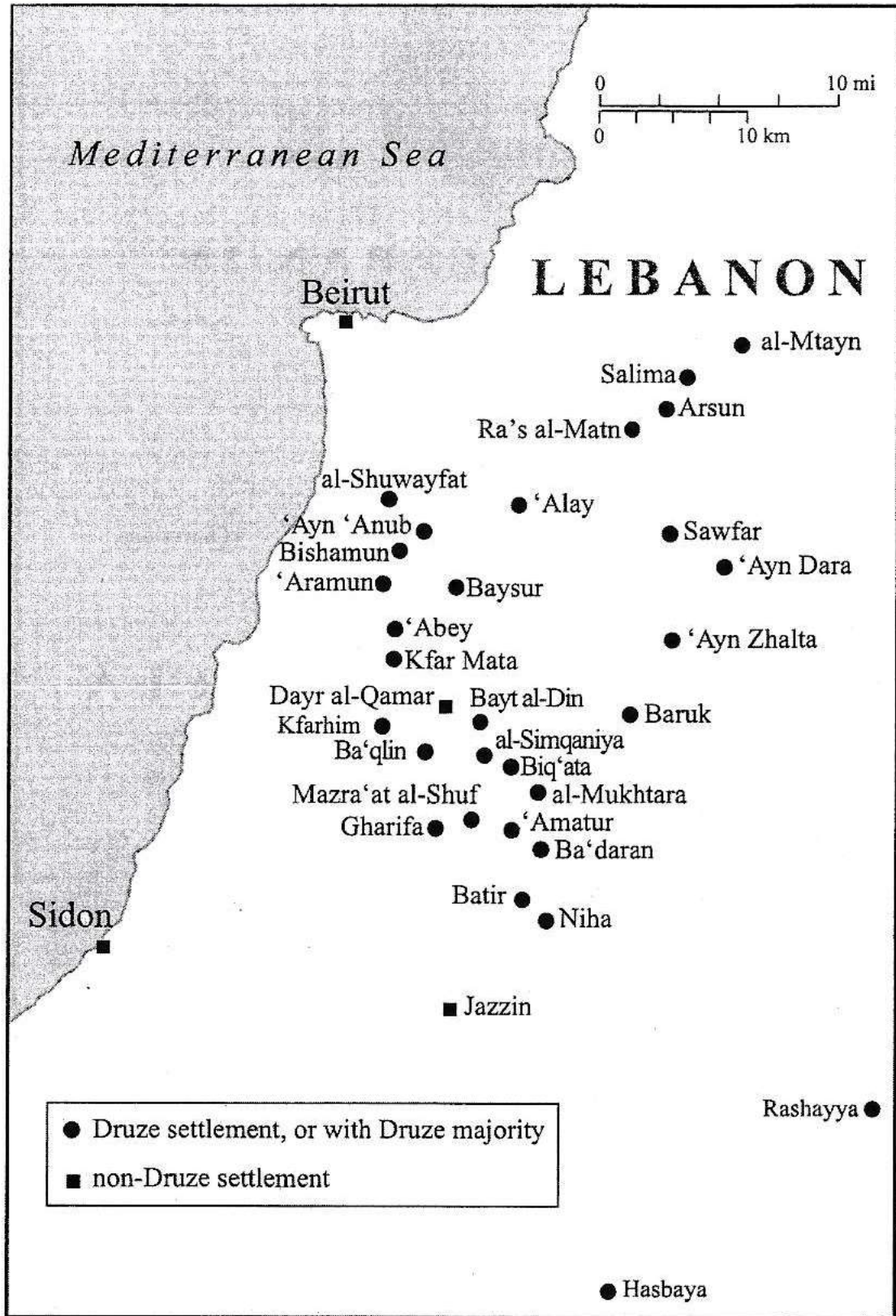
Apêndice C – Mapas

Mapa 1 – Comunidades Drusas no Oriente Médio



Map 1. Druze Communities in the Middle East

Mapa 2 – Cidades e aldeias Drusas no Líbano



Map 2. Druze Towns and Villages in Lebanon

ANEXOS

Anexo A – Termo de consentimento livre e esclarecido



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA**



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O respeito à dignidade humana exige que toda pesquisa se processe após consentimento livre e esclarecido dos sujeitos, indivíduos ou grupos que por si e/ou seus representantes legais manifestem a sua anuência à participação na pesquisa.

Por essa razão, criaram-se as seguintes *Instruções para elaboração do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido*, de acordo com a Resolução 196/96 do Conselho Nacional de Saúde:

- a) o texto do Termo de Consentimento deve ser redigido em linguagem acessível, considerando que os esclarecimentos devem ser dirigidos aos sujeitos da pesquisa. O tamanho das letras e o espaçamento utilizados no Termo de Consentimento devem ser tais que permitam uma fácil leitura.
- b) A redação do termo de Consentimento submetida à análise do CEP/UFG deve ser idêntica àquela fornecida ao sujeito da pesquisa, sendo, portanto, vedada qualquer alteração após emissão de parecer final do Comitê.
- c) Em pesquisas envolvendo crianças, adolescentes, portadores de perturbação ou doença mental e sujeitos em situação de substancial diminuição em suas capacidades de consentimento, o Termo de Consentimento deverá ser assinado por seus representantes legais, sem suspensão do direito de informação dos indivíduos, no limite de sua capacidade (Res. CNS n.º 196/96-IV.3.a).
- d) A liberdade do consentimento deverá ser particularmente garantida para aqueles sujeitos que, embora adultos e capazes, estejam expostos a condicionamentos específicos ou à influência de autoridade, especialmente estudantes, militares, empregados, presidiários, internos em centros de readaptação, casas-abrigo, asilos, associações religiosas e semelhantes, assegurando-lhes a inteira liberdade de participar ou não da pesquisa, sem quaisquer represálias (Res. CNS n.º 196/96-IV.3.b).
- e) Em pesquisas em que estiver prevista a utilização e o armazenamento de material biológico (Res. CNS n.º 347/2005), deve constar do Termo de Consentimento a declaração do compromisso do pesquisador em utilizar tal material exclusivamente para o projeto de pesquisa proposto. Além disso, deve-se apresentar informação quanto ao armazenamento de material biológico para futuros estudos, mediante aprovação do(s) novo(s) projeto(s) pelo CEP.

f) Em pesquisas em que estejam previstos coleta, processamento, uso e armazenamento de dados e materiais genéticos humanos, deve também constar do Termo de Consentimento e Esclarecido os itens do artigo V da Res. CNS n.º 340/2004.

g) O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, quando necessário, deve explicitar informação quanto a medidas de proteção de dados individuais, resultados de exames e testes, bem como do prontuário, que somente serão acessíveis aos pesquisadores envolvidos e aos quais não será permitido o acesso a terceiros (seguradoras, empregadores, superiores hierárquicos etc.).

h) Em projetos de pesquisas em que estiver prevista a aplicação de questionários e/ou a realização de entrevistas, o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido deve assegurar ao indivíduo o direito de recusar-se a responder às perguntas que ocasionem constrangimentos de alguma natureza. O sujeito deve ser informado a respeito do tempo previsto para aplicação do questionário ou do número e duração das sessões de entrevista; do local e dos meios utilizados para registro da entrevista; do uso e destino do material coletado.

A seguir encontra-se à sua disposição uma **sugestão de Modelo de Termo de Consentimento**.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (MODELO SUGERIDO)

Você está sendo convidado (a) para participar, como voluntário (a), de uma pesquisa. Meu nome é Nágila Ibrahim El Kadi, sou o pesquisador responsável e minha área de atuação é Sociologia da Migração e Cultura

Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável. Em caso de recusa, você não será penalizado (a) de forma alguma

Em caso de dúvida **sobre a pesquisa**, você poderá entrar em contato com o(s) pesquisador (es) responsável(is), Nágila Ibrahim El Kadi nos telefones: (62) 36 42 75 77 e 93 07 75 77. Em casos de dúvidas **sobre os seus direitos** como participante nesta pesquisa, você poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Goiás, nos telefones: 3521-1075 ou 3521- 1076.

INFORMAÇÕES IMPORTANTES SOBRE A PESQUISA

Esta pesquisa é parte fundamental da tese de doutoramento- Narrativas da Migração Libanesa Drusa: etnicidade, memória e família que ora realizo na Universidade Federal de Goiás. A importância dessa pesquisa é contribuir para o conhecimento da experiência desse grupo étnico pouco conhecido e estudado no Brasil. O **objetivo** maior é **analisar e compreender as mudanças efetivadas na condição drusa no contexto da imigração no Brasil** relacionado à diversidade de experiências migratórias empreendidas e de seus significados elaborados por imigrantes de origem nacional libanesa e étnico-religiosa drusa e de seus filhos, em sua conexão com as categorias de **eticidade, memória e família**. A obtenção de dados será por meio de observação participante e de entrevistas. Estas **entrevistas** serão feitas com imigrantes (homens e mulheres) e filhos de imigrantes em várias cidades brasileiras onde residem São Paulo capital; Minas Gerais, Goiás e Distrito Federal e Pará, cidade de Belém). A participação desses entrevistados será pautada na livre disposição,

disponibilidade em contribuir na ampliação e no aprofundamento acerca da realidade da migração e da condição drusa no Brasil e para que seus filhos e netos conheçam sua origem dado a raridade e acesso de livros escritos em português. Essa participação exclui qualquer forma de pagamento ou de gratificação. Os entrevistados terão acesso ao conteúdo das entrevistas que serão gravadas e transcritas exclusivamente pela pesquisadora, a qual se compromete em manter em sigilo a autoria e o seu uso para fins acadêmicos (tese, artigos, conferências). As mesmas poderão ser enviadas por meio eletrônico ou físico, segundo a escolha do sujeito da pesquisa para que possam concordar, acrescentar, objetar e autorizar o seu conteúdo. Reitero também que os participantes podem retirar seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma.

Nome e Assinatura do pesquisador: Nágila Ibrahim El Kadi

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO DA PESQUISA

Eu, _____, RG/ CPF/ n.º de prontuário/ n.º de matrícula _____, abaixo assinado, concordo em participar do estudo _____, como sujeito. Fui devidamente informado (a) e esclarecido(a) pelo pesquisador(a) _____ sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade (ou interrupção de meu acompanhamento/ assistência/tratamento, se for o caso).

Local e data: _____

Nome e Assinatura do sujeito: _____

ATENÇÃO: para pesquisas envolvendo crianças e adolescentes, portadores de perturbação mental ou doença mental e sujeitos em substancial diminuição em suas capacidades de consentimento, cujo Termo de Consentimento será assinado por seus representantes legais:

Eu, _____, RG/ CPF _____, abaixo assinado, responsável por _____, autorizo sua participação no estudo _____, como sujeito. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pelo pesquisador(a) _____ sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes da sua participação. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade ou interrupção do acompanhamento/ assistência/tratamento prestado ao sujeito pesquisado.

Local e data: _____

Nome e Assinatura do responsável: _____

Anexo B – Comitê de Ética em Pesquisa



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA



Goiânia, 27/02/2012

PARECER CONSUBSTANCIADO REFERENTE AO PROJETO DE PESQUISA, PROTOCOLADO NESTE COMITÊ SOB O N° 422/11

I – Identificação

- Título do projeto: **Narrativas da Migração Libanesa Drusa: etnicidade, memória e família**
- Pesquisadora Responsável: Nágila Ibrahim El Kadi
- Orientador (quando necessário): Marta Rovey de Sousa
- Instituição onde será realizado o estudo: Universidade Federal de Goiás/ Faculdade de Ciências Sociais/ Programa de Pós Graduação em Sociologia
- Data de apresentação ao CEP/UFV: 12/12/11
- Área Temática: SOCIOLOGIA

Comentários do relator frente à Resolução CNS 196/96 e complementares em particular sobre:

II – Estrutura do Protocolo (verificação dos documentos solicitados)

Todos os documentos encontram-se devidamente arrolados ao processo.

III – Projeto de pesquisa

- Descrição sucinta das justificativas e objetivos do projeto;

A pesquisa pretende compreender aspectos gerais de experiências migratórias sobre libaneses drusos no Brasil. Para tanto, a pesquisadora relacionará memória e religiosidade que permeiam a migração, mostrando mudanças ocorridas nas práticas discursivas elaboradas pelos sujeitos em condição de "migrante" no contexto da sociedade brasileira.

A relevância desse tipo de pesquisa é inegável do ponto de vista acadêmico, já que contribui para o conhecimento das migrações, tema importante para a descrição sociológica.

Análise das questões éticas (informações relativas aos sujeitos da pesquisa - item 3.5.1 do Protocolo)

Os sujeitos da pesquisa são homens, mulheres imigrantes, bem como os seus filhos, residentes em diferentes cidades brasileiras.

- Descrição clara do desenho e metodologias do projeto (análise da metodologia e sua adequação aos objetivos da pesquisa (item 3.5 do Protocolo);

- Referência sucinta aos critérios de participação (recrutamento, critérios de inclusão/exclusão, interrupção da pesquisa);

Serão entrevistados quinze libaneses a partir de alguns critérios: classe social, idade, estado civil, grau de instrução e localidade, tipo de imigração, período de emigração, região de origem e destino. Na primeira fase, construir-se-á uma rede de entrevistados. Em seguida, os sujeitos selecionados serão informados por meio telefônico ou virtual para esclarecimento e confirmação ou não de sua participação. Na terceira fase as entrevistas serão realizadas nas casas dos emigrantes.

- Identificação dos riscos e possíveis benefícios aos sujeitos

Prédio da Reitoria - Térreo - Campus II - CEP-74001-970 - Goiânia-GO - Fones: 0 XX82 3521-1076 - Fax:3521-1163
Homepage: www.pppg.ufg.br - E_mail: pppg@orppg.ufg.br



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO



COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

A pesquisa não apresenta riscos invasivos aos participantes;

- Adequação das condições para realização da pesquisa (local e infra-estrutura; orçamento; anuência dos responsáveis pela instituição onde serão coletados os dados, *curriculum vitae* do pesquisador responsável e dos pesquisadores participantes)
A pesquisadora apresenta *curriculum vitae* <http://lattes.cnpq.br/4301601559159344>, bem como TCLE esclarecendo sobre as intenções de pesquisa.

IV – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

– Avaliação do processo de obtenção do Termo de Consentimento

O termo de consentimento encontra-se adequado às intenções da pesquisadora, demonstrando clareza quanto à metodologia a ser utilizada ou condições de recusa do pesquisado no decorrer da pesquisa.

– Análise do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (adequação da linguagem e observância dos aspectos solicitados no item 4 do Protocolo)

O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) possui linguagem acessível à compreensão dos sujeitos de pesquisa, incluindo a justificativa e os objetos, os procedimentos que serão utilizados, os eventuais desconfortos e riscos e a garantia quanto ao esclarecimento dos sujeitos antes e durante o curso dos trabalhos.

– Verificação das garantias de privacidade e confidencialidade

Apresenta a expressa liberdade do sujeito de se recusar ou retirar o seu consentimento, bem como quanto à garantia do sigilo que assegure a privacidade na obtenção dos dados.

V– Parecer do CEP

- Protocolo “Aprovado”, salve melhor juízo.

VI – Data da reunião: 27/02/12

Assinatura do(a) Coordenador(a)/ CEP/UFV: