



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E CULTURA

DANIELA MARTINS NIGRI

AS MEMÓRIAS DE UM “LUGAR DE MEMÓRIA”:
imagens e narrativas da Saara

RIO DE JANEIRO

2023

DANIELA MARTINS NIGRI

AS MEMÓRIAS DE UM “LUGAR DE MEMÓRIA”:
imagens e narrativas da Saara

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisitos parcial à obtenção do título de Mestre em Comunicação e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Mohammed Elhajji

Rio de Janeiro

2023



ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO APRESENTADA POR DANIELA MARTINS NIGRI NA ESCOLA DE COMUNICAÇÃO DA UFRJ

Aos nove dias do mês de fevereiro de dois mil e vinte e três, às quatorze horas, através de videoconferência, foi apresentada a dissertação de mestrado de Daniela Martins Nigri, intitulada: “**As Memórias de um ‘Lugar de Memória: imagens e narrativas da Saara’**”, perante a banca examinadora composta por: Mohammed Elhajji [orientador(a) e presidente], Camila Escudero e Zilda Martins Barbosa. Tendo o(a) candidato(a) respondido a contento todas as perguntas, foi sua dissertação:

aprovada reprovada aprovada mediante alterações

“Com recomendação para Publicação”

E, para constar, eu, Thiago Couto, lavrei a presente ata, que segue por mim datada e assinada pelos membros da banca examinadora e pelo(a) candidato(a) ao título de Mestre em Comunicação e Cultura.

Rio de Janeiro, 09 de fevereiro de 2023

Mohammed Elhajji

Mohammed Elhajji [orientador(a) e presidente]

Camila Escudero

Camila Escudero [examinador(a)]

Zilda Martins Barbosa

Zilda Martins Barbosa [examinador(a)]

Daniela Martins Nigri

Daniela Martins Nigri [candidato(a)]

Para aqueles que se encontraram nas ruas do
centro da cidade

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Mohammed Elhajji, que já havia escrito sobre a/o Saara nos anos 1990, e topou me receber na ECO tempos depois para reviver essa pesquisa.

Às professoras Camila Escudero e Ana Paula Goulart, pelas contribuições atenciosas no desenvolvimento da pesquisa. À Joëlle Rouchou, por compartilhar um trabalho inspirador. À Zilda Martins, por ter topado integrar a banca.

À Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de pesquisa.

À Julia e ao Daniel, meus irmãos de vida. Aos meus amigos, sempre.

À minha mãe, pela dedicação incansável à educação pública. Ao meu pai, por mostrar o mundo ao seu modo. Aos meus avós, por tudo.

À Juliana, pelo nosso amor, nossa troca cotidiana, e por lembrar nos momentos de incertezas que: *“caminante, no hay camino. Se hace camino al andar.”*

RESUMO

Este trabalho pretende investigar as memórias das comunidades provenientes de países árabes, que vivenciaram conjuntamente o espaço da Sociedade dos Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega (SAARA), no centro da cidade do Rio de Janeiro. O lugar da pesquisa foi habitado por migrantes desde o final do século XIX, transformando-se em um centro comercial popular a céu aberto. A partir da década de 1990, novos grupos passaram a integrar este espaço, especialmente migrantes do leste asiático. Diante deste cenário, compreendemos a Saara como um lugar onde memórias anteriores – de migrações, guerras e criações de novas fronteiras – se atualizaram. Tais operações mnemônicas são analisadas neste trabalho a partir de: 1) fontes orais; 2) textos pessoais acessados pela Revista Saara Informa e 3) imagens de arquivo. Combinando recursos filmicos e o método da história oral, realizamos entrevistas para acessar a memória dos migrantes mais velhos, seus processos interculturais e vinculativos. Os relatos, organizados em ritmo de *flashbacks*, refletem sobre o processo de produção de subjetividade enquanto possibilidade criadora de si, em contraposição às representações orientalistas. Portanto, a pergunta norteadora desta pesquisa é: como este espaço que restou na cidade suscita lembranças e esquecimentos em sua antiga comunidade diaspórica?

Palavras-chave: comunicação; diáspora; espaço urbano; interculturalidade; memória.

ABSTRACT

This study aims to examine the collective memories of communities from Arab countries that have shared the space of the Sociedade dos Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega (SAARA) in the heart of Rio de Janeiro. The area has been a destination for migrants since the late 19th century and has developed into a bustling open-air market. In recent decades, new groups, particularly those from East Asia, have also begun to settle in the area. Thus, the SAARA is considered a site where previous memories of migration, conflict, and the formation of new boundaries are continually being updated. To explore these mnemonic processes, the study utilizes a triangulation of data sources, including oral histories, personal texts from the publication *Revista Saara Informa*, and archival images. Utilizing the oral history method and film resources, interviews were conducted with older migrants to gain insight into their experiences of intercultural exchange and social bonding. The resulting narratives are presented in a flashback format and serve to reflect on the process of self-creation and subjectivity formation, in contrast to orientalist representations. The central research question guiding this study is: How does this remaining space in the city elicit memories and forgetfulness within its former diasporic community?

Keywords: communication; diaspora; urban space; interculturality; memory.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa de localização da Saara.....	12
Figura 2: Vista do Centro do Rio; arredores da Avenida Passos	30
Figura 3: Carteira de Adib Jasmin, membro n.º 2 da Sociedade.....	32
Figura 4: Calçamento da rua da Alfândega. 1928	33
Figura 5: Judeus-libaneses que migraram para o Rio de Janeiro.....	60
Figura 6: Acontece.....	66
Figura 7: Rua da Alfândega, 2022.....	79
Figura 8: O que eles pensam da SAARA	81
Figura 9: Loja chinesa, Saara. 2022	83
Figura 10: Padaria Bassil	87
Figura 11: David Balassiano, conhecido como David do rádio, na loja de rádios e TV.....	99
Figura 12: Mansour em Saidnaya, Síria.....	103
Figura 13: Incêndio em 29/12/2022.....	107
Figura 14: A figura do mascate.....	108
Figura 15: Perspectiva de dentro de um sobrado na rua Regente Feijó	115
Figura 16: Pintura da Rua da Alfândega.....	120

LISTA DE ANEXOS

Anexo 1: Capas de exemplares da revista SAARA informa.....	127
Anexo 2: Link do documentário em curta-metragem.....	128

SUMÁRIO

Introdução	11
1 Lugares de memória	20
1.1. A ocupação étnico-espacial	26
1.2. Deslocamentos, territórios e a transmissão da memória	34
1.3. Rastros de um espaço a partir da Revista Saara - Informa	40
2 Primeiros contatos	49
2.1. Comunidades, vinculação e comunicação intercultural	55
2.2. Árabes e judeus: uma nova formação comunitária	58
2.3. Negociações de pertencimento	65
3 A produção de subjetividade	72
3.1. Estrangeirismos e a comunicação na cidade	77
3.2. As identidades em diáspora	82
3.3. Entre estigmas e subjetividades	88
4 Percepções sobre o método nas entrevistas	93
4.1. Imagem e memória.....	98
4.2. Como tecer narrativas a partir de um espaço?.....	103
4.3. Sobre tempos e espaços	109
Considerações finais	116
Referências	121
Anexos	127
Relatório do documentário realizado no âmbito da pesquisa de mestrado	129

Introdução

A presente pesquisa se dedica a fazer um trabalho de reconstrução das memórias criadas nas proximidades da rua da Alfândega, em um território específico do centro da cidade do Rio de Janeiro, mais conhecido como a “Saara carioca”. Para os sujeitos locais, o espaço em questão representa a transição entre ter sido um lugar de trabalho e moradia, até ter se tornado um dos maiores centros comerciais populares a céu aberto da América Latina. Neste sentido, é valioso, para esta pesquisa, voltarmos a nossa atenção ao aspecto vinculativo das suas “comunidades afetivas” (HALBWACHS, 1990) compostas em sua maioria por migrantes e seus descendentes. Estes grupos, por sua vez, colaboraram de diferentes formas para a produção de uma vida comum.

No que se refere ao aspecto semântico associado ao nome designado a este território, é pertinente lembrar que a palavra árabe *sahara* é compreendida enquanto uma tradução da palavra *teneré*, de origem tuaregue, que significa deserto, e nos remete a um espaço vazio. No caso do uso carioca e cotidiano desta palavra, o seu significado é transformado. Além da mesma estar imbuída de rastros mnemônicos do Deserto do Saara e de suas proximidades, o seu significado original passa a ser alterado a partir da experiência vivida nas ruas de pedestres de um centro comercial povoado diariamente por um grande número de pessoas. De certa forma, é possível enxergar este espaço como um dos polos de vida social ainda existentes na cidade, tendo em vista que em meio a toda a pressa urbana, lá sobrevivem amizades, conflitos e encontros.

Curiosamente, o projeto desta pesquisa foi desenvolvido em meados de ano de 2020, marco inicial da pandemia de covid-19. Sendo este, provavelmente, o único momento em que a Saara ficou deserta tanto de dia quanto de noite, no decorrer de meses, desde antes da sua criação. Diante deste evento crítico de saúde pública, que modificou os espaços urbanos, com consequências devastadoras ainda não totalmente medidas, percebe-se que são acionados novos processos da memória das cidades.

Apesar do contexto recente agravado pelo esvaziamento das ruas, sabemos que o ato de andar pelo centro da cidade carioca não é, e nunca foi, uma tarefa fácil quando se trata da memória urbana. Trata-se de um caminhar sobre um chão composto de cicatrizes que refletem as antigas e as novas reformas urbanas, e terminam por afastar o povo das ruas. Embora a rua da Alfândega¹ aparentemente tenha passado ilesa por estes processos, a sua história revela

¹ A rua da Alfândega adquiriu este nome no final do século XVIII, após ter servido de abrigo para uma repartição da Alfândega.

nome da estação de metrô “Presidente Vargas” para “Saara - Presidente Vargas”. No entanto, esta recente ação política de memória não apresentou repercussões relevantes na discussão pública. Considerando que os imaginários e as percepções acerca deste território repercutem em sentidos múltiplos, e não se restringem apenas a um grupo étnico, analisaremos brevemente esta ação recente no capítulo 2.

Entre os diferentes sentidos atribuídos a Saara, o carnaval da cidade é tradicionalmente um fator de atração do público para as suas ruas. Além da memória da pioneira e antiga Casa Turuna, na rua Senhor dos Passos, é possível encontrar na região diferentes lojas de tecidos, fantasias e adereços. De outro modo, existe também o uso empírico das suas ruas durante os dias do carnaval, no momento em que as lojas fecham. No carnaval de 2018, o “bloco da Saara”, realizado por trabalhadores do centro da cidade, ininterruptamente desde 2008, teve seu samba intitulado “*Das Arábias à Saara, Kamal é Jóia Rara!*”. A letra da música foi construída como uma forma de homenagear o comerciante Kamal, que chegou do Líbano ao centro da cidade aos onze anos de idade. Em um trecho da música, há a seguinte passagem: “*Veio de lá das arábias/ Desde criança já sabia o que fazer/ Bala, bala, baleiro, boleiro/ Na Central do Brasil, pipoqueiro/ Mas o sucesso bateu em sua porta [...] Na pequena ONU, embaixador/ Do maior comércio popular*”⁴.

Embora o aproveitamento deste espaço físico nos dias de carnaval se faça valer para os trabalhadores, lojistas e frequentadores do centro da cidade, o seu uso por comunidades externas também pode ser observado. Neste sentido, há, por exemplo, um bloco de carnaval chamado “Viemos do Egito”, que atrai um público com fantasias e adereços inspirados no Egito antigo e já incluiu em seu percurso uma passagem pelo centro, nas proximidades do então “Deserto do Saara”. Usos tais como estes, demonstram que há uma vasta possibilidade de imaginários decorrentes de um mesmo espaço.

No que diz respeito especificamente à genealogia étnica deste espaço, é um dado constatado que alguns migrantes que chegaram no século XX realmente vieram do Egito, no entanto, esta origem nacional não representa a maioria. À vista disso, é justamente com o intuito de voltarmos a nossa atenção para a reconstrução das memórias locais que a presente pesquisa se orienta. Para tanto, conduzimos a mesma como uma forma de mediação com o grupo de migrantes, e/ou seus filhos, vindos principalmente de pequenas cidades do interior do Líbano e da Síria para o centro do Rio de Janeiro.

⁴ O samba *Das Arábias a Saara: Kamal é Joia Rara* foi realizado em 2018 pelos compositores João Coelho, Marcio Timbuca, Ricardinho Rossi e Aníbal.

Neste aspecto, não queremos afirmar que os grupos de migrantes de outras origens nacionais não tenham memórias ou o que falar sobre a Saara. Há, de fato, diferentes grupos étnicos que constroem este conjunto de ruas hoje e, portanto, fazem diferentes usos cotidianos das mesmas. A fim de explicar este fato, lembro que na minha primeira ida a rua da Alfândega, já em fase de pesquisa, acabei conversando com um comerciante chinês e com um cantor congolês que trabalha na região.

Não obstante, consideramos ser necessário um recorte étnico para o aprofundamento desta pesquisa. Além da idade altamente avançada que se encontram os sujeitos com ascendência, ou vindos de países árabes, priorizamos acessar essas memórias vivas e fazer o uso no texto de suas narrativas diretas. Por isso, no percurso metodológico destinado à produção das nove entrevistas, a prioridade foi dada aos mais velhos. Embora os relatos de migrantes que chegaram na região após a Guerra Civil do Líbano (1975 - 1990) possam, posteriormente, ampliar as perspectivas das fontes orais.

Outro fator que contribuiu para a escolha dos entrevistados desta pesquisa relaciona-se à questão de gênero. Tendo em vista que algumas mulheres não costumavam fazer parte da associação de comerciantes, ou não estavam à frente dos negócios, elas acabaram não sendo entrevistadas pela mídia ou por parte de pesquisadores. Neste aspecto, ressalta-se que nem todas as mulheres que moraram nesta região chegaram a trabalhar lá, podendo ter ocupado outras funções no decorrer de suas vidas. Com a atenção também destinada ao gênero, buscamos preencher uma lacuna presente nas análises sobre este espaço, e também escutar mulheres.

Para a condução destas conversas e das respectivas reflexões, iremos nos valer do pensamento de Abdelmalek Sayad (1998), que compreende a imigração como um fato social total. Sendo este, um fenômeno que não possui uma natureza exclusiva, mas é capaz de englobar fatores sociais, culturais, subjetivos e econômicos. Desse modo, esta forma de pensar nos convida a realizar uma abordagem transdisciplinar.

Antes de definirmos os recortes e os métodos desta pesquisa, realizamos uma busca prévia no “Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes)”⁵ e na “Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD)”⁶, e encontramos sete trabalhos que tinham como foco a Saara do Rio de Janeiro. As

⁵ Ver Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Disponível em: <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>. Acesso em 29/08/2022.

⁶ Ver Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD). Disponível em: <https://bdtd.ibict.br/vufind/>. Acesso em 29/08/2022.

áreas das pesquisas encontradas eram respectivamente de história, sociologia, urbanismo, engenharia urbana, administração, marketing e geografia. Além disso, o intervalo temporal entre o primeiro e o último trabalho realizado variou entre os anos 1991 e 2020. Os trabalhos descritos acima apresentam diferentes tendências de abordagens teóricas e metodológicas. Entre os quais, encontra-se um estudo sobre as decisões econômicas dos varejistas de ascendência árabe, uma avaliação sobre os riscos de incêndio nos sobrados, além de uma análise urbanística.

Ainda no âmbito das dissertações e artigos encontrados, destacamos o trabalho intitulado *“Saara: uma paisagem singular na cidade do Rio de Janeiro (1960-1990)”* de Paula Ribeiro. Este último, faz uso da história oral, uma metodologia também empregada na presente pesquisa. Também ressaltamos a relevância do trabalho pioneiro chamado *“Cristalização espacial e identidade cultural: uma abordagem da herança urbana (o Saara, na área central da cidade do Rio de Janeiro)”*, escrito por Annabella Blyth em 1991. Neste sentido, também nos valem da contribuição de artigos científicos, como o *“Organização espacial e resistência cultural: Saara, um acampamento étnico no coração do Rio de Janeiro”* de Mohammed Elhajji e o *“Libaneses e Chineses: sucessão, conflito e disputa numa rua de comércio do Rio de Janeiro”* de Neiva Vieira da Cunha e Pedro Paulo Thiago de Mello.

No que diz respeito especificamente às teses e dissertações encontradas, nenhuma delas foi realizada na área da comunicação, o que indica uma nova lacuna de pesquisa. Por este motivo, pretende-se aqui fazer um trabalho de análise centrado na comunicação intercultural e nas negociações de pertencimento decorrentes de um processo dialógico entre grupos distintos. Sob outro enfoque, é notável que o espaço de estudo foi, e ainda é, muito midiático. Isto se deve ao fato dele ter sido amplamente procurado por veículos de mídia em datas comemorativas, como no natal, mas também nos momentos de guerras externas no Oriente Médio. No sentido de buscar formas complementares de representação de suas comunidades, optamos então por seguir uma metodologia de escuta sobre as trajetórias pessoais de seus membros, também acessadas pela Revista Saara - Informa.

Para tentar acessar outras e novas narrativas, que não estejam enquadradas em moldes orientalistas, também nos valem das discussões de Edward Said (2007). Nos estudos pós-coloniais de Said (2007), o orientalismo passa a ser compreendido enquanto uma forma de generalização discursiva sobre tudo o que está no “Oriente” do mundo, mas também passa a definir o “Ocidente” a partir desta dicotomia. Esta dinâmica dicotômica é discutida pelo autor como sendo resultado de uma “geografia imaginativa” inventada. Além do conceito de

orientalismo se relacionado a uma abordagem sistemática utilizada por uma disciplina acadêmica e a um tópico de erudição, o autor diz ter “usado a palavra para designar o conjunto de sonhos, imagens e vocabulários disponíveis para quem tenta falar sobre o que existe a leste da linha divisória” (SAID, 2007, p. 115).

Dada às considerações acima, e antes de adentrar na estrutura metodológica desta pesquisa, é pertinente que eu retorne alguns anos atrás para falar sobre a minha relação pessoal com o espaço de análise. No início dos anos 2000, eu costumava andar junto ao meu avô no centro do Rio. Nós caminhávamos pela rua Regente Feijó, onde ele trabalhava, em direção a Padaria Bassil, na rua Senhor dos Passos nº 235. Lá, ele comprava esfihas, refrigerantes, e entre uma palavra e outra, repetia que aquelas ruas eram “a sua casa”. Tanto no caminho de ida quanto no de volta, ele contava sobre como foi ter passado a sua vida entre aquelas ruas estreitas, as confusões nos sobrados compartilhados por três famílias diferentes, e as brincadeiras feitas com outras crianças pelas grutas do Campo de Santana.

Nosso percurso era interrompido por uma sucessão de cumprimentos e temperos específicos. Me intrigava o fato daquelas ruas lotadas de gente em trânsito terem sido um lugar onde diferentes famílias compartilharam uma vida comum, e, ainda, como um afeto antigo sustentava as relações estabelecidas entre as pessoas que viviam naquele espaço. Ao fundo da nossa conversa, o som da imponente Rádio Saara ecoava. Essa mesma rádio criada em 1985 já serviu para propagandas, debates, piadas, músicas, mas também foi o catalisador de muitas brigas. Afinal, na frente de qual loja iria ficar a caixa de som? A solução encontrada, muitas vezes, era simplesmente mudar ela de lugar, como tudo nestas ruas.

Na edição de número sete da Revista Saara - Informa, publicada em junho de 1995, já consta uma nota dedicada aos desentendimentos pessoais em torno da rádio. Em uma sessão chamada “Ouvido de Mercador”, observa-se os seguintes dizeres: “nem sempre devemos seguir aquele conselho de deixar entrar tudo por um ouvido e sair por outro [...] saarenses e fregueses têm reclamado do som muito alto da Rádio Saara. Se o problema é audiência, é melhor diminuir os decibéis, senão ficarão todos surdos e aí é que o ibope da rádio vai bater no zero”.

Para além das desavenças rotineiras, e até mesmo estruturais deste espaço, brevemente descritas acima, lembro que foi justamente a partir de uma vivência particular que surgiu a ideia desta pesquisa. O motivo para tal é que meu avô, enquanto “colaborador” da Revista Saara, deixou um livro sobre as memórias da Saara no ano de 2012. Por isso, eu parto dessa motivação inicial para também fazer um trabalho com novas vozes e memórias, que ainda não estavam estabilizadas na forma de texto.

De acordo com Halbwachs (1990), em seu livro clássico *A Memória Coletiva*, o processo de recriação da memória e das representações do passado acontece em coletivo, ou seja, junto a outros sujeitos. A memória coletiva poderia ser então acionada a partir dos vínculos criados com os outros, e o ato de recordar seria feito a partir da interação com a alteridade. Ainda que estes sujeitos não estejam mais vivos ou não se encontrem presentes, é possível lembrar a partir de seus referenciais. Por isso, o ato de rememorar não significa reviver um momento em sua integridade, mas em reconstruí-lo e atualizá-los, a partir de imagens e ideias compartilhadas.

Afinal, nossa atenção se orienta também primeiramente para a memória do entorno material, “aquele que ocupamos, por onde sempre passamos, ao qual sempre temos acesso, e que em todo o caso, nossa imaginação ou nosso pensamento é a cada momento capaz de reconstruir” (HALBWACHS, 1990, p. 143). No entanto, partimos também das ideias deste autor para pensar que, além da forma material, o que importa são os significados atribuídos à mesma.

Adentrando no aspecto da memória coletiva, e já tendo feito as devidas considerações sobre as motivações para a realização desta pesquisa, ressalta-se que nos valemos das técnicas de história oral como fundamento metodológico. A opção por este método decorre do mesmo partir de um processo dialógico e da subjetividade dos entrevistados. Neste aspecto, ressaltamos que as “fontes orais contam-nos não apenas o que o povo fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa que fez” (PORTELLI, 1997, p. 31). Esta observação se justifica na medida em que os sentimentos e emoções são constitutivos do momento em que se fala. Além disso, como a memória é seletiva e parte sempre de perspectivas específicas, buscamos reunir diferentes fontes orais. O objetivo é promover uma escuta sensível das memórias e, para isso, privilegiamos um espaço de espontaneidade durante o processo de entrevistas.

A história oral oferece diferentes possibilidades, entre elas a história oral de vida, a história oral temática e a tradição oral. Na primeira categoria, “a narrativa é o ponto mais importante, onde o testemunho é fonte de riqueza e de análise. Evita-se fazer perguntas, o que vai interessar é o que o entrevistado vai contar. No caso da História temática, vai levantar-se um fato, um acontecimento” (ROUCHOU, 2003, p. 4). Sendo assim, as testemunhas ou os espectadores concentram seus discursos naquele evento em particular. Conforme explica Rouchou (2003, p. 4), a tradição oral, última categoria elencada, reporta-se a toda narrativa transmitida pela fala.

Como as primeiras duas categorias podem ser usadas simultaneamente, optamos por fazer o uso tanto da história oral de vida quanto da história oral temática. Isto foi feito com o objetivo de nos debruçarmos em questões específicas da vida na Saara, das vivências em diáspora e das dinâmicas interculturais. No percurso empreendido para discutir estas temáticas, o entrevistador se encontra no papel do mediador e o entrevistado torna-se parte da entrevista, ajudando na construção da mesma. Ainda de acordo com a história oral, consideramos os entrevistados como co-autores do texto final, pois as suas falas serão expostas de forma direta neste trabalho.

De forma complementar, a opção por filmar as entrevistas também faz parte do processo metodológico desta pesquisa. A partir das filmagens, é possível acessarmos um conjunto de imagens e narrativas com novos contornos em suas formas de expressão. De acordo com Didi-Huberman (2012, p. 208), uma imagem não é um “simples corte praticado no mundo dos aspectos visíveis”, mas é um rastro que toca o real, composto por camadas temporais diversas. É neste sentido que o autor assertivamente defende que “não há imagem sem imaginação”.

A partir das imagens e memórias, é possível refletir também sobre a construção das identidades em um espaço. Este último, é compreendido por nós como um vetor de subjetividade. Conforme explica Guattari, a subjetividade é definida provisoriamente como um “conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como *território existencial* autorreferencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva” (GUATTARI, 2019, p. 19). Isto posto, compreende-se a subjetividade como “tudo aquilo que concorre para a produção de um ‘si’, um modo de existir, um estilo de existência” (SOARES; MIRANDA, 2009, p. 9).

Diante dos eixos teóricos e metodológicos que auxiliarão na condução desta pesquisa, expostos até este ponto, partimos enfim para a pergunta que buscamos responder: como as memórias das antigas comunidades migrantes, entre lembranças e esquecimentos, são atualizadas na nova Saara? Para responder tal questão, assumimos como pressuposto que a memória é dinâmica, constantemente atualizada no presente e reorientada ao futuro. Ao articular tempos distintos, a presente dissertação se divide em quatro capítulos, intercambiáveis entre si.

No capítulo 1, descrevemos o contexto e a formação histórica deste espaço, juntamente a uma discussão acerca da memória espacial e dos lugares de memória. Feito isso, também tratamos de questões relativas à territorialização, e a importância dos lugares para a fixação da

memória, principalmente quando se trata de grupos que se dispersaram dos seus países de origem. Como suporte para esta discussão, nos apoiamos em um livro de memórias escrito a partir de relatos da Revista Saara - Informa, e na bibliografia levantada no Estado da Arte.

O capítulo 2 trata dos elementos vinculativos e dos processos de comunicação intercultural entre as comunidades diaspóricas. De tal modo, os entrevistados serão apresentados e será feito um estudo sobre as dinâmicas de interculturalidade vividas entre os grupos da pesquisa e a alteridade. Este capítulo é entrecortado pelo uso dos dispositivos de *flashbacks*, obtidos a partir dos relatos dos entrevistados. Este recurso, por sua vez, também será utilizado nos capítulos seguintes.

No capítulo 3, dedicamos um espaço para investigar o processo de produção de subjetividade a partir da experiência migratória e/ou diaspórica. A cultura e as identidades dos grupos deslocados não serão compreendidas como fixas e estáveis, mas em transformação. Logo, também discutimos os contrastes entre essas experiências processuais e os estigmas provocados por discursos orientalistas.

No capítulo 4, partimos de um retrato da pesquisa de campo para analisar o uso metodológico das imagens neste trabalho. Além disso, nos atemos às imagens elaboradas pela memória – material ou imaginária – produzidas a partir dos usos de suas ruas. Para isso, propomos um debate teórico e empírico sobre as particularidades encontradas na realização das entrevistas em história oral quando associadas ao recurso filmico. As imagens de arquivo e as fotografias de família – escassas, mas existentes – também nos permitem construir o diálogo entre imagem, testemunho e memória.

Por fim, buscamos responder como é possível criar narrativas da memória a partir das vivências em um espaço, e de que forma elas sobrevivem entre afetos e cruzamentos temporais. Desse modo, ressalta-se que não há nesta pesquisa uma pretensão de caráter celebratório, mas há um repensar sobre os caminhos multifacetados em um espaço central da cidade, bem como as suas trocas com a alteridade. Afinal, a Saara acontece na rua, que, por sua vez, pressupõe movimento.

1. Lugares de memória

Não são poucos os lugares que perderam sua forma material na cidade do Rio de Janeiro. Ao rememorar a paisagem urbana do centro da cidade, é possível elencar um conjunto de imagens que permeiam ausências. O processo de urbanização, iniciado no final do século XIX, provocou a destruição de diferentes polos de encontro da vida social. Como um caso emblemático a ser considerado, decorrente da transformação realizada na área central da cidade, podemos nos referir ao Morro do Castelo e o seu completo desmonte⁷ nos anos 1921 e 1922. Para além deste fato, também podemos pensar nas reformas urbanas que acarretaram na total destruição da Praça Onze de Junho⁸, no ano de 1942, com o intuito político-estatal de efetivar a construção da Avenida Presidente Vargas. A particularidade destes eventos é tornar a cidade como um campo a ser disputado, e as suas memórias, dispersas e plurais, acompanham este percurso.

Carvalho (2019) preocupa-se com o debate sobre a memória do centro da cidade do Rio de Janeiro, com especial atenção à Cidade Nova e à Praça Onze. De acordo com o autor, o passado destes lugares pode se fazer presente independentemente da implementação das reformas urbanas que modificaram a estrutura de seus prédios e suas ruas. Isto posto, ele defende que poucas imagens são tão adequadas quanto a de um palimpsesto para se referir às camadas complexas que formam as cidades contemporâneas. “Combinando os gregos *pálin* (‘novamente’) e *psáo* (eu raspo), o palimpsesto designa um manuscrito no qual o primeiro texto é raspado, permitindo que o pergaminho ou tabuleta de argila seja usado para uma nova escrita” (CARVALHO, 2019, p. 30). Seja quando reutilizados ou quando destruídos, os lugares da cidade evocam os diferentes usos atribuídos a eles no tempo.

Partindo de um olhar sobre um centro da cidade que conjuga em sua imagem as marcas dos escombros e da falta, nos perguntamos de que forma as práticas comunicacionais podem atribuir um sentido cotidiano aos lugares que restaram. No que se refere à ocupação do centro da cidade carioca, as próximas páginas deste trabalho se propõem a investigar a memória de um espaço que restou. Lugar este destinado apenas à circulação de pessoas – não dos carros e demais veículos – e para onde se atualiza uma forma de comunicação

⁷ As transformações no espaço urbano decorrentes da destruição do Morro do Castelo foram registradas e testemunhadas pelo fotógrafo Augusto Malta. O mesmo fotógrafo dedicado a captar imagens do centro da cidade, também registrou a região da Rua da Alfândega.

⁸ Embora o nome oficial da praça seja “Praça Onze de Junho”, nas próximas páginas, iremos nos referir a mesma apenas como “Praça Onze”. Esta escolha textual está de acordo com a forma pela que os entrevistados da pesquisa se referem a praça em seus relatos.

intercultural. A Sociedade dos Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega (SAARA)⁹ agrega em suas ruas um comércio popular e a memória de comunidades diaspóricas com as suas culinárias, sonoridades e religiosidades.

Antes de formarem este famoso centro comercial popular a céu aberto, seus sobrados serviram como moradia para migrantes – em sua maioria sírios, libaneses e armênios¹⁰ – entre o final do século XIX até meados da década de 1960. Nas primeiras décadas do século XX, famílias de árabes e judeus desterritorializadas de países ainda dominados pelo Império Otomano consolidaram uma comunidade na rua da Alfândega. Estes migrantes trabalharam primeiro enquanto mascates¹¹, prestamistas e posteriormente tornaram-se comerciantes. De tal modo, encontramos na segunda e terceira geração de descendentes dos primeiros migrantes que lá aportaram.

Embora a Saara seja mais conhecida enquanto um mercado popular a céu aberto, as suas ruas revelam um passado singular acerca de sua genealogia étnica. Tendo em vista que a categoria espacial foi decisiva para a recriação da cultura em país estrangeiro, os seus rastros podem refletir na reconstrução da memória de partes do centro da cidade, abarcando os agenciamentos individuais e coletivos lá presentes.

Com esta finalidade, recorremos ao pensamento de Pierre Nora para compreender o que caracterizaria um lugar de memória. De acordo com o autor, “os lugares de memória são, antes de mais nada, restos. [...] São rituais de uma sociedade sem ritual, sacralidades passageiras em uma sociedade que dessacraliza” (NORA, 1993, p. 12). Tal qual a ideia de um palimpsesto, estes lugares carregam as marcas testemunhais do passado e são capazes de materializar uma determinada “ilusão de eternidade”. O autor sustenta o argumento de que há lugares de memória à medida que não existe mais uma memória inteiramente viva.

A título de exemplo, é possível conjecturar, diante desta ideia, que o desaparecimento ou a dispersão de determinados grupos faz com que a memória dos mesmos seja dissipada. Entretanto, os sujeitos remanescentes destes mesmos grupos poderiam agir conjuntamente

⁹ Esta região é composta por doze ruas no centro da cidade do Rio de Janeiro. Os seus limites são marcados pela avenida Presidente Vargas, a Praça da República (antigo Campo de Santana), a Praça Tiradentes e a rua dos Andradas. De acordo com os dados disponibilizados pela atual associação de comerciantes, o chamado Pólo Saara, há mais de 900 lojas dispostas nesta localidade, sendo a maior parte delas voltadas para o comércio popular.

¹⁰ A crise vivida pelo Império Otomano fez com que muitos armênios se deslocassem para o Líbano, e alguns viessem também para o Brasil. Assim, considera-se que “um dos momentos mais críticos dessa crise foi o genocídio contra os armênios perpetrado pelo Império Otomano a partir de 1915” (MEIHY, 2016, p. 173).

¹¹ O trabalho de mascate, também conhecido como o trabalho de caixeiro-viajante, consistia basicamente em construir uma caixa de madeira com tiras de couro para amarrar nas costas, enchê-la de mercadorias, e caminhar de porta em porta oferecendo a mercadoria. Uma caixa cheia pesava em torno de 30 quilos.

para construir e dar significado a um lugar de memória. Este lugar seria, então, envolto por signos e poderia ser instituído pelo Estado ou pelos próprios membros dos grupos sociais.

O processo de materialização da memória seria também provocado por experiências efêmeras, midiáticas e mundializadas de sociedades contemporâneas que enfrentam um processo de aceleração da história, e podem vir a se afastar de uma memória viva. Diante desta observação, Nora (1993) aponta para o fim das “sociedades-memória” e das “ideologias-memória”. Estas últimas seriam as antigas responsáveis pela transmissão dos valores e pela passagem contínua do passado ao futuro, indicando o que deveria ou não permanecer com o grupo. Então, os rastros de memória seriam os meios de fazer a memória existir no momento em que uma sociedade se afasta da memória integralmente viva.

Sob esta perspectiva, é possível compreender os espaços urbanos que restaram a partir do conceito de lugar de memória, definido por Nora (1993) como um lugar “material, simbólico e funcional”. Este seria, portanto, um lugar que ocupa um espaço na topografia social, ritualístico por possibilitar a experiência simbólica entre os vivos e os mortos, e pedagógico por resistir ao esquecimento. Nesta acepção, os lugares de memória evocam os “sinais de reconhecimento e de pertencimento de grupo numa sociedade” (NORA, 1993, p. 13) e, por isso, estão diretamente relacionados com os sentimentos de identidade.

A partir de uma interpretação sobre o pensamento disposto acima, é possível perceber que quando a memória viva de um grupo se encontra ameaçada, a mesma pode ser transformada e vir a ocupar um lugar. Além disso, nota-se que se estas memórias fossem vividas de fato, integralmente, a institucionalização dos chamados lugares de memória nem mesmo seria necessária.

A vida social da Saara, desde antes do surgimento formal da sua associação de comerciantes, foi permeada por contínuas ameaças de remoções e má preservação. Tais adversidades, como veremos mais adiante, abalaram sua estrutura material e simbólica desde fins do século XIX. Embora os seus sobrados tenham passado a integrar o projeto de preservação estatal chamado Corredor Cultural¹², planejado a partir da década de 1970 e instituído por lei em julho de 1983, não foram raros os episódios de incêndios que se sucederam por conta da má preservação, e dos suportes e fiações antigas.¹³ Estas destruições

¹² O projeto do Corredor Cultural tem como um dos objetivos preservar os conjuntos arquitetônicos representativos das diversas fases de ocupação da cidade, com cerca de 30 mil imóveis que integram as atuais 36 áreas urbanas protegidas.

¹³ Episódios de incêndios em 2015 disponíveis em: <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/05/incendio-atinge-lona-na-saara-no-rio.html>. Acesso em 14 de jul. de 2022.

causam uma situação de instabilidade e, ainda, de possível ameaça à sua existência e concretude.

Entretanto, faz-se necessário também pensar nas atribuições simbólicas de um espaço para além de sua integridade material. As relações entre moradia e patrimônio, bem como as possibilidades dos seus futuros usos como habitação, foram estudadas tendo como base o projeto do Corredor Cultural. Neste estudo, foi constatado que “quando se estabeleceu o Corredor Cultural os comerciantes foram atores sociais fundamentais de interlocução, eles compunham um imaginário da diversidade e ocupação humana do Centro” (NASCIMENTO, 2020, p. 21).

Deste modo, há uma relação intrínseca entre o uso para moradia, aplicado no passado, e o engajamento desses atores no processo de preservação do espaço. Não é por acaso que no documentário *Saara: oásis da amizade* (2009), de Cláudia Sampaio e Rodrigo Costa, Jorge Elias Chalfun alega, em nome dos comerciantes, que: “*nós, de modo geral, nascemos aqui. Então nós somos amigos de infância*”. Isto posto, veremos que os laços consolidados entre essa “comunidade afetiva” (HALBWACHS, 1990) colaboraram para a não demolição desta área por mais de um século.

A rua, outrora lugar de morada, tornou-se estritamente destinada para fins comerciais. Entretanto, é justamente pelo fato da Saara possuir um valor paradigmático para as suas comunidades migrantes, que as suas ruas ainda despertam o afeto de seus antigos moradores. Isso faz com que estes sujeitos a considerem como um lugar a ser cuidado. Percebe-se que a integridade dos sobrados seguiu o percurso que se espera aos lugares de memória.

Tendo como base o pensamento de Nora (1993), o percurso esperado aos mesmos se refere à transição vivida por lugares que passam a ser instituídos de signos para representar acontecimentos passados. Neste escopo teórico, são diversos os suportes a serem considerados lugares de memória, entre arquivos, bibliotecas e prédios. Ou seja, são reconhecidos todos os lugares que escaparam à operação científica da história e, justamente por isso, passaram a existir.

Neste aspecto, Nora (1993) discorre sobre a fundamentação teórica capaz de diferenciar a história e a memória, e defende que a história assume uma forma específica de discurso para controlar e ressignificar a memória. Esta última, seria compreendida pelo autor enquanto uma operação de vida. Assim, “nos limites de um mundo completamente historicizado, haveria dessacralização última e definitiva” (NORA, 1993, p. 9).

Acerca dos lugares de memória, temos que:

Sem vigilância comemorativa, a história depressa os varreria. [...] Mas se o que eles defendem não estivesse ameaçado, não os teria, tampouco, a necessidade de construí-los. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que eles envolvem, eles seriam inúteis. E se, em compensação, a história não se apoderasse deles para deformá-los, transformá-los, sová-los e petrificá-los, eles não se tornariam lugares de memória. É esse vai-e-vem que os constitui: momentos de história arrancados do movimento da história, mas que lhe são devolvidos. Não mais inteiramente a vida, nem mais inteiramente a morte, como as conchas na praia quando o mar se retira da memória viva (NORA, 1993, p. 13)

Não obstante, lembramos que o conceito de Nora (1993) foi formulado a partir de um marco temporal específico no qual a memória passou a ser instrumentalizada pela história e, por isso, veio a ser usada de forma excessiva. Este foi o momento da memória arquivística, no qual tudo se tornaria motivo de comemoração. Por este motivo, o autor constrói uma crítica ao excesso das ações memorialísticas. Tendo em vista que as políticas de preservação no Brasil não contam com a mesma estrutura que na França, de onde o autor escreve, podemos nos distanciar dele neste aspecto específico.

Além disso, podemos considerar também a abordagem dos autores que tensionam o conceito de Nora (1993), ao questionarem, por exemplo, qual memória desapareceria com o advento da modernidade. No livro *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*, elaborado por Aleida Assmann no momento que sucede o rompimento do silêncio sobre o holocausto, quando o debate público aflorou, a autora questiona a bibliografia que aponta para o fim da memória. Assmann (2011) formula uma crítica aos apontamentos feitos por Pierre Nora, e propõe a questão sobre quais as formas de memória que não existiriam mais. Embora a modernidade possa gerar um problema de transmissão da memória, a sua possibilidade de se tornar um arquivo não a faria desaparecer por completo. A autora discute como a memória não chegou a ser totalmente aniquilada pela história, e defende que a memória e a história não seriam totalmente excludentes, sendo as duas produtoras de formas de recordação.

Ao tratar das memórias dos locais, Assmann se atenta para o fato de que “os locais possam tornar-se sujeitos, portadores da recordação e possivelmente dotados de uma memória que ultrapassa amplamente a memória dos seres humanos” (ASSMANN, 2011, p. 317). Estes locais podem solidificar as recordações, corporificar uma continuidade em sua duração e funcionar como referência para um grupo, podendo ultrapassar as gerações. No capítulo cinco do seu livro, Assmann (2011) aborda a existência de sete tipos de espaços de recordação. Entre eles, destacamos brevemente os locais geracionais, os locais sagrados e as paisagens míticas, os locais traumáticos e os locais honoríficos.

Os locais geracionais são aqueles nos quais grupos e famílias nascem e morrem. Já os locais honoríficos seriam formados pelas ruínas que resistem no espaço, não apenas porque eles solidificaram uma recordação, “na medida em que a ancoram no chão, mas também por corporificarem uma continuidade de duração que supera a recordação relativamente breve de indivíduos, épocas e também culturas, que está concretizada em artefatos” (ASSMANN, 2011, p. 318). Os locais sagrados, seriam aqueles nos quais é possível experienciar a presença de divindades, compreendidos como portadores de uma memória religiosa e coletiva. “São considerados sagrados os locais em que se pode vivenciar a presença dos deuses” (ASSMANN, 2011, p. 322). Tal conceito remete a Halbwachs (1990), que reforça a importância da significação, além de sua materialidade, atribuída aos locais pelos grupos. Por último, os locais traumáticos seriam aqueles marcados pelo poder e pela impossibilidade de narrar a própria história, diante de cenas marcadas pelo horror.

Dadas as considerações sobre certos limites no pensamento de Nora, principalmente no que tange a forte afirmação de que a memória não existiria mais, a partir de então nos ateremos a diferentes perspectivas. De certo modo, é fato que a maior parte das antigas comunidades migrantes da Saara se deslocaram após as transformações urbanas e com o respectivo fim do uso dos sobrados para moradia, dissipando-se por outros bairros e cidades. No entanto, a observação de que a Saara enquanto um lugar de memória surge definitivamente em resposta a um momento em que as operações mnemônicas passam a não ser mais rituais próprios do cotidiano, pode ser tensionada a partir de Assmann (2011). Isto se deve ao fato de que a perspectiva de Nora estaria atrelada a uma certa lógica temporal que passa a definir o que é a memória.

Por outro lado – pensando na história do Rio de Janeiro – é pertinente considerar a percepção desenvolvida por Nora (1993) ao associar os lugares de memória à ideia de um resto material. Enquanto um rastro, alguns dos membros remanescentes da Saara disputam a sua sobrevivência material. Então, nos ateremos menos às discussões traçadas sobre um suposto fim da memória viva, e mais sobre a Saara ter assumido um valor simbólico sobre o seu passado a partir de seu caráter de rastro, de um espaço que tem sobrevivido às demolições e aos apagamentos da memória da cidade.

De modo a convergir sobre o que resta do passado simbólico das cidades, retomamos um conceito que trata sobre o que é subjacente à materialidade. A “forma da cidade” refere-se ao seu íntimo, ao que faz um sujeito querer viver em uma cidade ou ser indiferente a ela. A ideia expressa no filme *Pasolini e... la forma della città* (1975), de Pier Pasolini e Paolo Brunatto, discute a importância de se estabelecer uma relação dialética com os vestígios do

passado e as suas imperfeições. Pasolini defende que a conservação dos espaços antigos possibilita criar um diálogo entre os vivos e os mortos, sobre o que estruturou as cidades e como isso reflete nos seus usos contemporâneos. No filme, a noção é usada tanto para criticar o propósito de uma arquitetura com perfeição escultural, quanto para promover um olhar para uma simples estrada e lembrar dos passados anônimos que a construíram.

Uma vez que obras audiovisuais como esta nos permitem adentrar nos espaços urbanos sob novas perspectivas, elas também contribuem para expressar as palavras silenciadas. Observa-se em determinados filmes a tentativa de escutar as chamadas “memórias subterrâneas”, que, sob a perspectiva de Pollak (1989), referem-se às memórias que não conseguem ocupar espaços hegemônicos. O autor enfatiza a importância do cinema ao constatar que essa memória proibida, ou clandestina, ocupa a cena cultural, “o setor editorial, os meios de comunicação, o cinema e a pintura, comprovando, caso seja necessário, o fosso que separa de fato a sociedade civil e a ideologia oficial de um partido e de um Estado que pretende a dominação hegemônica” (POLLAK, 1989, p. 6). Dado o audiovisual como pressuposto metodológico para tratar da memória espacial – que será aprofundado no capítulo 4 –, direcionamo-nos à pesquisa sobre os passados anônimos que viveram nas proximidades da rua da Alfândega.

1.1. A ocupação étnico-espacial

De certo modo, é possível considerar que a presença árabe na América do Sul foi iniciada mesmo antes das migrações oriundas de países árabes no século XIX. Segundo Truzzi (2007), essa presença se insinuou por vias religiosas desde o século XVIII, com os africanos muçulmanos malês na Bahia. Além disso, a cultura árabe se fez presente no país desde o início da colonização portuguesa, devido à presença árabe na Península Ibérica por quase oito séculos. O autor reforça que esta cultura “esteve presente desde o início da colonização portuguesa, manifesta na língua, na música, na culinária, na arquitetura e decoração, nas técnicas agrícolas e de irrigação, na farmacologia e na medicina” (TRUZZI, 2007, p. 360). Entretanto, a relação entre os países árabes e o Brasil foi intensificada no fim do século XIX, quando os portos, sobretudo do Rio de Janeiro e de São Paulo, receberam migrantes do Oriente Médio, majoritariamente sírios e libaneses.

Entre os principais motivos justificados para a vinda destes grupos estavam o descontentamento com as medidas tomadas pelo Império Otomano, os conflitos religiosos e as guerras. Além disso, “a interferência imperialista das potências europeias no Império

Otomano e as tensões sociais e conflitos sectários que ele gerou pode ser considerada como uma causa geral indireta do processo de emigração” (PINTO, 2010, p. 27). Como outro motivo indireto, Pinto (2010) observa que a centralização política do Império Otomano fez com que as elites urbanas árabes fossem marginalizadas, em decorrência do afastamento das mesmas das funções da burocracia administrativa. Como fatores específicos, mais diretos, o autor considera que:

o desenvolvimento econômico da região do Monte Líbano em torno da indústria da seda e a crise desta no final do século XIX; o impacto cultural dos missionários católicos e protestantes nas regiões árabes do Império Otomano; a crise social e política provocada pela Primeira Guerra Mundial; e o quadro colonial dos mandatos francês e inglês sobre a Síria, Líbano e Palestina que sucederam o período bélico mundial foram fatores que tiveram um impacto direto no surgimento e na dinâmica da emigração para as Américas (PINTO, 2010, p. 27).

Para além desses fatores, Meihy (2016) aponta para o fato de que um imaginário positivo sobre as oportunidades no Brasil, somado à imagem propagada sobre a modernidade ocidental, foi reforçado pela viagem de Dom Pedro II ao território que corresponde aos atuais Líbano, Síria e Palestina. A referida viagem foi “consolidada pela assinatura de um tratado de Amizade, Comércio e Navegação entre o Brasil e o Império Otomano em 1858, bem como a abertura de um consulado otomano no Rio de Janeiro em 1887” (MEIHY, 2016, p. 172).

Todavia, no decorrer da Primeira Guerra Mundial, o que era mais “uma admiração cultural foi se transformando em uma opção efetiva, principalmente quando o Império Otomano declarou seu alinhamento com a Tríplice Aliança” (MEIHY, 2016, p. 173). Este acordo acarretou no confisco de produtos alimentícios, ocasionando um racionamento brutal e provocando fome na população, além de que houveram decretos que obrigavam os cidadãos maiores de idade a se alistarem no exército turco. Diante deste cenário, os jovens, principalmente sírios e libaneses, procuravam migrar. Tendo em vista que a Primeira Guerra Mundial impediu os deslocamentos humanos devido ao bloqueio de navios, apenas com o seu término que estes voltaram a trazer novos migrantes do Oriente Médio. A partir deste momento, foi possível retomar o processo iniciado no final do século XIX.

Embora houvesse um imaginário positivo sobre o Brasil, devido às relações políticas já mencionadas, a recepção no país não foi uma consequência de incentivos governamentais. A vinda dos migrantes de países árabes, longe de colaborar para o projeto nacional de política imigratória, não se deu de forma programada. De acordo com Elhajji, “toda a história da imigração árabe para o Brasil é constituída de iniciativas e aventuras pessoais ou familiares, e

não pela imigração de massa organizada, planejada e subsidiada como no caso europeu ou nipônico” (ELHAJJI, 2008, p. 54).

Pinto (2010), tomando como base a análise feita por Natália Mendes no Arquivo Nacional, discute os usos das categorias “otomano”, “turco”, “levantino”, “árabe” e, eventualmente, “sírio”, para nomear os passageiros que chegaram do Oriente Médio entre o final do século XIX e o início do século XX. O uso do termo “sírio” tornou-se mais frequente a partir de 1904, e, pouco a pouco, substituiu os antigos marcadores de “turco” e “levantino”. As diferentes formas de se referir a estes grupos geraram um desafio posterior para mensurar, com as suas devidas especificidades, os dados relativos aos migrantes que chegaram ao Brasil neste marco temporal. Além disso, mesmo após duas décadas passadas desde o fim do Império Otomano, o uso da categoria “turco”, associada ao “sírio” e “libanês”, ainda se fazia presente.

Também no âmbito dos dados quantitativos, Pinto (2010) resgata as pesquisas de Clark S. Knowlton (1960) acerca da distribuição sírio-libanesa no Brasil na primeira metade do século XX. Os números obtidos a partir do Rio de Janeiro em relação a todo o território nacional indicam “totais de 9.321 (18,6 %) imigrantes em 1920 e 9.051 (18,6%) em 1940, o que faz com que o Rio de Janeiro (cidade e Estado) tenha tido a segunda maior concentração no país” (PINTO, 2010, p. 59). Direcionando o nosso olhar estritamente para o contexto nacional, Lesser (2001, p. 97) indica que entre os anos 1914 e 1923, foram registradas a entrada de 20.638 migrantes “árabes” – considerando turcos, sírios, marroquinos, iranianos, egípcios e armênios – no Brasil. Por outro lado, o autor também indica que entre os anos 1934 e 1939 foi registrada a entrada de apenas 2.308 migrantes “árabes” – considerando turcos, sírios, marroquinos, iranianos, egípcios, libaneses, palestinos, persas, e armênios.

Os dados numéricos expostos acima, independente da precisão, podem indicar uma expressiva presença sírio-libanesa a nível nacional e, principalmente, no Rio de Janeiro. Neste sentido, vale ressaltar que ocorreu uma diminuição considerável da vinda de árabes para o Brasil depois de 1940. Dentre os acontecimentos e motivos justificados para este fato, estariam as independências da Síria e do Líbano. Posteriormente, eventos como a Guerra Civil do Líbano (1975 - 1990), as guerras árabe-israelenses, e as crises econômicas, novas migrações ao Brasil voltariam a ocorrer.

Como estes grupos não encontraram nenhum suporte ou auxílio ao chegarem no Brasil, o cotidiano de muitas destas famílias era compartilhar os sobrados dos centros urbanos e se ajudar mutuamente. Os migrantes que procuravam as zonas centrais, próximas ao comércio, reuniram-se “em São Paulo, na rua 25 de março, adjacente ao mercado municipal.

No centro do Rio de Janeiro, na rua da Alfândega. Em Porto Alegre, às ruas General Andrade Neves e Voluntários da Pátria. Em Belo Horizonte, à rua dos Caetés” (TRUZZI, 2007, p. 363).

No que se refere à ocupação particular do centro da cidade do Rio de Janeiro, a rua da Alfândega e adjacências ficara conhecida como a “Pequena Turquia”, também chamada pelos demais moradores da cidade como a “rua dos turcos”. O motivo para tal era que, desde o fim do século XIX à Primeira Guerra Mundial, os passaportes dos cidadãos provenientes de países dominados pelo Império Otomano poderiam ser expedidos pelo mesmo. Independentemente se os indivíduos vinham de regiões correspondentes à Síria e ao Líbano, ou se eram árabes, judeus ou armênios, o registro incluído no documento poderia ser o de turco.

Apesar das dificuldades de mensurar com precisão os dados sobre as migrações árabes, o censo de 1890 indicava um crescimento da cidade do Rio de Janeiro e se referia a uma ocupação turca na freguesia de Sacramento¹⁴. Na paisagem do então Distrito Federal, “a freguesia de Sacramento é a que apresenta, no censo populacional de 1890, o maior número dos oriundos da ‘Arábia’. Os imigrantes de origem ‘turca’, como referencia o censo, também constavam como maioria nessa freguesia” (RIBEIRO, 2000, p. 42). Neste contexto, Ribeiro (2000) aponta que a população urbana crescia aceleradamente, vias públicas foram construídas, e a Estrada de Ferro já possuía mais do que o dobro das estações em relação ao ano de 1870. Assim, o número de estrangeiros também acompanhou essas transformações profundas.

O sentimento coletivo criado por migrantes árabes no espaço do centro da cidade – após a dispersão de seus países de origem – foi substancial o bastante para a recriação conjunta de suas culturas e das identidades. Nos estudos sobre a história da Saara, Ribeiro (2000) demonstra como os dois grupos de maior peso na época, árabes e judeus, possuíram vivências particulares neste espaço. No entanto, a autora alega que “em nome de uma luta maior para a constituição de uma territorialidade específica, elaboram uma memória que dá significado aos dois grupos e é compartilhada por eles em suas bases gerais” (RIBEIRO, 2000, p. 162). Esta luta seria uma resposta às sucessivas ameaças de remoção decorrentes dos projetos urbanísticos, que resultaram na criação de um sentimento coletivo que atrelou mais estes grupos ao espaço. Seria equivocado, portanto, centrar uma análise na dimensão espacial da Saara sem nos atermos aos tensionamentos das comunidades de migrantes que lutaram para se manterem lá.

¹⁴ Nomenclatura utilizada no século XIX, durante o período que a cidade foi dividida em freguesias. A freguesia de Sacramento – que corresponde atualmente às proximidades da rua da Alfândega – era uma das freguesias centrais, assim como as de: Santana, Candelária, Santa Rita e São José.

Primeiramente, nos referimos aos impactos da reforma Pereira Passos (1903 – 1906), que foi inspirada em modelos europeus para realizar o prometido progresso da então Capital Federal e transformá-la em uma espécie Paris tropical. Uma das marcas do famoso “bota abaixo”¹⁵, colocado em prática, foi a construção de avenidas que ligassem a Zona Portuária ao centro da cidade. Como a atual Saara situava-se dentro dos limites da freguesia urbana do Sacramento, ela “sofre algumas modificações, entre elas a obra de alargamento e prolongamento da rua do Sacramento, cujo nome foi mudado para Avenida Passos, em homenagem ao prefeito da cidade” (RIBEIRO, 2000, p. 42).

Embora grande parte dos sobrados da freguesia de Sacramento tenham resistido às transformações mais profundas do “bota abaixo”, este evento “não impediu que a freguesia como um todo, tenha apresentado decréscimo populacional de 20% entre os anos 1890 e 1906, o que deve ser interpretado como efeito da renovação urbana sobre as freguesias centrais de uma forma geral” (RIBEIRO, 2000, p. 42).

Figura 2: Vista do Centro do Rio; arredores da Avenida Passos, 1910



Fonte: Augusto Malta/ Coleção Gilberto Ferrez/ Acervo Instituto Moreira Salles.

¹⁵ Expressão criada para se referir ao conjunto das reformas urbanas implementadas por Pereira Passos.

Nas primeiras décadas do século XX, as relações entre os moradores da rua da Alfândega e os vizinhos do bairro da Cidade Nova e da Praça Onze merecem destaque.¹⁶ Este último local ficou popularizado como parte do território pertencente à Pequena África, nome dado pelo sambista e pintor Heitor dos Prazeres. Lá ficavam as chamadas “casas das tias”, como a casa da Tia Ciata, e, por isso, a região assumiu uma centralidade nas criações do samba, que posteriormente se dispersaram por outros bairros. Além disso, a Praça Onze e a Cidade Nova reuniram a maior concentração judaica da história da cidade carioca. Por este motivo, era onde os judeus sefaraditas da rua da Alfândega frequentavam sinagogas, bibliotecas, grêmios, associações e circulavam jornais da comunidade.

Entretanto, a vida social que pulsava na Praça Onze foi ameaçada em razão de um novo plano de desenvolvimento do centro da cidade, que tinha como objetivo fazer a construção da Avenida Presidente Vargas. Este empreendimento político-estatal foi respaldado pela justificativa de que as ruas do entorno da praça foram projetadas no século passado, sendo a maioria becos estreitos que permitiam a passagem de apenas um veículo por vez. Embora os moradores tenham apelado para todos os meios tentando impedir a execução da obra, em 1942 foi iniciada a demolição da praça e partes de seus arredores, resultando na destruição de casas, botequins, igrejas, sinagogas e terreiros. Esta ação higienista fez com que, principalmente os moradores de baixa renda, se deslocassem para as franjas da cidade, ocupando subúrbios ou os morros da zona sul e da Tijuca.

A demolição deste espaço e a sucessiva construção da Avenida Presidente Vargas também serviu como alicerce para um novo imaginário do centro da cidade, então, fragmentado. A nova disposição das avenidas passou a provocar uma ilusão de que a rua da Alfândega não se situa mais tão próxima ao cais do porto. Para quem antes fazia esse trajeto a pé, passando por esquinas, casas e botequins conhecidos, a grande avenida passou a repartir esta paisagem, bem como a memória do espaço. Dito isso, as ameaças à permanência dos antigos moradores no centro não cessaram.

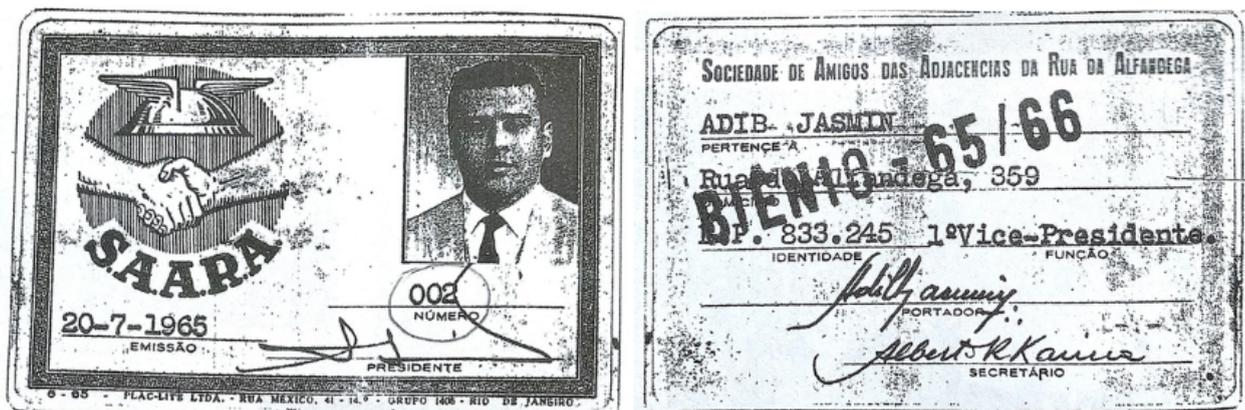
Embora os grupos de migrantes estivessem na rua da Alfândega desde o final do século XIX, foi apenas no ano 1962 que a associação de comerciantes nomeada Sociedade dos Amigos das Adjacências da rua da Alfândega (SAARA) se firmou. Um grupo de árabes, judeus e armênios, estabelecidos no comércio de rua, constituiu a diretoria e criou um estatuto dando oportunidade para a participação de todos. Assim sendo, o primeiro presidente eleito

¹⁶ Devido a proximidade da rua da Alfândega com a Praça Onze, algumas famílias da Saara contam que moraram em ambas as localidades. Este é o caso de dois entrevistados desta pesquisa: Joel, de origem síria, e de Rebeca, de família de judeus libaneses.

pela associação foi Demétrio Habib. Neste sentido, o fator imediato para o seu surgimento foi o combate de um projeto do governador Carlos Lacerda, cujo intuito era construir a chamada Via Diagonal e cortar novamente o centro para a passagem de carros, demolindo grande parte dos sobrados da rua da Alfândega e adjacências. A criação da sociedade serviu para impedir a realização da obra, mas também contribuiu para justificar uma permanência no espaço.

O significado da sigla da associação divide opiniões entre os seus membros e a população carioca, há quem diga que o nome se refere apenas às iniciais da associação e há quem diga que se deve ao calor feito em suas ruas. Ainda que indiretamente, e contrariamente ao que defendem os seus membros, a sigla também faz parte de um arranjo semiótico que remete ao deserto do Saara e seus arredores.

Figura 3: Carteira de Adib Jasmin, membro número 2 da Sociedade dos Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega



Fonte: Revista S.A.A.R.A - Informa/ Livro *História da Saara*.

Para estabelecer uma comunicação efetiva entre as suas doze ruas, os comerciantes criaram a Rádio Saara e a Revista Saara - Informa, respectivamente em 1985 e 1994. A organização desses fluxos semióticos reconfigurou este espaço físico, e se fez presente atravessando gerações e criando um sistema particular ao local. A rádio ainda se encontra em pleno funcionamento, enquanto a revista circulou até 2014. Além das propagandas que eram seu foco principal, a revista possuía espaço para a publicação de fotografias e notícias sobre a vida dos comerciantes, bem como uma coluna para eles escreverem crônicas.

É perceptível a forma pela qual as manobras criadas para impedir a remoção dos seus sobrados, em 1962, desdobram-se em ressignificações do espaço e na valorização do mesmo no imaginário de seus antigos moradores, repercutindo na criação da associação e das mídias comunitárias.

No entanto, nenhum desses feitos seria possível sem a existência do aspecto de vínculo entre as suas comunidades. Isto posto, lembramos que a própria comunicação diz respeito a uma forma de mediação simbólica de um comum. É neste sentido que Muniz Sodré (2014, p. 7), resgata a etimologia da palavra comunicar, que significa “agir em comum” ou “deixar agir o comum”. À vista disso, pode-se aferir que foram diferentes as formas de comunicação orientadas para a produção de um comum neste espaço.

Figura 4: Calçamento da rua da Alfândega, 14/08/1928



Fonte: Augusto Malta/ Acervo Instituto Moreira Salles.

Além dos sentidos atribuídos ao espaço pelos antigos moradores e comerciantes, as ações externas, políticas ou estatais – como a Praça do Mascate com a sua pequena escultura de um mascate¹⁷ e a incorporação da região em projetos de preservação – o redefinem enquanto lugar de memória. A ruas da Saara estrutura-se em sua forma material por ter resistido às ameaças de demolição, simbólica por possuir um valor paradigmático aos árabes e judeus que chegaram ao Rio de Janeiro com um futuro incerto e lá se organizaram, e funcional por fazê-los lembrar de um passado comum.

Recorrendo novamente ao pensamento Nora (1993, p. 27), compreendemos que “o lugar de memória não tem referentes na realidade. Ou melhor, eles são, eles mesmos, seu próprio referente”. Portanto, são lugares para onde converge a dualidade de serem fechados em si mesmos, mas abertos a uma extensão de significados. A rua da Alfândega, incluindo os antigos e novos tensionamentos, foi desde o princípio morada da alteridade. Por este motivo, buscamos reconstruir as memórias dos membros dos grupos de árabes e judeus, e atualizá-las a partir da atual relação com a rua.

À medida que a memória de suas comunidades não é mais uma prática social tão associada aos hábitos cotidianos, determinados sujeitos podem se encarregar de transmitir a mesma. Assim ocorre quando um antigo morador se propõe a lembrar do passado a partir de suas ruas. Neste aspecto, Elhajji (2008, p. 47) diz que “os processos mnemônicos coletivos seriam acionados e desencadeados por signos espaciais externos que transformam gestos anódinos (como visitar um monumento ou caminhar pela praça) em atos simbólicos”. Torna-se possível religar as gerações passadas, presentes e futuras.

1.2. Deslocamentos, territórios e a transmissão da memória

Diferentes foram os nomes já concedidos à rua da Alfândega: Pequena Turquia, rua dos turcos, Pequena ONU Carioca e Saara. Além dos árabes e judeus do Oriente Médio, este lugar já abrigou judeus europeus, turcos, armênios, gregos, chineses, coreanos, japoneses, peruanos, marroquinos, indianos e espanhóis. Enquanto um lugar de memória, novas comunidades vieram a compartilhar suas ruas e a negociar os seus pertencimentos, sendo que o maior grupo que passou a integrar a região foi o de chineses, chegados a partir da década de 1990.

Tratando-se das novas formas de convívio, existe um trabalho etnográfico dedicado a discutir como funciona a relação cotidiana entre os comerciantes chineses e libaneses. A

¹⁷ A escultura na Praça do Mascate foi resultado de uma homenagem da Confederação Nacional do Comércio em 1991.

referida pesquisa define a Saara como sendo, ao mesmo tempo, uma “área econômica” e uma “arena de disputas de identidades” (CUNHA; MELLO, 2006, p. 12). Os autores alegam que a chegada dos comerciantes oriundos da China foi vista por membros da associação como uma forma de invasão, devido também à concorrência trazida pelas lojas com mercadorias a custo de R\$1,99. Desse modo, o título de Pequena ONU Carioca que a região assumiu ao incluir membros de diferentes nacionalidades, não estaria isento de tensões cotidianas. Contudo, os mesmos autores defendem que “se não apresenta a mesma relevância central que o bazar possui em relação ao Oriente Médio, nem tampouco se transformou na *Chinatown* carioca, a Saara é uma forma cultural importante no contexto urbano da cidade do Rio de Janeiro” (CUNHA; MELLO, 2006, p. 11).

O aspecto multicultural de fato marca as dinâmicas da Saara, e, por isso, será melhor aprofundado no segundo capítulo. Todavia, faz-se oportuno partir da constatação acima para compreender este espaço sob a ótica do conceito de etnopaisagem, desenvolvido pelo antropólogo Appadurai (2009).

Por etnopaisagem designo as paisagens de pessoas que constituem o mundo em deslocamento que habitamos: turistas, imigrantes, refugiados, exilados, trabalhadores convidados e outros grupos e indivíduos em movimento constituem um aspecto essencial do mundo e parecem afectar a política das nações (e entre as nações) a um grau sem precedentes. Não quero com isto dizer que não haja comunidades e redes de parentesco, amizade, trabalho e lazer; bem como de nascimento, residência e outras formas de filiação relativamente estáveis. Quero dizer que por toda a parte o tecido destas estabilidades é feito no tear dos movimentos humanos, à medida que aumenta o número de pessoas e grupos que têm que enfrentar a realidade de terem que se deslocar ou as fantasias de quererem deslocar-se (APPADURAI, 2009, p. 51).

Assim, podemos considerar que as etnopaisagens “são paisagens étnicas transculturais negociando pertencimentos na cidade globalizada” (ZANFORLIN, 2012, p. 83). Para além da rigidez conceitual acerca do que constitui os Estados nacionais, estas paisagens, e os seus fluxos simbólicos, impactam e trazem novas camadas aos imaginários coletivos. Na formulação do conceito de etnopaisagem, Appadurai (2009) afirma ter deixado implícito que se refere às paisagens que ganham destaque a partir do fim do século XX, quando os deslocamentos humanos e a volatilidade das imagens passam a impactar a “estabilidade” das vidas sociais. O termo é utilizado para se distanciar da ideia de que os grupos étnicos e as suas identidades sejam estudados a partir de categorias homogêneas, e embasados em estruturas espaciais delimitadas.

Embora a Saara tenha sido construída, indiretamente, desde o final do século XX, a mesma ainda se encontra em constante formação. Diante disso, a relação entre novas comunidades migrantes e o espaço estrangeiro é a todo tempo atualizada. Nesta perspectiva, podemos pensar no caso dos bairros das cidades como imaginados e produzidos a partir de bases sociais, materiais e ambientais. Sendo que essa produção depende de uma dinâmica contínua com práticas e discursos que se transformam.

Appadurai (2009) também discute as ambiguidades e o neologismo empregado no conceito da etnopaisagem, ao propor uma análise sobre o olhar antropológico. O autor se refere aos dilemas vividos por etnógrafos na forma de lidar com a perspectiva e as formas de representação de forma estática. Assim, ele diz que as posições tomadas pelo observador podem afetar tanto o processo como o produto da representação. Conforme aponta Appadurai (2009, p. 71):

[...] quis também que este termo indicasse que há alguns factos brutos do mundo do século XX com que todos os etnógrafos têm que confrontar-se. No centro desses fatos está a reprodução social, territorial, e cultural da identidade de grupo em mudança. Como os grupos migram, refazem em novos locais, reconstróem a sua história e reconfiguram os seus projectos étnicos, o etno de etnografia assume um carácter esquivo, não localizado, a que as práticas descritivas da antropologia terão que responder. As paisagens da identidade de grupo - as etnopaisagens - de todo o mundo já não são objetos antropológicos familiares, na medida em que os grupos já não são rigorosamente territorializados, delimitados espacialmente, historicamente assumidos ou culturalmente homogêneos.

Sob uma outra perspectiva territorial, Pinto (2010) destaca a particularidade da Saara enquanto paisagem étnica popularmente reconhecida no imaginário da cidade. Referindo-se especificamente às diásporas árabes, o autor defende que a imaginação coletiva sobre este espaço se sobressai mais do que as suas formas de sociabilidade.

O Saara configurou-se não apenas como uma área comercial que concentra um dinâmico comércio, mas ainda como um dos poucos espaços étnicos amplamente reconhecidos no Rio de Janeiro. Embora a cidade não tenha ‘bairros étnicos’ reconhecidos como tais pelas visões culturalmente dominantes do seu espaço urbano, todas as comunidades imigrantes possuem uma ‘cartografia étnica’ da cidade, onde assinalam as suas regiões de concentração. No caso dos árabes, além da região da rua da Alfândega, essa cartografia inclui a Tijuca, Estácio, Copacabana, Inhaúma, Madureira, Santa Cruz e algumas regiões da Baixada Fluminense. (PINTO, 2010, p. 143).

Entre as práticas culturais perceptíveis que dão forma à Saara, estão as lojas sem vitrine que tornam tênues os limites da rua com os passantes. Em alguns desses estabelecimentos, os comerciantes ainda podem fazer o preço oscilar e ser negociado, de forma que remete aos *souks*, mercados a céu aberto de rua de países árabes e do norte da

África. De tal modo, vemos que os objetos materiais que se encontram ao redor dos grupos sociais a princípio parecem não ter vida, mas as pessoas e os seus grupos criam significados a eles. A forma material serve enquanto um referencial para os grupos sociais, a depender do sentido atribuído à mesma. De acordo com Halbwachs (1990), embora a sobrevivência da materialidade seja fundamental para a sensação de estabilidade do grupo, ela não passa de uma ilusão.

Dada a proximidade geográfica com o mar, a rua da Alfândega – como uma das portas de entrada da cidade – simboliza um estado de liminaridade entre o Rio de Janeiro e o exterior. Nesta paisagem, os migrantes também estabelecem relações com as suas origens por meio das operações mnemônicas e nostálgicas. Na Saara, a figura do mascate, o balcão das lojas, e o deslocamento para outros bairros – a partir das novas ocupações laborais quando a segunda e terceira geração acessaram os estudos – permeiam os imaginários das antigas comunidades. No entanto, não é o intuito deste trabalho cristalizar as identidades árabes e judaicas neste espaço, mas sim resgatar as particularidades das suas memórias coletivas e o cruzamento de saberes com o seu entorno.

A dimensão territorial da rua da Alfândega ter assumido um simbolismo caro à diáspora dos países árabes, não isenta o fato de que a sua memória se relacione com tensões étnicas e com a destruição passada de lugares no seu entorno. De outro modo, percebemos que a memória deste espaço também pode servir de alicerce para acessar o que é do campo sagrado ou religioso. Sob o aspecto do que ultrapassa a materialidade, compreende-se que o próprio ato de preservar se relaciona com a memória, mas também diz respeito ao caráter intangível das comunidades.

Faz-se oportuno lembrar das palavras de Milton Santos (1999, p. 7), quando diz que “o território é o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência”. A partir de então, o autor alerta para o fato de que “o território tem que ser entendido como o território usado, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence” (SANTOS, 1999, p. 8).

Sob outro enfoque, Sodré (1988) considera o espaço enquanto um suporte para a memória dos grupos não hegemônicos, ao perceber a importância dos terreiros para permitir a continuidade da cultura.

Tanto para os indígenas como para os negros vinculados às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial na sociedade brasileira (ao lado dela, em grau de importância, só se coloca a questão da força, do poder de transformação e realização, que perpetua a dinâmica da vida). Mas esta não é uma questão exclusiva de determinados segmentos étnicos. Para todo e qualquer indivíduo da chamada "periferia colonizada" do mundo, a redefinição da cidadania passa necessariamente pelo remanejamento do espaço territorial em todo o alcance dessa expressão. (SODRÉ, 1988, p. 19)

No sentido de que a memória e a cultura são indissociáveis, Sodré (1998) evoca a importância dos terreiros como suporte territorial para permitir a continuidade das culturas de religiões afro-brasileiras. O autor fala sobre o espaço do terreiro para criar um ambiente de recepção de uma cosmovisão em uma sociedade de ex-escravizados, e que há nele uma transposição da forma de vida. Na chamada "lógica do lugar", o espaço pode ser compreendido enquanto suporte para uma reexistência em diáspora. O autor reforça a importância da corporeidade e dos terreiros, colocando-os na luta contra o desaparecimento de existências, sendo uma forma de reivindicação da memória. Além disso, o autor ressalta que "pouco importa (...) a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos" (SODRÉ, 1998, p. 52).

Desse modo, compreendemos que a territorialização seria dotada de uma força ativa. Se isso não teve a devida atenção da história, "deve-se ao fato de que a modelização universalista, a metafísica da representação, opõe-se a uma apreensão topológica, territorializante do mundo, ou seja, a uma relação entre seres e objetos onde se pense a partir das especificidades de um território" (SODRÉ, 1988, p. 14).

A partir das considerações acima, percebemos que há uma relação íntima entre o espaço e os processos de subjetivação dos indivíduos, que se distancia da padronização e se direciona às especificidades de cada território. As particularidades das ações de determinados grupos são engendradas por processos de territorialização, e se relacionam com questões relativas às identidades. Desse modo, "o território e suas articulações sócio-culturais aparecem como uma categoria com dinâmica própria, e irreduzível às representações que a convertem em puro receptáculo de formas e significações" (SODRÉ, 1998, p. 15).

É importante ressaltar que não estamos comparando a lógica dos terreiros com outros espaços. No entanto, o pensamento de Sodré sobre a territorialização dotada de força ativa, acrescenta novas camadas para a discussão do espaço, proposta nesta pesquisa. Neste sentido, observamos que há uma relação entre os processos de subjetivação e o espaço, que se distancia da padronização e se orienta em direção a heterogeneidade, desdobrando-se nas

especificidades de cada território. Logo, as especificidades trazidas pela territorialização são compostas por articulações socioculturais.

Quando nos referimos a um movimento próprio de migrações, ou de comunidades que se dispersaram no passado e tentam se reorganizar no presente para se orientar ao futuro, é de grande valor pensarmos a partir de novas particularidades territoriais. Entretanto, antes de entrarmos no estudo empírico das memórias intergeracionais atualizadas em uma lógica espacial, iremos discorrer brevemente sobre como as lembranças podem ser transmitidas e atualizadas.

Primeiramente, tanto Maurice Halbwachs quanto Michael Pollak sugerem que a memória é alterada no presente. Para Halbwachs (1990, p. 75), “a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada”. Pollak (1989, p. 5), por sua vez, defende que “distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas é de saída reconhecer a que ponto o presente colore o passado”.

Pollak (1989) parte dos estudos de Halbwachs (1990) para analisar o processo de seletividade e negociação das operações da memória, mas se afasta de seu antecessor à medida em que ele não se atém tanto à coesão social. Interessado em entender as zonas de conflitos, Pollak sugere que os chamados por Halbwachs de quadros sociais da memória – combinações de lembranças de diferentes membros de uma mesma comunidade – são esquemas interpretativos que podem não dar conta de todas as crises. À medida em que a memória coletiva possa vir a se homogeneizar, o autor sugere uma substituição pela ideia de uma “memória enquadrada”.

Em contraposição à memória oficial coletiva, com as imagens que instituições de poder tentam impor para construir a ideia de nação, Pollak (1998) busca um espaço para as chamadas “memórias subterrâneas”. Assim, o autor coloca que os limites entre o dizível e o indizível separam a “memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor” (POLLAK, 1989, p. 8). Falar, além de romper os silêncios, afeta a própria noção de identidade, dado que o ato de narrar relaciona-se à construção dos sujeitos no presente a partir de elaborações da memória.

Segundo Pollak (1998), a memória, individual ou coletiva, seria composta primeiro por acontecimentos vividos pessoalmente, e depois por acontecimentos vividos por tabela, ou seja, vividos por um grupo ou uma coletividade na qual se pertence e se participa pelo

imaginário. “É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada” (POLLAK, 1992, p. 2). Sendo assim, “quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade” (POLLAK, 1992, p. 5).

Até este ponto, trouxemos à tona uma discussão sobre os deslocamentos humanos no espaço e a transmissão da memória. Para pensarmos nos casos experienciados no Rio de Janeiro, faz-se oportuno lembrar das palavras de João do Rio (1987). Nascido no final do século XIX na rua do Hospício – atual rua Buenos Aires e parte da Saara – o autor retrata em suas crônicas-reportagens uma cidade não oficial, distante do título de cidade maravilhosa. Com um olhar ambíguo entre o fascínio e a repulsa, em uma de suas exposições emblemáticas, diz que: “os séculos passam, deslizam, levando as coisas fúteis e os acontecimentos notáveis. Só persiste e fica, legado cada vez maior das gerações, o amor da rua” (JOÃO DO RIO, 1987, p. 28). Se o cronista estava certo em sua fala, mesmo no mundo contemporâneo, diante de uma aceleração da história (NORA, 1993), e de certo afastamento das ruas, pensemos sobre como elas sobrevivem e suas memórias são transmitidas e atualizadas.

1.3. Rastros de um espaço a partir da Revista Saara - Informa

Nas ruas e esquinas se faz possível trocar material simbólico, e tais mediações se inserem no contexto das cidades à medida em que encontram espaço e suporte material para a inventividade de seus processos. Nesta acepção, serão feitas interlocuções com memórias publicadas em um livro de um membro da associação que “colaborou” por vinte anos com artigos na Revista Saara - Informa. Embora a escrita tenha partido de uma ação individual, percebe-se que as representações do passado no texto tiveram apoio em relatos de outros sujeitos, de acordo com os processos da memória coletiva.

O livro *História da Saara* (2012) reúne fotografias e artigos publicados na revista local, e relata que na virada do século XIX para o XX, “99% dos patricios chegavam sozinhos”¹⁸ no centro da cidade carioca. Eles moravam em pensões, cortiços – “cabeças de porco” – ou nos sobrados da rua da Alfândega, esta última já apresentava um comércio

¹⁸ As citações de memórias contidas no livro *História da Saara* (2012) estão em itálico neste sub-item, para diferenciarmos das demais citações.

rudimentar com pequenos armazinhos e lojas de tecidos com peças na porta. O entorno do Campo de Santana, a rua Senhor dos Passos, a rua Regente Feijó e a rua Hospício (atual Buenos Aires) eram repletas de pequenos comércios, caixotarias, leiteiras e armazéns de secos e molhados. Neste período:

Figura respeitável era o Assad Sáfydy. Tinha um café na esquina da Rua Senhor dos Passos com a Rua do Núncio. Era uma espécie de prefeito da colônia. A Rua da Alfândega no início do século era maltratada e hermeticamente fechada. O rapa não entrava no bairro árabe. Era a rua dos turcos e acabou-se.

Com os efeitos da Primeira Guerra Mundial no Oriente Médio, os jovens foram motivados a sair do Líbano, e esse foi o caso relatado no livro de David Ibrahim. Primeiro saiu de Beirute para o Egito, onde morou nas cidades Cairo e Alexandria, trabalhou como alfaiate e casou-se com Mathilde, egípcia. Ambos judeus sefaraditas, saíram com seus filhos de Port Said em direção ao Rio de Janeiro, motivados pelas cartas de familiares sobre a vida na rua da Alfândega. No que se refere ao aspecto inicial destas migrações, Truzzi explica que embora a pretensão destas comunidades fosse fazer um deslocamento temporário para enfrentar as situações desfavoráveis, “em vez de o imigrante retornar, a família é que o acompanhou. Irmão puxando irmãos, filhos, esposas, primos, pais, tios, avós, conterrâneos, conhecidos” (TRUZZI, 2007, p. 3).

Tratando-se do percurso para o Brasil, o livro reconstrói as primeiras impressões de uma família que chegou à cidade na década de 1920. O rápido caminho do porto à rua da Alfândega não teve mistérios, sendo a primeira impressão da família observar “*uma variedade de comércio, onde se misturavam lojas de tecidos, armazinhos, café nas esquinas, padarias e restaurantes. Uma babel muito parecida com os mercados árabes do Líbano, Damasco e Egito*”. Após estranharem as pessoas no porto, lá sentiram-se mais perto de casa, sendo definitivamente um lugar onde podiam recriar seus imaginários trazidos do país de emigração, e falar o árabe e o francês. Além do hebraico, dado que no sobrado da atual Casas Pedro, havia um *quitab* (sala de aula em hebraico) e o *haham* (como era denominado o professor) ensinava para os jovens judeus moradores da rua da Alfândega o abecedário e as rezas.

Diante desta paisagem, “*Mathilde observou um botequim onde havia mesas com muitas pessoas sentadas conversando em árabe. Alguns tomando café, outros bebendo cerveja e sobre as mesas havia tremoços, amendoim e bizer (semente de abóbora)*”. Logo foi

avisada sobre a existência da padaria do Farjala¹⁹ e do armazém do Asmar.²⁰ Ambos vendiam artigos e temperos para preparar pratos árabes, como “*zahtar, tahine, simson... e pode incluir timbac, arak*”.

Determinadas práticas culturais foram transportadas de grupos sociais para a rua, o que remete a Halbwachs (1990, p. 143), que afirma não haver “memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial”. Seriam as pessoas e os seus respectivos coletivos os responsáveis por criar significados e dar vida aos objetos situados em seu entorno. De tal modo, caso ocorresse uma ação exterior orientada para a destruição destes materiais simbólicos, isso possivelmente resultaria em uma tensão estrutural na dinâmica dos grupos envolvidos. Por isso, o autor alega que no momento em que somos obrigados a nos transportar “para um novo entorno material, antes de a ele nos adaptarmos, atravessamos um período de incerteza, como se houvéssemos deixado para trás toda a nossa personalidade, tanto é verdade que as imagens habituais do mundo exterior são inseparáveis do nosso eu” (HALBWACHS, 1990, p. 131).

Como o nosso entorno material carrega tanto a nossa marca quanto a dos outros sujeitos, não é uma tarefa simples transformar as relações já estabelecidas entre um grupo e o espaço ao seu redor. Isto posto, observa-se que quando um grupo está inserido em alguma parte do espaço, ele se adapta às suas condições e acaba por transformá-lo a partir de sua própria imagem. Logo, “quando um grupo humano vive muito tempo em lugar adaptado a seus hábitos, não somente os seus movimentos, mas também seus pensamentos se regulam pela sucessão das imagens que lhe representam os objetos exteriores” (HALBWACHS, 1990, p. 136). Para o autor, as operações mnemônicas tem seus pontos de apoio nas chamadas “pedras das cidades”, assim como “os hábitos locais resistem às forças que tendem a transformá-los, e essa resistência permite perceber melhor até que ponto, em tais grupos, a memória coletiva tem seu ponto de apoio sobre as imagens espaciais” (HALBWACHS, 1990, p. 136).

No que diz respeito à passagem da sociabilidade à espacialidade, Elhajji (2002, p. 178) argumenta que “o self do indivíduo ou o ethos do grupo não podem ser nem separados nem dissociados da espacialidade que os contém e lhes dá forma, seja ela corporeidade, ritualística, territorialidade ou cosmogonia”. Diante disso, a produção dos “territórios existenciais” seria organizada a partir de particularidades dos processos de socialização de cada grupo.

¹⁹ Farjala Habib foi um dos pioneiros na fabricação do pão árabe na cidade. Seu irmão Tufic Bassil continuou a produção na Padaria Bassil, que funciona atualmente.

²⁰ A casa J. Asmar, na Rua Senhor dos Passos, 233, foi a pioneira na venda destes artigos.

Voltando nossa atenção para a rua da Alfândega, consideramos que os sujeitos migrantes que saíam de lá para percorrer os outros bairros da cidade – enquanto mascates – praticavam formas de se comunicar e negociar uma pertença no novo país. “*Em geral, o imigrante que chegava sem dinheiro e precisava trabalhar, começava a vida carregando a mercadoria para o patrão, até que um dia, juntando dinheiro, tornava-se um novo patrão, dando emprego para outros imigrantes*”. Aqueles que já estavam há mais tempo no país iniciavam a importação de casimira, linho, organdi, seda e demais tecidos. As lojas e armarinhos vendiam por intermédio dos caixeiros-viajantes que corriam por outros bairros da cidade. Como para os recém-chegados o custo de vida não era barato, na maioria dos sobrados, três ou mais famílias dividiam o aluguel, e os filhos trabalhavam para ajudar em casa.

Os divertimentos eram feitos com um mínimo de despesa. De bondinho, iam à Praia das Virtudes (no início do Flamengo). Passeio muito agradável era ir à Ilha de Paquetá ou do Governador. Só custava o preço das barcas e passavam o dia inteiro na praia. Traziam de casa a comida e saboreavam ali mesmo na areia, quibes, esfihas e burekas. Assim viviam os imigrantes nas primeiras décadas do século. Muito trabalho e lazer aos domingos.

Desde os primeiros grupos que chegaram, o significado dado à rua foi também impactado pelas transformações no seu entorno. O convívio com os judeus que habitaram a Praça Onze por mais de trinta anos, muitos vindos da Polônia e da Rússia, consolidou novas relações entre os sefaradis e os ashkenazis. Além das aproximações relatadas, há episódios peculiares compartilhados. Como grande parte desses sujeitos trabalhavam como prestamistas, logo aprenderam a diferenciar o bom cliente do caloteiro, e “*para avisar os companheiros, escreviam nas portas do mau pagador, em ídiche, a palavra shmok²¹*”.

Além disso, toda a vizinhança e seu entorno nesta região central da cidade era também marcada pela presença da diáspora africana, de ciganos e de imigrantes portugueses e italianos. Carvalho (2019, p. 41) trata destas múltiplas presenças ao utilizar os termos “cidade porosa” para se referir a cidade do Rio de Janeiro. De acordo com o autor, essa escolha é feita porque “oferece uma alternativa menos carregada do que ‘sincretismo’ e ‘miscigenação’, ajudando a evitar as conotações celebratórias que essas palavras adquiriram desde os anos 1930”. Algo poroso “descreve, por exemplo, uma instituição com um fraco senso de adesão ou filiação, da qual os indivíduos entram e saem” (CARVALHO, 2019, p. 41). Nesta

²¹ Termo pejorativo de origem da língua ídiche, popularmente utilizado para se referir a uma pessoa desagradável.

amalgama, a vida cotidiana poderia não ser completamente compartilhada por diferentes grupos, mas certas festas eram compartilhadas.

Na noite de segunda-feira, todas as famílias da Rua da Alfândega e adjacências levavam as cadeiras até a Avenida Passos para assistir os desfiles de ranchos, precursores das Escolas de Samba, que hoje abrilhantam a Marquês de Sapucaí (Ameno de Resedá, Flor do Abacate, Cananga do Japão e muitas outras). O ponto alto eram as marchas-rancho. Todos os ranchos iniciavam o desfile na Praça Onze, reduto dos sambistas.

Com a destruição da Praça Onze em 1942, muitas foram as formas observadas de expressar as operações nostálgicas. Desse modo:

o prefeito Henrique Dodsworth começou a derrubada dos prédios das ruas General Câmara, São Pedro, Senador Euzébio, General Pedra e Visconde de Itaipua, para construir a Avenida Presidente Vargas. Nessas ruas, havia muitas casas de família, lojas, botequins, escolas, igrejas e sinagogas. A grita foi geral e a tarefa do prefeito não foi fácil. Houveram protestos dos moradores, os jornais criticavam o projeto, alegando que iria jogar centenas de pessoas na rua da amargura. O compositor, Herivelto Martins, compôs uma música que dizia assim: “vão acabar com a Praça Onze, não vai haver mais escola de samba, não vai”.

Neste projeto de demolição, a rua General Câmara também foi condenada, e, portanto, foram destruídas as sinagogas Bené Sidon e Beirutense. Ambas foram construídas por judeus vindos das cidades libanesas Sidon e Beirute, e que residiam nos arredores da rua da Alfândega. Muitas foram as despedidas diante desta circunstância. Há relatos sobre amigos vizinhos despedindo-se com lágrimas nos olhos, e episódios de moradores da rua Senhor dos Passos oferecendo abrigo nos sobrados para famílias desalojadas. De acordo com o livro de memórias, aconteceram muitos casos como estes: “*várias famílias da Rua da Alfândega dividiram suas residências e ajudaram financeiramente todos aqueles desprovidos da sorte*”. No momento das demolições:

Da Rua da Alfândega, ouviam o barulho das picaretas, das escavadeiras e das britadeiras, que iam derrubando gradativamente os prédios condenados das ruas vizinhas. Aquela tragédia humana parecia um terremoto, onde os sobreviventes procuraram fugir, levando seus pertences para outros lugares.

Ao analisar as possíveis reações diante de passados conflituosos, Jelin (2017) diz que a intenção político-estatal pode almejar estabelecer uma narrativa que crie um consenso entre os atores envolvidos. “No entanto, essas tentativas serão sempre questionadas e respondidas, uma vez que os processos de construção da memória estão sempre abertos e nunca

terminados” (JELIN, 2017, p. 15). De tal modo, as perspectivas sobre os acontecimentos passados devem ser abertas a novas narrativas que ajudem a reconstruí-los.

Para além das transformações urbanas discutidas acima, com a passagem temporal, observa-se que o período de trabalho estafante como mascates e prestamistas foi substituído pelo comércio atacadista. Muitos dos sujeitos que permaneceram nos sobrados tornaram-se atacadistas no ramo dos tecidos e trocaram suas residências nos sobrados pelos bairros Tijuca, Grajaú e Vila Isabel. Na década de 1960, apenas cerca de 10% das famílias que chegaram no início do século permaneciam morando nos sobrados. Como o anoitecer passou a deixar as ruas do centro vazias, sem mais aquela convivência ativa, tornou-se impraticável a continuidade da moradia na região. Por este motivo, “nos inventários dos anos 1980, feitos por Dora Alcântara na Praça XV e por Pedro Alcântara no Saara, fica demonstrado que não havia mais residentes na região protegida pelo Corredor Cultural” (NASCIMENTO, 2020, p. 21)²². Acerca dessas transformações, consideramos que:

O centro crescia bastante no seu comércio e já não oferecia condições de moradia. As ruas aos domingos ficavam vazias. Aquela alegria, quando os moradores sentavam às suas portas, conversando e cantando, não existia mais. A gritaria das crianças jogando bola nas ruas da Alfândega, Senhor dos Passos e Buenos Aires, já era coisa do passado. As rodadas de narguilé e taule, nas calçadas, não aconteciam mais. As ruas ficavam tristes após o fechamento das lojas e dos sobrados. Tudo emudecia, como se fosse uma nuvem parda em toda a extensão das ruas. Até o bondinho (caixa de fósforos) que percorria toda a Rua da Alfândega, fazendo um enorme barulho nos trilhos, tocando sua campainha, não mais existia. O centro se transformava, evoluía com seu comércio e as ruas acompanhavam essa metamorfose, em contrapartida, perdiam a poesia, a alegria e as amizades que uniam os imigrantes nas primeiras décadas do século.

Devido ao esvaziamento dos sobrados enquanto moradias, as relações cotidianas tornaram-se presentes apenas nos cafés durante o dia de trabalho. Um dos fatores que impulsionou esta transição, foi uma propaganda que surgiu em 1957, no prédio nº 297 da rua da Alfândega. Era o comerciante Gabriel Habib tentando atrair o público varejista para a rua, e a sua divulgação saiu no jornal com a figura de um turco “vestido a caráter” com o slogan: “venham conhecer o turquinho da Rua da Alfândega!”. Todos os outros comerciantes ficaram espantados, pois “os libaneses e sírios ficavam ofendidos com esta troca de nacionalidade, mesmo porque a maioria deles sequer conhecia a Turquia. Era comum o nativo dizer: o turco da prestação, o turco do armazém, o turco da padaria”. Mas a semente lançada por Habib germinou e transformou a rua outrora sóbria, cheia de caixotes nas portas dos sobrados e com

²² Embora representativo da maioria, este dado pode ser questionado. Pois tanto no livro de memórias *História da Saara* (2012), relatado neste capítulo, quanto na entrevista feita com Joel Mansour em 2022, foram relatados que pelo menos duas famílias habitaram a Saara mesmo após 1980.

poucos passantes. O povo em geral começou a circular, curioso para comprar na “rua dos turcos”.

Durante todo este período de transformações, no que se refere à memória espacial, há um relato sobre uma tradição anual que alterava toda a paisagem do espaço:

No mês de abril, na Rua da Alfândega, havia uma romaria que fazia filas na Igreja de São Jorge, esquina da Alfândega com a Praça da República. O comércio na área entre a Rua Tomé de Souza e Praça da República ficava praticamente interdito, devido à multidão de fiéis que lotavam esse quarteirão. Os camelôs, as baianas, os vendedores de velas, refrescos, santinhos, aproveitavam para apregoar seus produtos. Todos envergavam as melhores vestimentas, predominando a cor branca.

Enquanto um espaço diverso, a Saara mudava sua paisagem de acordo com o período, e exigiu negociações constantes. A criação do Estado de Israel em 1948 e as sucessivas guerras no Oriente Médio afetaram o imaginário destas ruas à medida que a maioria dos migrantes que habitavam neste reduto nasceram e tinham parentes e amigos nos países em questão. De tal modo, há um relato sobre a percepção de um comerciante durante a Guerra dos Seis Dias (1967):

No terceiro dia, resolveu descer para a rua e enfrentar o ambiente pesado, e ver como se portavam os comerciantes. De cabeça baixa, foi andando e reparou que havia em várias lojas rádios nas portas, dando notícias do conflito. A calorosa maneira alegre, cheia de salamaleques, murchou naqueles dias de guerra. Nas esquinas, grupos de árabes comentavam, com voz baixa, os últimos acontecimentos. Os judeus também se juntavam e falavam baixinho, evitando serem ouvidos pelos amigos árabes. Era um ambiente triste e notava-se a aflição de todos quando o rádio divulgava em edição extraordinária, palpitando corações.

Ao final, o mesmo comerciante comentou com um amigo: “*Veja bem, ia Habib, eu não ganhei nenhuma guerra e não estou festejando. Hoje, sou brasileiro naturalizado. Meu vínculo com Israel é na parte espiritual. Não desejo mal aos países árabes onde nasci e vivi por muitos anos*”. A partir deste episódio, os conflitos não cessaram e, no Brasil, o imaginário e o estereótipo do “turco” foi sendo substituído pelo imaginário “bélico”. Como a Saara possuía centralidade na cidade, lá as mídias encontravam com facilidade árabes, judeus ou seus descendentes. Em épocas de guerra, conforme comentou Anis Chilase em uma esquina: “*é sempre a mesma confusão. Eles aparecem aqui aos montes, pensando que nós temos bola de cristal para explicar o inexplicável*”.

Assim, o livro reúne impressões sobre tais abordagens genéricas:

Constantemente, emissoras e repórteres de jornais vinham fazer reportagens a fim de informar e explicar a harmonia que reinava neste reduto. Nestes 80 anos que eu vivo na SAARA, já ouvi inúmeras vezes perguntas de representantes de jornais e televisões:

–Por que no Oriente Médio não existe paz e aqui na SAARA judeus e árabes vivem e trabalham na maior harmonia?

–Será que esta mudança ocorrida no Brasil não é um dos milagres que acontecem muitas vezes nas terras sagradas do oriente?

–Não existe milagre neste caso! O que aconteceu é que predominou o bom senso destes dois povos. Aqui no Brasil eles chegaram à conclusão que ódio e guerra não leva a lugar nenhum e que só o trabalho em conjunto constrói. E foi aqui que eles se uniram e encontraram esta grande chance de trabalhar, progredir e criar a futura SAARA.

Embora tais perguntas sejam injustificáveis, pois um conjunto de ruas no Rio de Janeiro não é facilmente comparável com os conflitos internacionais em seus aspectos econômicos, sociais e políticos, nos parece que a memória se confunde ao precisar encontrar argumentos básicos e justificar uma vida em comum que antecede tais conflitos. Observa-se um caráter tanto inventivo quanto superficial nos argumentos criados ao ter que explicar a convivência entre “árabes e judeus”.

Para além disso, a guerra americana ao terror também exportou uma nova generalização do “povo árabe” a partir da experiência de confronto, o que provocou uma nova essencialização do oriente e o subjugou como “o outro”.

Os repórteres das televisões, rádios e jornais, novamente foram à SAARA desejando saber como os árabes encaravam os últimos acontecimentos em Nova York e Afeganistão. Desta vez foi sobre o atentado terrorista nas Torres Gêmeas e no Pentágono. Respondemos, da melhor maneira possível, todas as perguntas. Em seguida, fomos para o Xuazão conversar sobre este novo problema mundial.

–Até parece que fazemos parte da ONU. Basta acontecer alguma encrenca e nós somos requisitados para dar explicações. - falou Kamal.

–Desta vez não é no Oriente Médio. Eles pensam que nós somos analistas internacionais? Comentou Salim.

–O problema é que no meio dessa confusão tem o árabe Osama Bin Laden. - disse Elias.

–Um momento minha gente - aparteuo Ênio - A TV Globo telefonou-me pedindo permissão para fazer uma reportagem amanhã sobre este atentado terrorista. Sabem vocês quanto custa uma propaganda na Globo por cinco minutos? A SAARA vai aparecer no horário nobre sem pagar um tostão.

É bem provável que estes sujeitos, em sua maioria vindos do Líbano e da Síria, não tenham tido o que responder pelo 11 de setembro, mas apareceram durante 30 minutos em um especial da TV Globo no dia seguinte. Com isso, não queremos dizer que a rua não foi afetada com a repercussão de conflitos internacionais. Inclusive, quando os Estados Unidos invadiram o Iraque, como a maioria dos árabes da Saara não concordavam com a invasão, o comerciante Ênio Bittencourt promoveu um debate na Rádio Saara. No estúdio estavam Demétrio Habib, Salim Kalaum, o professor Roberto Habib e o jornalista Mirson Murad.

Dadas as considerações acima, encerramos o destaque às memórias reunidas por um membro que viveu 88 anos nestas ruas, embora alguns assuntos levantados por ele venham a ser aprofundados nos capítulos seguintes. De todo modo, suas lembranças reunidas por ele reforçam que o ato de caminhar na Saara possibilita o acionamento da memória. Percorrer a rua promove encontros, atritos, lembranças, gostos, cheiros e sonoridades. Esta observação se justifica no livro ao registrar o fato de que dois dos pioneiros, David e Mathilde, não puderam visitar o Líbano e o Egito novamente, no entanto:

David sentiu a aproximação do fim e quase não saía de casa. Mas, sempre que sentia forças, descia para sua querida SAARA. Não tinha mais nada a realizar, mas, o fato de andar pela rua, tomar um cafezinho, olhar o seu sobrado, observar o movimento das lojas e encontrar algum amigo, era bastante para sentir-se feliz.

Ao assumirmos as lacunas constitutivas do testemunho, entre memória, esquecimento e silêncio, abre-se espaço para perceber em seus rastros possíveis recriações de mundos. Por conseguinte, reconstruiremos um espaço a partir das lembranças dos sujeitos da segunda geração – que chegaram crianças e foram criados nesta rua – e seus filhos. Para tanto, iremos tensionar a noção de testemunho baseada na noção de memória onde os protagonistas tornam-se as pessoas comuns da vida ordinária. Como não há uma preocupação com os grandes eventos em si, com grandes holofotes e heróis, ao invés de procurarmos documentos oficiais, teremos o lugar da rua enquanto arquivo. Enfim, direcionamo-nos a investigar as memórias a partir das vozes que ainda existem, em uma descida para a comunicação das ruas para pensar a cidade, sua corporeidade, e suas mediações.

2. Primeiros contatos

Diante da discussão prévia sobre a memória espacial, conduzida a partir do olhar sobre a formação territorial e sobre a genealogia étnica da Saara, foi possível evidenciar a dimensão intercultural de suas ruas. Ambas as fontes utilizadas – os relatos históricos e as narrativas pessoais – estavam estabilizadas em forma de texto. Este capítulo pretende esboçar sob outra perspectiva como se dá a comunicação intercultural e os elementos vinculativos em suas comunidades mais antigas. Através da compreensão da rua enquanto um arquivo vivo, o enfoque dado ao estudo empírico norteará a busca por um “método em movimento”. Como a memória requer a constante reconstrução dos sentidos no presente, inicia-se uma relação dialógica com os interlocutores que ainda habitam ou constroem esse espaço de diferentes formas.

Durante a pesquisa de campo, baseada na metodologia da história oral – que será mais bem analisada no capítulo quatro – tive a oportunidade de encontrar integrantes da primeira e da segunda geração do grupo de migrantes que chegou ao centro da cidade, sobretudo provenientes do Líbano e da Síria. São eles: Rebeca, Carlos, Toni, Salim, Mari, Joel, Julia, Kamal e Iran. O processo de escolha dos entrevistados começou com a busca pelos mais velhos, na faixa dos 90 anos.

A partir das primeiras conversas, a rede foi se ampliando, à medida em que um indicava o outro. Essa técnica foi inspirada na metodologia de pesquisa chamada *snowball*, também conhecida como “bola de neve”, desenvolvida por autores como Goodman (1961). Essa técnica consiste na seleção de entrevistados a partir de uma “cadeia de informantes” que integram uma rede de contatos. Essas indicações ajudaram a encontrar muitos dos entrevistados que já se encontram em idade avançada. Vale destacar que, mesmo com as indicações fornecidas por eles, a diversidade religiosa foi assegurada nesse processo. Além disso, alguns entrevistados não se conheciam, apesar de terem sido vizinhos durante a infância.

Destaca-se ainda que a idade avançada não é, e nunca foi, um impeditivo para que eles continuassem a trabalhar e a frequentar o centro. Julia, Joel e Sara são exemplos disso, pois reservam pelo menos uma hora do dia para ir até a região. Outros já não possuem mais vínculo cotidiano de trabalho e a memória cede mais espaço ao plano da imaginação, como é o caso de Salim, Mari e Rebeca. No entanto, Toni, Iran, Kamal e Carlos ainda mantêm uma rotina assídua de trabalho, por conta das condições físicas e da idade.

Embora os marcadores étnicos e as nacionalidades dos entrevistados tenham se concentrado a priori em uma etnicidade sírio-libanesa, as diferenças geracionais e religiosas apresentaram quadros simbólicos distintos. As comunidades árabes que chegaram ao Rio de Janeiro no início do século XX eram, em sua maioria, compostas por cristãos, ortodoxos e maronitas, salvo as exceções. No que se refere às especificidades das migrações que partiam do Líbano no decorrer do século XX, os conflitos de 1958 e a Guerra Civil de 1975 influenciaram a migração de libaneses para o Brasil. No entanto, “a diferença fundamental no perfil de imigração foi não ser composta majoritariamente por cristãos. Crescia, portanto, o número de libaneses judeus e muçulmanos que encontravam refúgio em solo brasileiro” (MEIHY, 2016, p. 175).

Nos discursos proferidos por migrantes da primeira e da segunda geração, um dos primeiros focos de atenção voltou-se à experiência do vínculo criado com o país de acolhimento. O estado de “provisoriidade” (SAYAD, 1998) no qual o estrangeiro se encontra pôde ser observado com suas particularidades durante a fala dos entrevistados. A definição conceitual de Sayad (1998) traz uma reflexão sobre os paradoxos decorrentes da relação entre emigração e imigração. Para o autor, quando alguém se encontra fisicamente distante de suas origens e simbolicamente afastado de sua sociedade receptora, um sentimento de “dupla ausência” pode ser experienciado. No país onde esse estrangeiro deveria recriar seus imaginários trazidos do país de emigração, pode predominar uma sensação de provisoriidade, que o acompanha indeterminadamente por não saber exatamente quanto tempo ficará em terra estrangeira.

Joel, da segunda geração, nascido em um sobrado na rua Senhor dos Passos, foi um dos entrevistados mais velhos com quem conversei. Ele conta que a sua família chegou ao Rio de Janeiro há 85 anos, vinda da cidade de Saidnaya, na Síria. Durante o mandato francês, eles saíram da Síria pelo Líbano, utilizando uma rota mais fácil que partia de Beirute e passava pela França para enfim chegar ao Brasil. Joel se recorda de Saidnaya a partir de um cartão postal que recebeu de familiares há muitos anos e diz que “*a cidade era toda de pedra, as casas não tinham telhado, era tudo na laje. Eles plantavam, viviam de verdura*”. Aos 80 anos, ele conta que o objetivo da família não era vir para ficar: “*a minha mãe não trouxe roupa nem para ficar três meses, mas deu tudo errado e ela acabou ficando*”.

Ainda de acordo com o pensamento de Sayad, que opera sob uma perspectiva crítica da lógica colonial, percebe-se que os movimentos migratórios também são atrelados à força de trabalho. Na definição do autor, “um imigrante é essencialmente uma força de trabalho, e uma força de trabalho provisória, temporária, em trânsito” (SAYAD, 1998, p. 54). Referir-se à

figura de um trabalhador migrante seria metaforicamente quase que a definição de um pleonasma. A imigração compreendida enquanto busca por trabalho foi verificada nas conversas com os entrevistados.

A chegada no Brasil, cada qual com seu recorte temporal e suas particularidades, foi justificada inicialmente pela tentativa de melhorar a condição de vida. Com a retórica de sair do Oriente Médio para “fazer a América”²³, encontrar um primo, um familiar, ou mesmo um patrício que pudesse os ajudar, os que tiveram suas vidas atravessadas pelo centro do Rio de Janeiro começaram suas jornadas em busca de retorno financeiro. O espaço ocupado por eles no centro da cidade adquiriu uma dupla dimensão simbólica, por ter sido – e, de alguma forma, ainda ser – um lugar de comunidade e de trabalho. Logo, os relatos sobre os eventos passados passam a ser reconstruídos a partir das novas práticas cotidianas e das relações comunitárias atualizadas no tempo e no espaço.

Um dos últimos encontros que presenciei na rua da Alfândega traduz as relações afetivas criadas a partir de rastros. Era novembro de 2022. O movimento da Copa do Mundo tomava conta da cidade, quando escutei o som da Rádio Saara ser gradualmente abafado por uma música árabe em alto e bom tom. Eu chegava, então, ao local de onde vinha a música: a loja de Kamal, chamada “Brasil Roupas”. Blusas, *shorts*, *tops*, meias, tudo o que era exposto estava em verde e amarelo. O dono da loja, aos 74 anos, andava apressadamente de um lado para o outro, arrumando a disposição das peças de roupa nas araras, que chegavam a ocupar as calçadas. Após nos conhecermos, fomos ao segundo andar do sobrado e ele contou que chegou ao Brasil ainda criança, em 1948, vindo de uma aldeia na região montanhosa de Batroun, no Líbano. Sua família se estabeleceu primeiramente na baixada fluminense, em Nilópolis, e depois em Nova Iguaçu.

Quando perguntei se o comércio vinha de família, por conta da disposição que ele tinha na loja, ele respondeu que, em Batroun, seu pai era guarda noturno de uma fábrica inglesa de cimentos e se tornou mascate no Rio de Janeiro. A atividade comercial nunca foi um plano de vida. Ele, então, relatou sobre seu sonho de juventude:

Queria ser boxeador. Eu, com esse tamanho (rindo) queria boxear. E chegando numa academia de boxe na rua Santa Luzia, ainda carregando a carteira de estrangeiro, eles disseram “não, você não pode seguir carreira de boxeador; você tem que se naturalizar”. Ai eu disse “então você acabou de destruir um sonho. Eu não quero ser mais boxeador”. Eu queria ser boxeador libanês. Então resolvi ir para o Líbano, iludido de que lá teria boxe. Todo mundo falava bem do Líbano na década de 1950 e 1960. Mas quando eu estava preparando a documentação para ir

²³ Expressão comumente utilizada no século XX para se referir ao ato de deixar o país de origem em busca de uma melhora de vida nas “Américas”. Nesse caso, especificamente na América do Sul.

para o Líbano, meus irmãos tramaram uma situação para não me deixar viajar. Pegaram o meu dinheiro aos poucos e me deixaram sem nada [...] [...] no dia da viagem, meu irmão disse “você está pensando que vai deixar a gente sozinho aqui? está muito enganado”. E tirou do bolso uma chave, porque eles compraram um ponto de uma loja. Eu disse: como você faz um negócio desse comigo? Eu não quero ser comerciante. Eu quero sair daqui. [...] aí depois eu optei por me naturalizar, tomei o gosto por ser brasileiro. Tinha que ter um pouco de gratidão. Tudo o que conquistei foi aqui. Então, hoje, eu acredito que tem muito brasileiro que não gosta mais deste país do que eu não... com certeza.

A questão do retorno e o paradoxo da permanência no país de destino acompanharam a jornada dessa família, entre idas e vindas, a começar por seu avô, que chegou ao Brasil em 1904, mas voltou ao Líbano para se casar, retornando ao Brasil após a Segunda Guerra Mundial. Até 2021, quase todo ano, Kamal visitava sua mãe, que havia retornado ao Líbano. A condição de “provisoriedade” vivida por eles, acompanhada de perguntas sobre “quanto tempo irão ficar”, pôde ser percebida durante um período considerável depois do momento de chegada. Mesmo após os primeiros anos, foi possível perceber indiretamente, não só na fala, mas nas ações, nos gestos e nas formas de habitar o mundo, sentimentos ambíguos sobre a pertença.

O retorno ao Líbano, à Síria e a destinos fora do Oriente Médio foi um movimento significativo na experiência árabe no Brasil. Com o foco dado às mobilidades do início do século XX, sabe-se que “em meados de 1925, o padre José de Castro visitou as cidades libanesas de Beirute e de Zahle, e conta ter encontrado, por todo o país, pessoas que falavam o português” (LESSER, 2001, p. 104). As visitas internacionais de membros do governo ou de figuras públicas também ocorriam nessa época, como foi o caso do jornalista Paulo Torres, que visitou a região em 1926. Na volta da viagem, ele contou em uma palestra que “o jogo do bicho era tão popular, que os resultados sorteados no Rio de Janeiro eram telegrafados todas as noites a Beirute. Em meados da década de 1930, cerca de 70% da população de Zahle falavam português” (LESSER, 2001). Justamente em Zahle, havia uma via principal chamada Avenida Brasil, com o nome pintado em letras garrafais na pavimentação. Todavia, a recepção política no Brasil não necessariamente se mostrou aberta a esses contatos. A exemplo disso, “a transmissão da cultura brasileira para o Oriente Médio pouco impressionou a Júlio de Revorêdo, do departamento de Trabalho de São Paulo, que acusava os ‘turcos’ de serem perigosos por entrarem no Brasil, e de serem antibrasileiros por deixá-lo” (LESSER, 2001).

Não obstante, e quase paradoxalmente, a possibilidade do retorno não existiu na fala de Rebeca, judia, de 92 anos, criada nas imediações da rua da Alfândega, na antiga rua General Câmara, que foi totalmente demolida. Ela conta que a sua mãe veio de Alexandria, no Egito, e seu pai de Sidon, no sul do Líbano. No entanto, ela se refere à nacionalidade paterna

como síria, devido à documentação de seu pai ser referente ao país. A expulsão dos judeus²⁴ do Egito após a ascensão de Gamal Abdel Nasser ao poder, em 1956²⁵, e a saída em massa do Líbano, após a Guerra Civil, modificaram a relação com a possibilidade do retorno. Haim, irmão de Rebeca, relatou que o ano de 1985 foi o marco de saída do último judeu, que levou o Sefer Torah²⁶ que ainda restava na cidade de Sidon. A partir de então, o bairro em que moravam, Harat El Yahoud – o bairro judeu – se manteve vivo apenas em imaginação.

Embora a referida conjuntura política não tenha sido favorável para a manutenção de vínculo com os países de origem, isso não foi mencionado durante nossa conversa. Apenas no final da entrevista, quando perguntei sobre o fato de os judeus não terem permanecido nos países árabes, Rebeca descreveu com poucas palavras esse momento, sugerindo que, a partir de então, a vida lá se tornou difícil. No primeiro momento de nossa conversa, Rebeca disse que sua família migrou exclusivamente devido a razões econômicas:

Eles vieram para ficar e não tinham vontade de voltar. Porque a vida deles lá era muito difícil, era muito sacrifício. Eu não sei qual a dificuldade que eles tinham, mas eles não progrediram lá. Lá era assim: eles passavam a semana toda no trabalho e só vinham no Shabat²⁷. Meu pai trabalhava em uma farmácia lá na Síria, como prático farmacêutico, mas em outra cidade, em Tripoli. Então ele chegava em casa na sexta e no domingo voltava para o trabalho.

Quando chegou no Rio de Janeiro, seu pai, além de trabalhar como mascate, passou a ajudar o doutor Nicolau Abalem em uma farmácia na rua Senhor dos Passos. O médico, descendente de árabes, atendia gratuitamente a vizinhança nos fundos de uma farmácia, que funcionava como consultório. Esse exemplo particular mostra como os judeus de países árabes se associaram à comunidade sírio-libanesa que aqui se criara.

O historiador norte-americano Jeffrey Lesser dedicou-se a pesquisar as comunidades estrangeiras que não faziam parte da imigração europeia, bem como a negociação destas na sociedade brasileira. Para o autor, os árabes e os judeus eram grupos por vezes lidos como não brancos e não pretos pelas elites dominantes, o que demandou uma reestruturação dos padrões de etnicidade e de identidade nacional que haviam sido planejados. Esses grupos desafiaram o

²⁴ Em pesquisas realizadas com judeus expulsos do Egito, Rouchou observa que o processo de expulsão foi construído desde 1948. Para a autora, “a memória traumática se manifesta em alguns detalhes, vivenciada ao longo dos anos transcorridos desde a criação do Estado de Israel, em 1948. Essa data é recorrente nos relatos como demarcador de uma convivência destruída” (ROUCHOU, 2008, p. 98).

²⁵ 1956 foi o marco inicial do processo de nacionalização, a começar pelo canal de Suez, que resultou na expulsão definitiva dos estrangeiros das terras egípcias. Rouchou (2008, p. 79) reitera que “a comunidade judaica no Egito é uma das mais antigas da diáspora. Antes da destruição do primeiro Templo por Nabucodonosor em 586 A. C., já havia judeus no Egito”.

²⁶ Conjunto de pergaminhos com livros sagrados, escritos em hebraico e guardados nas sinagogas.

²⁷ No judaísmo, o Shabat tem início no pôr do sol de sexta-feira e estende-se até cerca de uma hora após o sol se pôr no sábado.

projeto de construção da identidade brasileira e tornaram não exitosas as tentativas de formar uma unidade nacional nos padrões eurocêntricos. Para Lesser (2001, p. 30), a exploração do que ocorria com os grupos fora do “continuum preto/branco” tornaria possível analisar o surgimento de novas etnicidades hifenizadas, que tinham em comum a sua brasilidade.

No início do século XX, quando a Síria e o Líbano ainda não eram formadas nos moldes de estado-nação, a nomenclatura hifenizada “sírio-libanesa” foi assumida no Brasil, ocultando as possíveis hierarquias sociais que as identidades separadas poderiam carregar. Neste momento, as iniciativas das elites para tornar os árabes “eticamente inofensivos”, através de seu embranquecimento, acarretaram uma reação dessa população, visando criar um espaço para a etnicidade árabe dentro do contexto brasileiro. “Isso foi feito ou expandindo a ideia de ‘brancura’, de modo a incluir o Oriente Médio, ou elevando o Oriente Médio a uma posição de igualdade com a Europa, embora ainda mantendo sua identidade separada” (LESSER, 2001, p. 134).

Diferente dos japoneses, grande parte dos migrantes árabes recém-chegados puderam escolher onde se encaixar, pois “sua fisionomia permitia-lhes transformar-se instantaneamente em brasileiros, com uma simples troca de nome. No entanto, isso não ocorreu com tanta frequência quanto poderia, e a nova etnicidade que surgiu era totalmente brasileira” (LESSER, 2001, p. 135). Embora a etnicidade sírio-libanesa não tenha ocupado um espaço totalmente homogêneo dentro da ideia ampla de uma identidade brasileira, o esforço para consolidação do hífen auxiliava, por exemplo, nas atividades econômicas e culturais. Lesser (2001) observa que em 1914 havia 14 jornais circulando em língua árabe e, em 1945, a comunidade sírio-libanesa já havia produzido 97 jornais e revistas. O autor aponta, ainda, que “ao nos aproximarmos da virada do milênio, o Brasil permanece sendo um país onde a etnicidade hifenizada é predominante, embora não reconhecida” (Ibid., p. 135).

Entretanto, é preciso compreender como os vínculos criados no país atenuaram essa condição de vida e como uma nova comunidade, que não existia antes nesses moldes exatos, foi criada. Os fragmentos dos três primeiros relatos, de Joel, Rebeca e Kamal, sobre a chegada no Brasil, sugerem que algumas relações com o país de origem se deram no plano afetivo, enquanto outras passaram pela continuidade, seja no envio de remessas de dinheiro ou na própria comunicação com familiares. Portanto, nos ateremos aos significados dos elementos vinculativos em país estrangeiro.

2.1. Comunidades, vinculação e comunicação intercultural

Sob qual perspectiva compreendemos o aspecto comunitário? Sob a ótica comunicacional, voltamo-nos ao problema do comum e do processo de produção de sentido nos discursos sociais. No entendimento de que toda a comunicação pressupõe afetação, não é adequado compreendê-la apenas como suporte da mídia, em termos funcionalistas de emissão e recepção. Portanto, devemos analisá-la como construção de sentidos social e simbólico, relativos à interação simbólica e à produção de um comum.

Sodré (2014) recupera o pensamento de Martin Buber para analisar a relação dialógica no encontro entre o “eu” como pessoa e o “tu” como o outro. O autor inicia sua reflexão a partir do conceito de “palavras-princípios”, que se referem aos pares de palavras, as relações, que constituem as bases da linguagem. O par Eu-Tu, diferente de Eu-Isso (ou EuCoisa), é uma dessas bases. “As palavras que são a base da linguagem não exprimem uma coisa que existiria fora delas”, diz Buber, ‘mas, uma vez ditas, fundam uma existência’. Antes do encontro, nada existe” (SODRÉ, 2014, p. 147). É neste sentido que “o par Eu-Tu funda o mundo da relação, ao passo que o Eu-Isso pertence ao mundo enquanto experiência” (SODRÉ, 2014). De tal modo, a relação com a alteridade se dá a partir do diálogo constitutivo com o outro.

Em relação aos sentidos da formação grupal, sua imanência afetiva estaria presente na palavra “*philia*” do grego antigo. Recuperado por Sodré (2014), o termo ultrapassa o sentido de amizade, à medida que abrange o laço comum de um círculo de convívio, podendo significar tanto a partilha como a vizinhança. “É, portanto, o comum que ‘cola’ a cidade (o *glutinum mundi* dos alquimistas) e permite ao indivíduo transpor os limites da dualidade para a comunicação com o anônimo social, dentro da forma representativa atinente a cada comunidade particular” (SODRÉ, 2014, p. 151). Seria a *philia*, então, referente a uma predisposição ao ato de se viver junto nas cidades.

De acordo com Sodré (2014), o método da comunicação se desdobra em três níveis operacionais: o relacional, o vinculativo e o metacrítico. As particularidades do segundo nível nos são especialmente caras para compreendermos a comunicação a partir da produção de um comum da vida no espaço urbano, sem se reduzir estritamente à operação midiática. A vinculação “difere da relação social em seus modernos termos jurídicos e políticos, porque não se define como ‘fazer contato’, como algo colocado ‘entre’ os seres identificados por suas posições marcadas no interior de hierarquias existenciais complexas” (SODRÉ, 2014, p. 223). De outro modo, ela diz respeito à “condição originária do ser, desde já atravessado por uma exterioridade vazia – o comum que o pressiona para fora de si mesmo e o divide” (Ibid., p.

223). O vínculo é compreendido pelo autor como uma condição ontológica originária e, por isso, possui relação com o dialogismo estrutural, “em que não predomina a *semiose* entendida como relação linguística com um ‘outro’, mas como *heterotopia* simbólica, ou seja, como ocupação de um ‘outro’ lugar e formação de valor por movimentação sensível” (Ibid., p. 223). Operando sob a lógica afetiva e dialógica, é possível apreender que na comunicação como organização do comum, em termos metodológicos, o nível vincutivo assume a complexidade da comunicação e se alinha às pesquisas sobre a produção de sentido a partir da lógica comunitária.

Seguindo esse pensamento, Elhajji e Malerba (2016) lembram que as palavras “comunidade” e “comunicação” remetem à mesma raiz etimológica e, por isso, apontam para o mesmo horizonte filosófico. Tanto o ato de comunicar como o de formar uma comunidade implicam “no mesmo gesto existencial de troca, partilha, participação, contribuição, aproximação e vinculação”. Os autores sugerem que uma comunidade pode ser compreendida enquanto uma comunidade de sentidos, sendo “o lugar (físico/territorial ou simbólico/imaginário) onde é produzido, veiculado e compartilhado o sentido comum ao corpo do grupo na sua totalidade reflexiva” (ELHAJJI; MALERBA, 2016, p. 113). Logo, “se a comunicação é um processo de produção de sentido, a comunidade é o *locus* em que esse sentido é construído, transmitido, trocado, codificado e decodificado” (Ibid., p. 113).

A comunidade se configura então a partir da existência de uma interação simbólica. No caso específico das comunidades migrantes, as condições para o processo de integração que envolvem as dimensões política e cultural são perpassadas diretamente pela comunicação intercultural. A interculturalidade é associada à dimensão subjetiva e pressupõe a ideia de troca e de negociação das diferenças. Em princípio, toda comunicação seria intercultural, mas esses mecanismos se tornam mais evidentes no caso específico das migrações transnacionais. A partir do pensamento de Appadurai sobre as migrações e a comunicação, já apresentado no primeiro capítulo, consideramos que “o intercultural, como possibilidade de comunicação entre diferentes, assume a cultura como ponte para um diálogo nem sempre fluido, muitas vezes conflitante, porém, apoiado numa base de negociação constante e imprescindível” (ELHAJJI; ZANFORLIN, 2009, p. 7).

Alfred Schutz discute as relações conflitantes que recaem sobre o indivíduo em território estrangeiro e concebe a ideia de um “sistema de receitas” como um instrumento de códigos facilitadores das relações interpessoais. O processo de interação de um indivíduo em novo território sucede as tentativas de compreensão dos padrões culturais externos à sua cultura de origem e da incorporação dos códigos necessários para viver no novo país. A

experiência de fazer uso dos novos códigos apreendidos resulta na ruptura do imaginário anterior, criado sobre o novo grupo antes de migrar, além do afastamento das pré-noções ensinadas por seus pais e avós que já fazem parte de uma biografia local e distanciada. No entanto, o estrangeiro pode “compartilhar o presente e o futuro com o grupo aproximado, em intensa e imediata experiência; sob todas as circunstâncias, entretanto, ele permanece excluído de tais experiências deste passado” (SCHUTZ, 2010, p. 122). Do ponto de vista do grupo aproximado, ele seria um indivíduo sem história.

De acordo com Schutz, o estrangeiro precisa decodificar o novo espaço a partir da sua ótica e da sua bagagem social e cultural. Cada grupo social, “seja ele até mesmo muito pequeno (ou até cada indivíduo), tem seu próprio código privado, compreensível somente por aqueles que têm participado em experiências passadas comuns nas quais ele surgiu ou na tradição ligada a ele” (SCHUTZ, 2010, p. 125). Quando o estrangeiro chega com sua grade simbólica e se depara com uma outra do país de acolhimento, ocorre o mecanismo de uma dupla grade simbólica. De tal modo, o vínculo criado por ele no novo país também dependerá do nível em que ele conseguir captar os códigos culturais da nova organização social.

Além do estrangeiro se deparar com visões de mundo por vezes conflitantes, o aprendizado do idioma é o meio principal para atingir os objetivos diários. Entretanto, a comunicação interpessoal não requer apenas dar sentido a um conjunto de normas semânticas e de ordens gramaticais. Essa comunicação vai mais além, uma vez que o cotidiano apresenta variáveis do discurso com elementos não palpáveis e até mesmo poéticos, que também são considerados nessa dupla grade simbólica.

Para ampliar a análise sobre o intercultural, chegamos ao conceito de “tradução cultural”, formulado por Stuart Hall como alternativa à noção de “tradição”. De acordo com o autor, “as pessoas pertencentes a essas culturas híbridas têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural ‘perdida’ ou de absolutismo étnico. Elas estão irrevogavelmente traduzidas” (HALL, 2006, p. 89). Para Hall, a partir da inexistência de uma pureza surge o conceito de “tradução”, podendo ser estendido à experiência dos migrantes que possuem vínculos com tradições dos lugares de origem, mas sem a ilusão de retornar ao passado. Enquanto alguns sujeitos buscam recuperar uma pureza perdida, outros assumem as mudanças da história, com suas identidades constantemente recriadas. Essas pessoas carregam rastros das memórias às quais foram marcadas. “A diferença é que elas não são e nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, várias ‘casas’ e não a uma ‘casa’ particular” (HALL, 2006). Tal perspectiva

teórica dos Estudos Culturais se atenta ao domínio simbólico da sociedade e nos faz perceber as possíveis formas de narrar e de representar, que não se limitam às rígidas fronteiras de um estado-nação.

Enquanto o multiculturalismo é compreendido enquanto uma diversidade de culturas vivendo em um mesmo território, o intercultural se ocupa das relações produzidas entre as diferentes comunidades. Como a cultura é entendida aqui como interface simbólica para compreensão do mundo, o contato entre códigos linguísticos e culturais não compartilhados pode gerar algo novo. Baumann (2001) se concentra no debate sobre o multiculturalismo a partir de três pilares: os direitos étnicos, as identidades nacionais e as religiões. Os três eixos direcionam a um mesmo ponto central, que é a cultura. Nesse triângulo multicultural, a cultura seria o ponto de convergência e de diferenciação entre as identidades civil, étnica e religiosa. Para o autor, a relação com o outro ultrapassa os limites da “cultura reificada” (BAUMANN, 2001, p. 162), o que nos leva a compreender a riqueza cultural como algo em processo, ou seja, em constante transformação.

A discussão teórica sobre vinculação e comunicação intercultural nos traz indícios para o trabalho com as comunidades diaspóricas da presente pesquisa. Vale ressaltar que o conceito de diáspora tem a sua origem na história judaica e diz respeito a um grupo que se dispersou de seu lugar de origem ao longo dos séculos. No entanto, essa ideia foi expandida para se referir a outras comunidades étnicas ou nacionais que se deslocaram de um mesmo lugar para viver em outras partes do mundo. Entre seus múltiplos usos, podemos assumir provisoriamente que as comunidades em diáspora são aquelas que se unem a partir de movimentos prévios que ultrapassam os limites territoriais de um estado-nação.

2.2. Árabes e judeus: uma nova formação comunitária

A rua como uma experiência comum é composta por rastros de memória no cotidiano das cidades. No caso específico da rua da Alfândega e da rua Senhor dos Passos – podendo se estender até as antigas perpendiculares e paralelas, como as ruas General Câmara e Senador Euzébio –, pessoas com práticas culturais semelhantes e ao mesmo tempo diversas se encontraram e criaram uma nova comunidade, como foi visto no caso particular da sírio-libanesa. Na perspectiva já tratada das identidades hifenizadas, esses sujeitos já chegaram falando mais de uma língua, em sua maioria o árabe e o francês. No caso dos judeus, essa hifenização pode ser ampliada se os considerarmos como judeus-sírios, judeus-egípcios e judeus-libaneses, antes mesmo de chegarem no Brasil.

Robert Park, um dos precursores da Escola de Chicago, interessava-se por compreender os processos de assimilação dos grupos de migrantes que se reuniam em espaços segregados e em guetos dentro das cidades. Sob influência das ideias de Georg Simmel, o autor analisou a dinâmica urbana no início do século XX, período caracterizado por uma nova divisão social do trabalho. Para Park, a cidade de Chicago funcionava como um grande laboratório para tratar da questão migratória e de outros grupos ditos desviantes, por meio de pesquisas que consideravam o olhar do observador participante, buscando aproximar a antropologia da sociologia. As situações investigadas podem mais tarde ser compreendidas como questões relativas à interculturalidade.

Nesse sentido, Park (1967) escreve sobre a existência de “regiões morais” nas cidades, que hoje poderiam ser pensadas a partir dos processos de gentrificação, de ocupação do tráfico, das formas de vizinhança, dos espaços degradados e de estranhamento. Com seus códigos próprios, essas regiões se contrastam com as demais, o que não pressupõe algo puramente mecânico. As regiões morais apresentam identidades locais e os corpos nelas presentes se constroem a partir de um modelo de pertença, com a retórica, por exemplo, da expressão “eu sou local” para designar o reconhecimento de um espaço. “Não somente o transporte e a comunicação, mas também a segregação da população urbana, tendem a facilitar a mobilidade do homem individual” (PARK, 1967, p. 63). Assim, os processos segregadores criam o que o autor chama de distâncias morais, “que fazem da cidade um mosaico de pequenos mundos que se tocam, mas não se interpenetram” (PARK, 1967).

De tal modo, “isso possibilita ao indivíduo passar rápida e facilmente de um meio moral a outro, e encoraja a experiência fascinante, mas perigosa, de viver ao mesmo tempo em vários mundos diferentes e contíguos, mas de outras formas amplamente separados” (PARK, 1967, p. 63). Dentro da organização da vida cidadina, a proximidade seria um elemento físico e a distância estaria relacionada ao social. Por isso, “a população tende a se segregar não apenas de acordo com seus interesses, mas de acordo com seus gostos e seus temperamentos” (PARK, 1967). Assim, é possível considerar a Saara Carioca como uma “região moral”, um lugar onde os códigos morais divergentes operam a partir da ocupação estrangeira.

Figura 5: judeus libaneses que migraram para o Rio de Janeiro



Fonte: Livro *Templo Sidon - um século de história* (2017).

As formas de ocupação dos antigos sobrados podem ser vistas como o primeiro indicativo de associação comunitária. Rebeca conta sobre a organização espacial:

Embaixo era uma loja, nós morávamos no primeiro andar, e no segundo morava o meu tio. Do lado, morava outro irmão, em cima um primo, e em frente moravam as irmãs dele. Quer dizer, a gente morava assim, tudo quase junto. Vinha uma notícia, e eles batiam na janela para dar. Ninguém tinha telefone em casa naquela época. Então era difícil a comunicação, era sempre através de alguém. Chegava alguém e trazia as notícias. Meu pai escrevia árabe e escrevia em hebraico. O pessoal mandava cartas e ele lia para todo mundo. Porque quando ele veio para cá, as irmãs que estavam na Síria foram para Israel... Havia também famílias que tinham poucos filhos e alugavam um quarto. Por exemplo: chegou uma pessoa de fora. A gente sabia quando chegava. Na minha casa, minha mãe nunca alugou não, mas a minha tia alugou um quarto para uma moça que veio da Palestina. Na época só falavam isso, que tinha gente de lá. Não falavam Israel como é hoje não. Mas era pouca gente que veio de lá na época. Eu tinha um cunhado que já morreu também, ele veio da Palestina. Ele dizia, "eu não sou israelense, eu nasci na Palestina". Ele era da palestina e judeu. Meu avô era da Palestina, o pai da minha mãe.

As antigas formas de dispor a moradia também foram lembradas por Joel e Julia. Ambos de famílias sírias, conheceram-se no antigo clube Sírio-Libanês do Rio de Janeiro, que existia no bairro Botafogo, em uma terça-feira de carnaval. O casal trabalha junto em uma loja de tecidos na rua Senhor dos Passos e, em uma de nossas conversas, eles falaram sobre os primeiros contatos na cidade. Como todos os outros entrevistados com quem conversei, a

família não abriu o comércio assim que chegou; seus integrantes começaram a vida no Brasil como mascates. Por exemplo, quando os pais de Julia chegaram, foram morar no bairro Engenho Novo. Entretanto, como o espaço de trabalho dos atacadistas ficava no centro, os mascates que moravam em outros bairros se deslocavam até lá para comprar e revender as mercadorias. Julia reforça que o crédito na época era “de boca”. A esse respeito, Joel relata que seu pai foi ajudado por um senhor sírio com uma situação financeira um pouco melhor que a dele quando chegou. Ele queria comprar um pedaço de tecido para produzir cuecas para vender e esse senhor o ajudou. A partir dessa dinâmica de auxílio coletivo, Joel também fala sobre a moradia no centro:

No primeiro sobrado que meus pais foram morar, era assim: um quarto com todo mundo dentro e um banheiro no final do corredor para os outros quartos que outras famílias alugavam. Porque não tinha moradia. Isso é um detalhe importante. Era uma dificuldade, porque veio uma enxurrada nessa ocasião da guerra lá. O primeiro lugar que a minha família ficou era em frente a Padaria Bassil. Um prédio de três andares. A loja e mais dois. Nós morávamos lá, depois mudamos para um outro com um pouco mais de espaço. Mas tinha muito isso de dividir. Agora, você me perguntou do que eu tenho saudade... era da convivência com as pessoas ali. Porque era uma coisa de uma família fornecer um pouco de sal para a outra que não tinha. Eles vieram com muita dificuldade. A minha mãe dizia que a situação era tão ruim que ela para poder usar calcinha ela roubava um pedaço do retalho para fazer a roupa e poder vestir. Mas isso já é uma coisa que a gente não quer lembrar.

No âmbito das atividades de trabalho criadas a partir da formação de uma comunidade urbana, três fatores observados na pesquisa de campo merecem destaque. O primeiro é que, por coincidência ou não, a maior parte das famílias dos entrevistados veio de cidades distintas. De modo geral, essas famílias eram originárias do campo e buscaram a cidade, acompanhando o processo de urbanização e industrialização. O segundo é que as ocupações laborais dos entrevistados ou de seus familiares no país de origem não eram atreladas ao ramo do comércio. Por fim, o terceiro fator é que todos relataram ter recebido ajuda de patrícios através de empréstimos de mercadorias para vender nas ruas assim que chegaram às cidades brasileiras. A categoria “patrício”, que deriva da palavra “pátria”, era comum na tradição oral do século XX para se referir aos árabes e ainda se faz presente, principalmente nos relatos sobre os eventos vividos no passado.

Embora a prática do comércio não estivesse inserida na tradição dessas famílias, quando os entrevistados eram perguntados sobre o motivo de estarem atuando no ramo, a resposta muitas vezes se voltava para um passado distante e quase mítico. A memória coletiva sobre os povos fenícios é remontada por eles como a resposta mais rápida para justificar a aptidão para o comércio. Então, mesmo que seus antepassados de até quatro gerações

anteriores não tivessem experiência com esse tipo de trabalho, a herança cultural da civilização fenícia surge em suas falas. É como se o passado associado ao comércio marítimo, com marco temporal datado em torno de 3000 a.C., assumisse uma proximidade imediata. O povo proveniente do Líbano é o que mais evoca essas camadas mnemônicas para justificar a estrutura cotidiana estabelecida por eles na sociedade contemporânea. Vale realçar que os países ocupados pelos fenícios na antiguidade correspondem aos atuais Líbano, Síria, Israel e Palestina.

Até mesmo nas conversas com a segunda geração, essa origem foi evocada, como é o caso da entrevista com Carlinhos, já nascido no Brasil e que trabalha em uma loja de tecidos. Na parede do segundo andar de seu estabelecimento comercial, há uma fotografia bem grande e emoldurada de seu pai, que veio do norte do Líbano em 1947, proveniente de uma aldeia em uma região montanhosa do país, onde trabalhava na produção de azeitonas. A cidade ainda existe, mas hoje é bem maior. Carlos explica o motivo da família ter se estruturado no comércio no Rio de Janeiro:

Os fenícios são comerciantes desde a origem do mundo. Então eles já nascem com essa coisa do comércio. Na fala, a gente mais ou menos aprende que tudo é comércio, tudo é troca. A única coisa, a única força que te dá dado é a natureza, que você põe uma sementinha e ela te dá uma árvore. Nada mais é dado, tudo é trocado. Você vai querer uma camisa, você vai me dar um bolo de chocolate. O dinheiro está ali só para intermediar o negócio, mas tudo é troca, seja o que for, é troca. Só quem te dá de verdade é a natureza. Por isso que eu acho que a gente tem que tomar um pouco mais de cuidado com isso, porque ela te dá dado, não te pede nada, uma semente vira uma árvore e isso é dado.

Esse trecho sugere que a retórica sobre o passado do comércio marítimo é comum aos membros tanto da primeira geração quanto da segunda. Outro ponto de atenção na fala de Carlinhos está no que ele entende por herança cultural fenícia. Em sua fala, fica evidente que o aprendizado sobre a atividade comercial é resumido na prática da troca. Quando perguntei sobre como as relações de troca se aplicam à sua realidade cotidiana, ele me respondeu que na rua da Alfândega não existe a sensação de estar somente trabalhando. Para ele, é como ir para um clube que frequenta, mas onde também trabalha e ganha a vida. Em relação aos amigos adquiridos ao longo do tempo nessas ruas, há situações não necessariamente ligadas ao comércio. Nesses casos, a pessoa é vista por ele apenas como uma amiga e isso é desenvolvido pelo convívio.

Os irmãos, filhos e netos dos árabes e judeus com os quais não conversei, mas que foram citados pelos entrevistados, passaram a ocupar diferentes cargos. Entre as mais variadas profissões assumidas em território nacional ou internacional, até desempregados, as

ocupações não se deram de forma homogênea. Se recuperarmos a frase consagrada na comunidade sobre o “mascate que vira doutor”, a constatação que surge é a de que os membros da primeira geração de desbravadores chegaram sem nada e trabalharam como caixeiros-viajantes, a segunda já conseguiu montar a “lojinha” a partir do dinheiro acumulado, e a terceira se integrou na sociedade como profissionais liberais, médicos e advogados ou grandes industriais.

De acordo com Osman (2015), a ideia de a imigração árabe estar atrelada à figura do mascate oscila entre a realidade do fato e a construção de um mito. Primeiramente, a inserção econômica, de fato, se deu a partir dessa atividade, “o que levou à identificação inequívoca do árabe e do mascate, inclusive com inferências de que o termo seja uma alusão à cidade de Mascate em Omã, ou ainda a atividade como uma característica ‘de sangue’ por serem os libaneses descendentes dos fenícios” (OSMAN, 2015, p. 118). A autora contesta o fato de que, na construção da memória árabe no Brasil, a imigração esteja associada diretamente ao comércio, reforçando que muitos dos primeiros mascates eram provenientes da área rural e dedicados à produção familiar. Essa observação está de acordo com os relatos obtidos no estudo empírico desta pesquisa. Além disso, a autora afirma que a razão da busca pela atividade de mascate era “por ter sido uma imigração não oficializada entre os governos, os imigrantes de origem árabe tiveram certa liberdade para se dedicar a atividades fora das grandes propriedades rurais e das atividades agrícolas, mas muitas vezes atreladas a ela” (Ibid., p. 118).

Acerca da construção do mito, Osman (2015) discute que a trajetória familiar desses migrantes passou a ser tratada de forma linear: eles teriam chegado pobres e analfabetos e teriam se tornado ricos e letrados. Isto posto, “não é de se estranhar a atribuição de substantivos e 122 adjetivos positivos ligados à imigração e aos imigrantes árabes no Brasil. Saga, epopeia, aventura, odisseia; heróis e bandeirantes; destemidos, desbravadores, corajosos; vitalidade e dinamismo” (OSMAN, 2015, p. 121).

Se projetarmos essas expectativas na trajetória dos remanescentes que permanecem unidos nas “lojinhas” do centro da cidade, os discursos proferidos colaboram para a ideia de que os primeiros que chegaram e trabalharam como mascates eram aventureiros, o que é de fato verificado. No entanto, nem todos eram analfabetos, como é o caso do pai da Rebeca, que estudara em escola francesa na Síria²⁸ e aqui lia e respondia as cartas para a vizinhança. Além disso, as entrevistas permitiram observar que os mascates do centro do Rio de Janeiro de fato criaram uma rede de solidariedade, à medida em que eram ajudados pelos que já estavam na

²⁸ Embora ela se refira como Síria, o espaço em questão é atualmente situado no Líbano.

cidade e mais tarde ajudavam os que chegavam. Também percebemos que esses vínculos ainda se fazem valer nos rituais diários dos membros da segunda e da terceira geração que não puderam ou não quiseram se desassociar do comércio.

Joel lembra-se da infância nos sobrados, antes de terem as portas de aço que não permitem vitrines. Com uma sensação de alegria, recorda-se também das tradições compartilhadas com a vizinhança:

Todas eram aquelas portas de madeira, não era porta de aço. Então as famílias ficavam ali e se davam muito. E até hoje, na rua Senhor dos Passos, eu ainda tenho amizade com pessoas que são dessa época. E nós nos misturávamos lá... Chegado o dia 31, tinha um negócio de praxe lá... todas as família quebravam as louças, jogavam das sacadas, porque todos os sobrados tinham sacadas. E jogavam dali aquilo tudo. Isso veio de algum daqueles países...

A *philia*, o laço, o convívio, a partilha ou vizinhança nas cidades então se faz presente. Reiteramos aqui que “a *philia* sugere definir-se o comum como ‘próprio’ (oikeion) – ou seja, atributos de consanguinidade e de etnia ou então de valores – e como ‘vizinho’ (koinon), que implica territorialidade e proximidade” (SODRÉ, 2014, p. 154). Seguindo essa lógica, apreendemos que “esses significados estão enfeixados no conceito de sociabilidade (Tönnies) e afastados de socialização, enquanto forma politizada de organização social” (SODRÉ, 2014, p. 154).

As afeições interligam os diferentes e passam a operar sob a lógica do comum. Os encontros nos restaurantes, botequins e sobrados ajudaram a recriar coletivamente tanto um passado mítico quanto um passado recente. Não é por acaso que as rodadas de narguilé e os jogos de taule, substituídos recentemente pelos encontros para tomar os cafezinhos, eram e são paradas obrigatórias para a troca de ideias entre a comunidade. Para esses encontros o Halabi, restaurante no número 265, era um dos preferidos da rua da Alfândega. O velho Kauerk ficava sentado no fundo do estabelecimento fumando narguilé e recebendo os pagamentos. Os filhos moravam no sobrado. Um dos mitos proferidos nas ruas é que ele só saiu do restaurante um dia, para assistir à inauguração da avenida Rio Branco pelo prefeito Pereira Passos. Se isso é verdade ou não, pouco importa. Mas de fato, esses bares e restaurantes eram polos vivos do convívio comum.

Um dos principais elementos que uniu esses árabes e judeus, de origem síria, libanesa, palestina e egípcia, foi a língua árabe. Tendo em vista que a língua pode ser entendida como a materialidade da cultura, é a partir dela que se pode compreender um mundo de significados. Para a segunda geração, o registro da língua mora nos detalhes. É o caso de Carlinhos, que

afirma ser necessário passar ao menos 15 dias no Líbano para começar a falar com fluência. No entanto, com bom humor, ele afirma que não é possível se esquecer dos xingamentos e complementa que “*em árabe, os palavrões a gente aprende cedo*”.

O vínculo no centro da cidade torna-se mais evidente a partir dos usos da língua. Especificamente em relação aos anos em que os atacadistas dominaram as ruas, Kamal conta que:

Chegava meio-dia, tinha comerciante que trabalhava de gravata, sapatinho lustrando. Chegava duas horas da tarde e eles já estavam com a “fêria feita”, não havia grandes sacrifícios para viver aqui. O freguês comprava, não era a gente que vendia... as ruas aqui no domingo ficavam lotadas de imigrantes. Nos anos 1960 ainda tinha gente morando. Nos anos 1950 então nem se fala. Era a criançada na rua brincando, os filhos dos comerciantes participando. Uns eram meio playboys, outros trabalhadores. Tinha o bilhar ali na Tomé de Souza com a Senhor dos Passos, e ficava na jogatina... coisa de patricio mesmo. O árabe era predominante. Não se falava nem português aqui. E quando falava, era aquele negócio de brimo pra cá, brimo pra lá. O “p” nunca era usado né, porque no alfabeto árabe não tem o “b”, tem o “p”.

2.3. Negociações de pertencimento

Os territórios das cidades estão sujeitos à disputa. Passados 60 anos da formação da Saara enquanto uma associação formal e cerca de um século desde a chegada de seus pioneiros, é factível nos perguntarmos em que medida existe uma comunidade saarensa. Essa forma afetiva de designar uma pertença ao local foi comum entre seus frequentadores. A questão que se coloca é se essa forma de pertencer incluiria os trabalhadores locais, as sacoleiras, os camelôs vizinhos com um passado de relação conflituosa e os comerciantes de outras nacionalidades.

É perceptível a expansão dos membros que tiveram destaque na edição da revista publicada em 1999 por membros da associação, conforme apresentado na imagem abaixo (Figura 5). Para além das fotografias da equipe dos restaurantes árabes, estão dispostas outras com pessoas que circulam nessas ruas. A sessão “Acontece” passou a ser recorrente nas edições seguintes, estampando imagens com outras pessoas. Outra sessão publicada com frequência foi nomeada ironicamente de “Sherazade”, em alusão à lendária narradora dos contos de *Mil de Uma Noites*. Essa sessão reunia trechos de falas anônimas dos transeuntes das ruas com as suas impressões sobre os outros e a vida cotidiana.

Desde os primeiros anos de publicações da revista, observam-se duas dimensões simbólicas sobre a representação nela exposta. A primeira é que a estrutura e as seções da revista cediam espaço para a presença árabe, ainda que de forma distante ou imaginária. A

segunda é que, embora a formação da revista tenha sido concebida por sujeitos da segunda geração, seus conteúdos ultrapassam um comunitarismo encerrado em si, e abarcam o registro de grande parte dos trabalhadores da região.

Figura 6: Acontece

ACONTECE

OS CRAQUES DA COMIDA ÁRABE

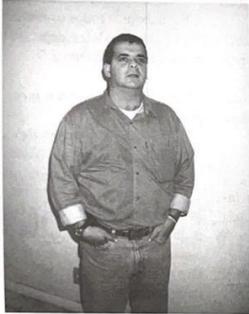


A equipe do Restaurante Cedro do Líbano



A equipe do Restaurante Sírio e Libanês

SAARENSE NA TV



Ricardo Mazella

IGREJA N. SRA. DO TERÇO E SR. DOS PASSOS



Isaura Pereira de Mello e Ayrton Lima Nascimento com Sta. Marta.

RACHEL JÓIAS

Franceleide Lima da Silva é vendedora da RACHEL RIO JÓIAS, na rua Senhor dos Passos, 210. Tem um filho chamado Thiaron Pereira da Silva.



SAARA informa

Não pare um desfile para pegar um centavo que caiu (H. Jackson Brown Jr.).

17

Fonte: S.A.A.R.A. Informa. Outubro/1999 - N ° 59, p. 17.

A dimensão do tempo é de suma importância para observarmos as transformações na organização comunitária. No que diz respeito à relação entre árabes e chineses, alguns trabalhos do início dos anos 2000 apontam para um caráter conturbado. De fato, os lojistas provenientes da China não mantinham as mesmas práticas de trabalho dos antigos que já estavam estabelecidos. As diferenças mais evidentes por parte dos migrantes do leste asiático

estavam nas horas diárias que eram destinadas à produtividade e no trabalho praticado em conjunto com toda a família. Isso porque “o sistema chinês funciona sobre regras de conduta, onde a cooperação dentro das redes e clãs reduz a competitividade. Isto não elimina a concorrência, mas há uma tendência maior ao associativismo de redes do que o desenvolvimento individual de empresas e grupos” (CUNHA; MELLO, 2006, p. 161), tal qual no capitalismo ocidental. Desse modo, “as redes ou clãs relacionam-se entre si potencializando os recursos disponíveis para financiar os empreendimentos comerciais” (Ibid., p. 161).

Devido aos motivos apresentados acima, os primeiros contatos entre árabes e chineses não ocorreram de forma ideal. O medo da concorrência e de perder a identidade local, uma vez que a região poderia vir a se transformar em uma China Town, realmente foi sentido por alguns. Entretanto, como o tempo é um fator que deve ser considerado para acompanhar as transformações, percebe-se que as relações entre essas duas comunidades étnicas já apresentam novas especificidades. Tendo em vista que muitos dos antigos comerciantes venderam as lojas para os chineses, basta caminhar nesse conjunto de ruas para perceber que a única língua estrangeira ainda falada é o chinês.

Dentre as conversas que tive com os grupos mais antigos de migrantes, uma delas reflete a possibilidade de haver outras comunidades dentro de uma mesma comunidade. Quando fui ao encontro de Toni, no restaurante El Gebal, ele começou narrando sua vinda do Oriente Médio, devido à instabilidade política enfrentada com a Guerra Civil Libanesa (1975-1990) e as invasões síria e israelense. Hoje com 50 anos, Toni chegou do Líbano com sua família em 1983. Antes disso, em 1953, seu pai havia partido em direção à Argentina para tentar encontrar um primo perdido, mas teve problemas com a alfândega e acabou parando no Brasil, onde permaneceu. Na década de 1960, o pai de Toni retornou ao Líbano, onde casou e teve filhos. Por fim, em 1983, eles se mudaram definitivamente para o Brasil.

Fora os refugiados sírios, eu, por muito tempo, não conheci ninguém da minha idade que veio do Líbano. Depois da década de 1990, não era um país que as pessoas vinham. Meu pai dizia que quem estava bem, não saía para ir para outro lugar. Saía pra desbravar quem queria melhorar de vida, ou buscar algo melhor. Acho que ele era peitudo mesmo, corajoso. O caso do meu pai é um caso raro, porque normalmente vem um cara que puxa um irmão, depois um sobrinho. Eu não tenho tios, avós e parentes aqui. Meus irmãos agora estão no Líbano. Eu vim com onze anos... mas eu não diria que aqui me traz uma recordação física do Líbano. Talvez pelo comércio... a tradição dos fenícios (rindo).

Distanciando-se da percepção de todos os comerciantes mais velhos, de origem árabe, ele afirma que a Saara não o faz lembrar de sua terra natal, a não ser pela associação com os

fenícios, mas isso é afirmado em tom de humor. O discurso de Toni reflete seu forte vínculo com o Líbano, por seus familiares estarem todos lá, mas também por ele ter começado a trabalhar no centro da cidade em um momento de transição. Segundo Toni:

Algumas famílias não continuaram, mas outras ainda estão aqui. Eu acho que isso é o legal dessa região. Você encontra pessoas tomando café de manhã e contando histórias. Não é só o comércio. Aqui é um lugar de imigrantes. A marca daqui é ser uma grande mistura. Mudou porque deve ter 20 anos que vieram os chineses. Isso muda a característica, mas faz parte dessa grande mistura. Alguns deles são da associação, mas depende muito. Alguns imigrantes não gostam muito de se misturar, e captar a cultura do lugar. O que aconteceu com a gente, é que muitos não mantiveram essa coisa de "libanês" ou de "judeu", e adotaram os hábitos daqui. Não necessariamente ficaram presos aquela coisa da "minha origem". Eu acho isso legal, porque se você está em um lugar, não dá pra ficar vivendo como se estivesse em outro [...] parece que alguns chineses vêm já contratados para trabalhar, ou como capitalistas. Alguns ficam muito retraídos, mas outros não, já ficam mais próximos. Eles também são imigrantes, então tem coisas parecidas com os que vieram do Líbano, da Síria

[...] aqui muitas vezes você não sabe se o cara é judeu, cristão, muçulmano. É uma questão secundária. E isso é legal de estar aqui. Meu pai falava que mesmo no Líbano, antes dos incidentes da guerra, ninguém falava muito não. Na nossa cidade da montanha tinham muitos drusos, e todos se respeitavam muito. Chegavam para abraçar, para beijar. A cidade se chama Nabaa Al Safa, que significa "a fonte da pureza".

A percepção sobre o convívio com migrantes do leste asiático encontra-se alterada porque alguns chineses já fazem parte e contribuem com a associação de comerciantes locais. No caso de Carlos, a dificuldade no relacionamento seria atribuída, a priori, a uma desconfiança com o outro. Para ele:

Eles chegaram aqui com um nível de desconfiança altíssimo... mas nós fizemos um negócio com um deles e ele se chegou mais, e agora faz parte da nossa associação comercial. Ele percebeu que é possível se relacionar com outros imigrantes, ou mesmo nascidos aqui, ou totalmente brasileiros que estão trabalhando aqui.

Indo mais além, o libanês Kamal diferencia-se dos outros por atribuir aos chineses a salvação de toda aquela região da falência. Ele afirma que a vinda dessas pessoas reanimou a vida no centro da cidade:

Os chineses vieram para somar. Os chineses vieram para cá para não deixar essa vela apagar. Eles reacenderam a chama. Porque se eles não viessem para cá, estaria o caos aqui. Quando aqui estava caindo, eles apareceram... a maneira de expor as mercadorias era uma novidade, e os produtos que eles começaram a trazer para cá eram muito importantes. Eram produtos que a indústria brasileira não conseguia de jeito nenhum competir. Ai o que acontece: adequou com a situação aquisitiva do povo. Porque você sabe muito bem que o salário é muito baixo para a sobrevivência de um chefe de família. Mil e poucos reais até hoje é muito ruim. Eu, na minha imaginação, acho que o salário tinha que ser pelo menos três vezes mais. Porque iria alavancar, esse motor de produção iria crescer, a violência iria diminuir. Iria ter menos gente doente, teria gente mais alimentada, gente mais culta.

De fato, o tempo incide sobre as relações com a alteridade e com o espaço. Do ponto de vista dos grupos aqui estudados, mesmo que a diferença com o outro exista, ela não é mais o que determina tais relações. Depois de 30 anos da chegada dos migrantes do leste asiático, o que observamos são mudanças na ecologia urbana. Nesse contexto, as formas de representação do espaço ainda são passíveis de discussão. Como toda política de memória envolve o apagamento de outras, podemos nos questionar em que medida todas as comunidades em diáspora estão contempladas na referência do espaço. Em 2022, a estação de metrô “Presidente Vargas” teve seu nome alterado para “Presidente Vargas - Saara”, como política de valorização do espaço. Uma questão que se coloca é se as pessoas de Taiwan, Hong Kong e da China continental, que atualmente dirigem quase metade das lojas, estariam contempladas.

O objetivo deste questionamento não é formular uma resposta objetiva, até porque o foco desta pesquisa é aplicar uma metodologia dialógica a partir das elaborações da memória dos grupos de antigos migrantes. A partir disso, dois pontos valem ser analisados. Primeiramente, o filho de Demétrio Habib²⁹, um dos fundadores da Saara, conta que, no momento de decidir o nome da associação, um comerciante sugeriu a sigla SARA (Sociedade de Amigos da Rua da Alfândega). O nome não foi aprovado porque seu pai lembrou que Sara remete a um nome judaico e que ali havia pessoas de outras origens. Logo, outro comerciante sugeriu Saara, que foi aceito. Ainda que o nome escolhido remeta a um lugar de origem nos países árabes, criou-se um consenso com todos os comerciantes de que essa relação não existe. Tanto é verdade que, em diferentes exemplares da revista comunitária, existe a seguinte mensagem impressa: “O Saara é deserto. A Saara é a Sociedade dos Amigos da Rua da Alfândega e Adjacências”. Em segundo lugar, o artigo feminino foi ignorado pelos demais moradores da cidade, que sempre se referiram à região no masculino, em associação direta ao deserto. Desse modo, os diferentes imaginários criados a partir do nome devem ser levados em consideração quando se deseja debater sobre a representatividade da estação de metrô.

Os vínculos de afeto, fragmentários nesse espaço, por vezes se interligam e por vezes não. Nesse emaranhado, as primeiras comunidades que se colocam são as de origem nacional e étnica, acompanhadas por uma nova formação comunitária mais ampla no lugar de destino, que seria a comunidade migrante. Todas essas estariam vinculadas à associação formal chamada Saara.

²⁹ Ver em:

<https://extra.globo.com/noticias/rio/polo-saara-no-centro-do-rio-vai-virar-sessenta-com-menos-arabes-mais-chineses-25552380.html>. Acesso em: 30 dez. 2022.

No caso dos árabes e judeus entrevistados, as dinâmicas de fronteirização atreladas à lógica colonial antecedem e acompanham o vínculo criado entre eles no país de emigração. Como exemplo, listamos a presença do Império Turco Otomano, os domínios franceses e ingleses no Oriente Médio e a criação do Estado de Israel. As identidades árabes e judaicas são construídas e reconstruídas diante das dinâmicas de fronteirização contemporâneas.

Mezzadra (2017) parte da teoria das multidões para pensar as fronteiras além dos limites nacionais. As fronteiras carregaram em si um grande dinamismo no curso da história. Existem pessoas que viveram com diferentes nacionalidades ao longo da vida, por estarem inseridas em contextos de disputas territoriais de Estados nacionais. Em relação ao conceito de fronteiras, há uma distinção entre os termos “*frontier*”, “*border*” e “*limits*”. Enquanto *frontier* diz respeito a espaços abertos e em movimento de disputa, a noção de *border* é entendida como limites rígidos.

A demarcação de fronteiras é uma forma de criar alteridade, além de constituir um método de fabricação de mundos, criados, por exemplo, em processos de colonização. A criação de fronteiras é uma estratégia para ordenar mas também eliminar os que não se adequam. Assim, as *luchas de las fronteras* são cotidianas para migrantes em trânsito que desafiam os limites da geopolítica. O mundo de hoje tende a ser aberto para fluxos de capitais e fechado para a circulação humana. As fronteiras não são rígidas nem fixas, mas elásticas e em processo de formação constante, como um filtro que bloqueia alguns e permite a passagem de outros. A fronteirização é uma forma de criar alteridade. Seus mecanismos servem para pensar a fronteira como método, podendo ser compreendida como o que separa e ao mesmo tempo conecta.

O autor analisa de que forma se sucedeu uma heterogeneização e uma proliferação das fronteiras. Ao estabelecer conexões e divisões, “a fronteira constitui um dispositivo epistemológico, que se encontra em funcionamento cada vez que se estabelece uma distinção entre sujeito e objeto” (MEZZADRA, 2017, p. 35). Tomando a fronteira como método, é de nosso interesse pensar nas brechas encontradas por esses migrantes, e seus filhos, que chegaram com diferentes passados, embora próximos geograficamente, para criar uma memória comum. E esse comum se deu a partir do uso da rua como a nova casa.

Nesse aspecto, a relação com os sujeitos do leste asiático também ocorreu entre separações e a partir de um exercício da comunicação intercultural. Evidentemente, as migrações mais recentes possuem relação com o espaço midiático que as antigas não tinham. Como sublinha Elhajji (2006, p. 15), “a centralidade da CIC para a apreensão da questão intercultural, no contexto contemporâneo, se justifica mais ainda pelo fato de o *locus* de luta

pelo poder, de negociação dos papéis sociais e posicionamentos políticos tem migrado do espaço público físico material tradicional para o espaço midiático virtual”. Nesse sentido, o lugar para as trocas interculturais passa a acontecer mais no âmbito midiático. A esfera midiática passou a integrar a dinâmica do cotidiano da Saara. Grupos de WhatsApp, páginas de Facebook e Instagram fazem parte da rotina dos lojistas.

As brechas de encontros nas ruas também existem nesse espaço que é, como define Lefebvre (2006), simultaneamente percebido, concebido e vivido. O espaço é a todo instante produzido e elaborado, considerando as marcas do tempo, ou seja, ele não existe em si. Tendo isso em vista, as entrevistas mostraram ao menos três níveis de vínculo criados nesse espaço: 1) a associação direta com a moradia comunitária na infância; 2) o lugar onde a comunicação com o outro foi possível; e 3) o lugar do imigrante. Desse modo, a experiência na rua se afastou da ideia ilusória de unidade nacional e permitiu, com tensionamentos e negociações, o encontro entre estrangeiros.

3. A produção de subjetividade

Na acepção da subjetividade produzida a partir dos mecanismos relacionais, ou seja, desencadeada no encontro com a alteridade, o processo subjetivo não se distancia tanto do intercultural. No espaço urbano, a subjetividade pode ser produzida socialmente, à medida em que o encontro entre diferentes corpos se sucede. O modo de existência seria então derivado das relações sociais, de afetos, mas também teria como alicerce a forma da pessoa se conectar com os demais elementos do cotidiano. Para além das dimensões social e afetiva, podem ser elencados distintos modos de subjetivação. “A subjetividade, de fato, é plural, *polifônica*, para retomar uma expressão de Mikhail Bakhtin. E ela não conhece nenhuma instância dominante de determinação que guie as outras instâncias segundo uma causalidade unívoca” (GUATTARI, 2019, p. 11).

Recorrendo ao pensamento elaborado por Félix Guattari no livro *Caosmose* (2019), concebemos que todos os sujeitos estariam situados em um mundo de heterogeneidade semiótica. No âmago dessa noção proposta, diversos são os elementos capazes de atravessar os sujeitos. O autor aponta três componentes que concorrem para a produção de subjetividades:

1) componentes semiológicos que se manifestam através da família, da educação, do meio ambiente, da religião, da arte, do esporte; 2) elementos fabricados pela indústria das mídias, do cinema, etc. 3) dimensões semiológicas significantes colocando em jogo máquinas informacionais de signos, funcionando paralelamente ou independentemente, pelo fato de produzirem e veicularem significações e denotações que escapam então às axiomáticas propriamente lingüísticas (GUATTARI, 2019, p. 14)

A subjetividade seria formada tanto pelo universo simbólico dos sujeitos e dos grupos no qual estão inseridos, como por um conjunto de impulsos significativos, explicitados acima. Desse modo, fazem parte desse processo as instâncias individuais, coletivas e institucionais. A multiplicidade semiótica faz com que a subjetividade seja compreendida como uma produção, um processo, e não como produto.

Utilizamos as noções postas anteriormente para pensar nas suas formas de produção constantemente atualizadas nas ruas das cidades. Antes, portanto, é pertinente demonstrar de que forma há uma dissociação primária entre os conceitos de indivíduo e de subjetividade. De acordo com Guattari e Rolnik (2000), os indivíduos seriam o reflexo da produção de massa, por serem serializados, registrados e modelados. Os autores são categóricos ao observar que “uma coisa é a individualização do corpo. Outra é a multiplicidade dos agenciamentos da

subjetivação: a subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro do social” (GUATTARI; ROLNIK, 2000, p. 31). Nesse sentido, a subjetividade não seria suscetível ao mecanismo de totalização ou centralização do indivíduo.

De acordo com Guattari (2019), cada indivíduo e cada grupo social seria capaz de veicular um sistema próprio de modelização da subjetividade. Esse processo se refere a “uma certa cartografia feita de demarcações cognitivas, mas também místicas, rituais, sintomatológicas, a partir da qual ela se posiciona em relação aos seus afetos, suas angústias e tenta gerir suas inibições e suas pulsões” (GUATTARI, 2019, p. 21). Nesse conjunto, relacional e complexo, se fabrica a subjetividade.

Se direcionarmos nossa atenção para a vida nas cidades, podemos considerar que esse processo é engendrado, por exemplo, através da relação do indivíduo com a família, com o sistema de educação e com os demais sistemas maquínicos. Ademais, em todo esse processo, “não é apenas o conteúdo cognitivo da subjetividade que se encontra aqui modelado, mas igualmente todas as suas outras facetas afetivas, perceptivas, volitivas, mnêmicas” (GUATTARI, 2019, p. 166). Vale destacar que o autor se refere à faceta mnêmica também como um componente subjetivo.

Na década de 1990, Canevacci escreveu sobre as diferentes vozes que se manifestam na “cidade polifônica”. O autor se ateu à relação criada entre o indivíduo e a cidade, tratando dos percursos realizados nos ambientes externos como ativadores de memórias. “Uma cidade se constitui também pelo conjunto de recordações que dela emergem assim que nosso relacionamento com ela é restabelecido. O que faz com que a cidade se anime com nossas recordações. E que seja também *agida* por nós” (CANEVACCI, 2004, p. 22). Desse modo, as pessoas não seriam apenas espectadoras dos centros urbanos, mas seriam justamente seus atores, em diálogo com o espaço, com seus muros, suas calçadas, suas esquinas e com as árvores que sobrevivem. De acordo com Canevacci, a cidade também poderia ser compreendida pelo seu caráter sensorial. Tais sentidos abrangem a dimensão do afeto, da percepção e da memória. Nesse ponto, ressaltamos que a memória pode ser acionada a partir de sensações e não apenas como prática exclusivamente de uma elaboração racional.

Inserido na perspectiva da comunicação urbana, em 2008, Canevacci discorreu sobre a existência de uma “polifonia do silêncio”. A cidade se comunicaria também a partir da ausência de suas vozes, ou seja, através das imagens e da expressividade corporal. Para além das palavras, tal polifonia se faria presente por meio de uma multisensorialidade, incluindo a visualidade, os cheiros e os gostos.

A privatização dos espaços comuns e as gerações cada vez mais inculcadas na lógica do capital alteram um pouco essa dinâmica. Os modos de existência e de subjetivação dominantes podem variar com uma desarticulação entre as tecnologias e os espaços da rua. A cidade torna-se disfuncional quando dominada pelo neoliberalismo contemporâneo. Isso acontece quando espaços são esvaziados para que empresas privadas se tornem as responsáveis pela gestão. As ruas e avenidas não reproduzem a demanda de uma distribuição igualitária, mas se adéquam à lógica econômica.

À vista disso e considerando que partimos da prerrogativa de que a memória é alterada de acordo com o tempo em que se fala, é importante situar o contexto em que se encontra o espaço desta pesquisa. Mesmo alguns anos antes de 2020, quando a pandemia de Covid-19 se instaurou, já era possível observar o esvaziamento das ruas de determinados centros urbanos. A cidade do Rio de Janeiro não passou ilesa: a Zona Portuária foi atingida por esse processo³⁰, tendo sido destruída e remodelada para receber megaeventos, como a Copa do Mundo (2014) e as Olimpíadas (2016). Devido à especulação imobiliária, parte de seus antigos moradores foram forçados a se deslocar para outras zonas da cidade, o que também deu início aos respectivos processos de gentrificação. Na paisagem contemporânea do centro da cidade carioca, é evidente o contraste entre a especulação imobiliária — com as novas edificações no entorno da Praça Mauá e em pontos da Avenida Presidente Vargas — e as construções antigas com os seus diferentes usos atribuídos no tempo.

Durante as conversas que tive com os antigos comerciantes da Saara, um dos poucos consensos que observei foi em relação aos maus tratos ao centro da cidade. Segundo Kamal, o incômodo histórico estende-se até as obras recentes, como a implementação do Veículo Leve sobre Trilhos (VLT), em 2016:

Hoje a gente está aqui procurando soluções para dias melhores. Até porque falaram que o centro vai revitalizar, virar residencial. A gente está até agora na expectativa e não vimos nada acontecer. Fizeram um trenzinho fantasma que veio prejudicar totalmente o centro da cidade. Ele destruiu a avenida Rio Branco. Você passa ali e vê a Rio Branco triste. Você olha para ali e está basicamente um cemitério.

A seu modo, Carlinhos expressa seu pensamento sobre a preservação do centro da cidade:

³⁰ A Agência Pública estima que cerca de 640 famílias foram removidas da Zona Portuária, desde o projeto inicial de sua reestruturação, lançado em 2009. Disponível em: <https://apublica.org/2017/01/corticos-do-porto-maravilha-sob-pressao/?amp>. Acesso em 25 dez. 2022.

A gente briga para manter, mas parece que não tem tanta importância. Os romanos destruíam as coisas. Eles chamavam Damnatio memoriae, eu aprendi porque eu tive lá. Um imperador destruiu o máximo que ele podia do outro para tentar guardar só o que ele tinha construído. Só que ele não sabia que ele ia acabar e o outro ia fazer a mesma coisa. Então eles saíram destruindo, e tem construções em cima de outras por causa disso, para tentar apagar. Dá impressão que querem apagar o centro do Rio né, uma tristeza né. Eu enxergo uma capital maltratada, ao contrário de outras do mundo.

De acordo com Picon (2017), é preciso estar alerta às recentes transições dos centros urbanos e aos riscos da adesão política aos modelos das chamadas cidades inteligentes. Entre eles, está a produção da ausência de uma perspectiva histórica. Distante da cidade da tradição, busca-se a simulação de uma cidade eternamente jovem, organizada a partir da efervescência dos acontecimentos. As tecnologias, quando alinhadas aos modelos das cidades inteligentes, se preocupam supostamente em controlar os eventos que acontecem em todas as escalas da infraestrutura urbana. Desse modo, seria “como se a possibilidade da história tivesse sido suspensa indefinidamente em favor de um eterno presente” (PICON, 2017, p. 47).

Para além dos instrumentos neoliberais de privatização dos espaços públicos, somam-se a estes os reflexos da crise sanitária iniciada em 2020. Para analisar a experiência falida das ruas a partir dos eventos críticos imprevisíveis, é preciso observar como ocorre a reelaboração simbólica do cotidiano. A ideia de “descotidianização” é utilizada por Ribeiro (2021) para se referir ao momento pandêmico e nos faz pensar que o memorável pode surgir com a ruptura da naturalização do cotidiano, ou seja, quando a reprodução social é interrompida de forma imprevisível e a segurança ontológica entra em crise, causando uma ruptura radical do cotidiano. Tais eventos críticos marcam a realidade e constroem novas formas de existência e de habitar o mundo, ativando também os processos de memória das cidades. Podemos, enfim, nos perguntar o quanto a falência das ruas, vivenciada em plano nacional, pode ser observada no centro da cidade do Rio de Janeiro e o quanto afeta as experiências estéticas, cognitivas e afetivas. Além disso, nos perguntamos o quanto foi alterada a presença dos estrangeirismos, tão característicos da Saara.

Na paisagem urbana próxima à Zona Portuária, alguns comércios de rua que não aderiram ao esquema de *delivery* foram afetados pela ausência da circulação de pessoas. Como não eram geridos por grandes empresas, essas lojas acabaram fechando. Estabelecimentos comerciais como a Charutaria Syria, fundada em 1912, e o restaurante Cedro do Líbano, fundado em 1940, ambos por sírios e libaneses, foram obrigados a encerrar suas atividades durante o contexto pandêmico.

O processo de esvaziamento dos espaços comuns das cidades, acelerado pela crise sanitária, fechou portas, afastou pessoas das ruas e, sobretudo, restringiu o encontro entre os diferentes. Passados dois anos do início da pandemia, ainda é perceptível uma menor locomoção das pessoas nesse espaço físico, pois muitos trabalhadores do centro da cidade passaram a trabalhar em *home office* e os encontros foram facilitados ou substituídos pelo uso de celulares e pelo desenvolvimento acelerado de uma “produção fantasmática de exterioridade” (CAIAFA, 2019).

Partindo dos estudos de Guattari, Caiafa (2019, p. 8) aponta que o processo de produção de subjetividade seria “constantemente engendrado no registro social a partir de fatores heterogêneos – e que o indivíduo é um ‘terminal’, como nos arranjos das engrenagens dos computadores em rede”. Além disso, a autora alega que os centros urbanos são os lugares para onde convergem os fluxos contemporâneos de ideias, objetos e formas de existência humana. Nessa perspectiva, a insistência na ocupação coletiva dos espaços públicos poderia gerar formas de “dessegregação”. No caso de haver uma ação concreta das forças diferenciadoras, “os espaços públicos se tornam, de fato, espaços coletivos. Pode sobrevir, então, um aspecto notável dessa experimentação da diferença: a renovação e a invenção dos processos subjetivos e das modalidades de comunicação” (CAIAFA, 2019, p. 10).

A rua da Alfândega — que, próxima ao Cais do Porto, no século XIX, era um caminho estreito para as praias — serviu como um lugar de integração, um vetor de sociabilidade. Ela se atualiza na memória da cidade e de seus antigos moradores. Justamente nesse “lugar de memória”, onde ainda se deslocam novos migrantes, comunidades diaspóricas e, principalmente, brasileiros de variados marcadores sociais, é criada uma interseção particular entre a ocupação urbana e sua dimensão comunicacional. Em meio a uma experiência contraditória entre o comércio e o convívio, sobrevive, de alguma forma, uma relação com um passado social e simbólico de suas ruas a partir de uma recriação conjunta desse espaço.

Em seus estudos sobre as ruas cariocas, Simas (2021, p. 74) ressalta que “a rua concebida como lugar de encontro anda perdendo de lavada para a rua como lugar de passagem”. Para o autor, é necessário subverter a ordem que anula a heterogeneidade e reinventar as brechas possíveis para “reencantar a cidade”. Desse modo, há uma aposta de que a soma dos contrários, a partir do encontro com a diferença, se tornaria capaz de reinventar a vida social. A coabitação e o convívio nos espaços urbanos funcionam como processos criadores de si, ou seja, produtores de subjetividade.

3.1. Estrangeirismos e a comunicação na cidade

Diante do contexto de fricções entre espaços públicos e privados, a memória coletiva da cidade é colocada à prova e precisa se reinventar, buscando frestas possíveis para criar o novo. Um ponto especial que merece atenção é o fato de que o percurso por aquele conjunto de ruas no centro da cidade dificilmente é o mesmo. Assim, sofrem alterações tanto a perspectiva do caminhante quanto o próprio ambiente externo, com algumas lojas fechadas, outras abertas e com a mudança no volume de pessoas que ainda transitam por esses espaços. Então, partimos da aceção de que alguns elementos permanecem, enquanto outros sempre mudam. Citando novamente Guattari e Rolnik (2000, p. 281), com o descentramento da questão do sujeito e o novo foco voltado à produção de subjetividade, deveríamos nos ater em um “concerto polifônico de vozes, devires imperceptíveis, mutações afetivas e outras sensibilidades”.

No tocante aos usos atribuídos ao centro da cidade carioca, dedicamo-nos a entender como persiste e se atualiza uma forma de comunicação urbana criadora. Com esse propósito, recorreremos ao conceito de “devir”, desenvolvido por Deleuze e Guattari, como forma de indicar um método de interferir. O trabalho com os devires não busca os essencialismos, mas se preocupa com as formas de “tornar-se”, embora não trate das transformações em algo já existente. Assim, o devir não se refere ao processo de se territorializar em uma identidade, mas a algo que atravessa um sujeito. Seria então possível falar em um “devir diaspórico”, um espaço de produção de alianças, encontros e significados. Os processos de territorialização e desterritorialização seriam justamente o devir acontecendo, uma vez que este consiste no que se passa entre os dois polos, entre os encontros de heterogêneos.

Auxiliadas pelas tecnologias, as temporalidades e espacialidades globais confluem para transformar a experiência das comunidades migrantes. Entretanto, no caso das comunidades que passaram por antigos processos migratórios – e se encontram mais inseridas nos países de emigração –, determinadas paisagens também contribuem para os processos subjetivos de seus integrantes. Por exemplo, as ruas da Saara mostram-se atrativas para a circulação de estranhos, pessoas que ressignificam seu espaço a todo instante. Observa-se um deslocamento urbano proveniente não só de suas comunidades diaspóricas, mas principalmente de brasileiros, estrangeiros e viajantes. Partindo, então, do caso específico dos antigos moradores da região, que continuam frequentando o espaço, podemos nos perguntar se, de alguma forma, a herança da mobilidade dos mascates se encontra atualizada através das

figuras de um *flâneur*³¹ e de um errante. Antes disso, lembramos que os prestamistas e os caixeiros-viajantes desenvolveram, por meio do gestual, uma boa forma de praticar a comunicação e negociar um pertencimento no novo país. É possível afirmar que se trata mais de uma experiência coletiva do que individual.

Inserida em um exercício de pensamento sobre a experimentação urbana e a criação que resiste nos espaços de uso comum nas cidades, Caiafa (2019, p. 9) alega que nessas esferas “gera-se um nomadismo tipicamente urbano, em que todos, inclusive os nativos, se tornam estrangeiros ao se exporem à variedade incessantemente renovada”. O pensamento nômade põe-se em movimento e parte da prerrogativa de que nada está pré-estabelecido. A figura do nômade pode ser pensada como o errante, aquele que se espalha e se distribui pelo território no próprio ato de se colocar no mundo.

Movido pelo afeto, o nômade se define na relação. Na lógica dos afetos, o conteúdo do desejo como categoria mobilizadora e transformadora é parte fundadora do devir. Não existe, portanto, uma subjetividade prévia que o define. Ao invés disso, há uma multiplicidade de fatores que permite que ele se mova, efetuando encontros e se modificando a partir dos mesmos. Desse modo, o nômade investiria em uma desterritorialização, mas, quando o nômade investe em outro espaço, ele pode se reterritorializar. No entanto, essa reterritorialização seria entendida como um evento dentro do devir e não como um devir cessando.

Ao invés de compreender os objetos como estacionários, faz-se um exercício para analisar o processo, a imprevisibilidade inventiva do não reconhecimento. A questão do nomadismo evoca, por isso, a ideia de viagem. De acordo com o pensamento proposto por Deleuze, quando embarcamos em uma viagem na qual levamos os nossos próprios métodos, isso poderia acarretar uma falsa ruptura. Para Deleuze, as grandes viagens são aquelas que transformam e, portanto, não dependem exclusivamente de longas locomoções. O autor chama a atenção para a existência de viagens que são imóveis. Nesse aspecto, “ao pé da letra, os nômades ficam imóveis. Todos os especialistas concordam: eles não querem sair, eles se apegam à terra. Mas a terra deles vira deserto e eles se apegam a ele, só podem ‘nomadizar’ em suas terras” (DELEUZE, 1988/1989).

Em minhas conversas com Julia, ela me disse de modo desprezioso que “*ambulante vem do verbo ambular. Vende mas não para*”. A memória criada a partir da imagem de seu pai a faz recordar-se de quando lhe fazia companhia e “*pegava o ônibus e ia para o Méier*

³¹ Na poesia de Baudelaire, o *flâneur* está associado à figura que percorre as cidades em meio às transformações urbanas do final do século XIX, sendo um leitor de seus significados.

com aquilo tudo, e ia vendendo devagarzinho”. Ainda hoje, aos 75 anos, Julia caminha todos os dias no centro da cidade. Sob outra perspectiva, quando fui ao sobrado de Kamal, observei que ele mantinha sobre a mesa uma pequena escultura de um mascate. Quando lhe perguntei sobre o motivo daquele símbolo, ele disse que lembrava seu pai. *“Ele comprava aqui no Saara e ia mascatear lá para o lado de Queimados, Japeri, Paracambi, na baixada*”. Para Kamal, o caminhar é o que o faz estar atrelado ao centro da cidade.

Figura 7: Rua da Alfândega, 2022. Fonte: arquivo pessoal.



Fonte: arquivo pessoal.

Essa atualização é necessária devido à nova forma de se situar no espaço urbano, enquanto trabalhador e enquanto membro de uma comunidade em diáspora. Quando lhe perguntei sobre o que ele sente saudade em relação ao passado, me respondeu que para além da segurança, não há muito o que lhe faz falta. Em suas palavras:

Todo dia tem um acontecimento novo aqui que me deixa feliz. Eu ainda não fugi daqui e nem penso em sair daqui tão cedo. Porque cada dia é uma novidade aqui. Só os sorrisos das pessoas que a gente conhece todo dia. Passa para cá, cumprimenta, "como vai você", "como tá o comércio". A gente fala de política, fala de comércio, fala de religião. Isso aqui é uma irmandade. A gente sente como se fosse membro da família, qualquer vizinho aqui. Os asiáticos também. A gente olha para eles com carinho. A convivência é excelente. Aqui não tem erro.

No caso dos membros mais velhos da associação de comerciantes, o tempo é um fator determinante nas relações recriadas no cotidiano das ruas da Saara. Muitos deles relataram que não desejam ou não conseguem mais sair daquele espaço. Passado o momento das migrações originárias, alguns já chegaram a 60, 70 e até 80 anos percorrendo os caminhos da Saara. Embora se trate de um centro comercial, seus criadores locais não estão exatamente em busca apenas de lucro financeiro. Em todos os depoimentos, há a menção de que aquele é não é somente um lugar de trabalho, mas também é o espaço do imigrante, do encontro e do estar com o outro. Sob uma perspectiva comunicacional, de abertura à alteridade, o espaço tem o potencial de reinventar a cidade.

Os caminhos povoados da Saara vêm sendo construídos em um processo ao longo dos anos. Na edição da Revista Saara – Informa, de 1995 (Figura 7), está disposta uma sessão denominada “O que eles pensam da S.A.A.R.A”. Essa sessão reúne diversos depoimentos de pessoas que frequentam o local. Dentre os entrevistados pela revista, estão uma professora, um empresário, um cabeleireiro, um garçom, uma costureira e uma dona de casa. De modo geral, os frequentadores da Saara citam os bens de consumo que os atraem para a região – brinquedos, tecido, linho puro, essências, plantas artificiais, jeans, bijuterias, “bugigangas” e botões –, mas também expressam afeto sobre a frequência no espaço: “*adoro ir lá*”, “*é um barato*”, “*quero ver o dia, sentir o tempo, respirar... vou à Saara que é um shopping, mas a céu aberto*”. No que se refere à parte gastronômica, alguns mencionam o fato de não conseguirem sair de lá sem ter comido um doce árabe.

Curiosamente, essa edição da revista adotava o artigo feminino “a” em todos os momentos em que as pessoas se referiam ao local. É provável que o editor tenha alterado o artigo em todos os relatos obtidos dos entrevistados, tendo em vista que a maior parte dos

cariocas se refere à localidade no masculino. Esse procedimento textual também é observado em outras páginas e edições da revista, o que pode ser justificado a partir dos anos de edição. Em 1995, os membros da associação e os editores da revista ainda tentavam desfazer a associação entre o espaço da Saara e o deserto. Porém, o uso do artigo feminino ou masculino já não importava mais, pois o imaginário desértico já estava instaurado.

Figura 8: O que eles pensam da SAARA

PAINEL

O QUE

Eles pensam da S.A.A.R.A.

Opiniões das pessoas sobre o Maior Shopping Center a céu aberto da América Latina

Emílio Bruno
Livraria Letras&Expressões - Leblon:

- Costumo ir à SAARA com minha mulher, Solange, no Natal, por exemplo, quando preciso comprar brinquedos. Ou então, todas as vezes que precisamos comprar alguma coisa por atacado. Como empresário, posso afirmar que os preços lá são realmente justos.



loja de um dos fregueses da churrascaria. Durante o ano, gosto de ver a grande variedade de jeans que pode se encontrar por ali. Gosto de pesquisar preços, e sei que ali encontro qualidade com preço bom. Saio satisfeito sempre!

Annamaria Blanco,
professora:

- Adoro! Porque economizo bem. Venho à SAARA, sempre acompanhada, comprar tecido, principalmente linho puro e essências que, também, são ótimas. Trago minha mãe para escolher plantas artificiais e uma amiga que compra aviamentos há muitos anos na rua Senhor dos Passos. Porém, não saímos de lá sem comer doces, os doces árabes são maravilhosos! Como não temos tempo para sentar em restaurantes, lanchamos em pé mesmo. É um barato!

andar por lá, passo a semana toda trabalhando, trancado dentro de um shopping, mas às segundas-feiras, que é o meu dia de folga, quero ver o dia, sentir o tempo, respirar. Vou à SAARA que é também um shopping, mas a céu aberto. Me distraio e faço algumas comprinhas excelentes!

Nilcea Fonseca,
dona de casa:

- Aconselhada por um estofador que trabalha para mim e um grupo de amigas, estive na SAARA, há poucos dias, procurando material necessário para meus novos estofados. Fiquei impressionada com a diferença de orçamento, em comparação com outro que havia pedido em loja da Zona Sul. Valeu a pena, mesmo!

Flávio,
cabeleireiro Douce Beauté:

- Tenho algumas clientes que tem loja na SAARA. Gosto muito de

Claudia Montenegro,
secretária:

- Na hora do meu almoço, gosto de andar na rua da Alfândega, procurando bugigangas, bijuterias em prata e pesquisando preço de roupas, além de fazer um lanchinho, é claro!

Ayde Cardoso,
costureira:

- Mando minhas freguesas comprarem botões importados, lindíssimos, na SAARA. Tem muita variedade em dourados, pedras, e se não houver pressa, eles até tingem os botões na cor desejada, o que valoriza e combina com os tecidos. Além, de tudo, com o Metrô, é rápido e prático ir até lá fazer compras.

Nedio Bagatini,
garçon - Churrascaria Mariu's - Leme:

- Vou à SAARA na época de Natal, comprar brinquedos, na

S.A.A.R.A. INFORMA

3

Esse mesmo conjunto de ruas estreitas se tornou repleto de pessoas que circulam e se dispersam. Embora, atualmente, haja uma certa pressa por parte das pessoas nas ruas contemporâneas, o movimento do encontro entre culturas foi, e ainda é, parte elementar da Saara, devido à sua formação transnacional e por todos os passantes que a constroem. Ao considerar o espaço atualizado, alguns desafios contemporâneos da vida urbana se colocam.

As estrangeiridades reavivam uma experimentação subjetiva com o espaço. O próprio ato de caminhar nas ruas das cidades já é em si produtor de subjetividade. Um simples percurso pelo centro do Rio de Janeiro evidencia esses registros simbólicos. O ato de saltar do ônibus na Avenida Presidente Vargas ou de sair do metrô, seja da estação Uruguaiana ou da estação Presidente Vargas - Saara é uma passagem para se integrar a um outro universo. A escolha por entrar nas ruas estreitas com os antigos sobrados nunca é igual. Entre as lojas mais locais, algumas poucas vinculadas a grandes empresas, como a Magazine Luiza, encontram espaço. Na Saara, são comuns os balcões, as lojas sem vitrines com nomes antigos e quadros com a fotografia do antigo dono, as lanchonetes que vendem esfihas, as cervejas coreanas, os produtos chineses, as especiarias das Casas Pedro, uma imensidão de fantasias, máscaras protetoras, testes de Covid e as modas do último momento.

3.2. As identidades em diáspora

A experimentação urbana e o contato com a diferença permitem novas formas de comunicação e renovam a produção de subjetividades. Podemos pensar nos encontros das ruas como estratégias espaciais, que se mostram vivas em seu próprio exercício. Por isso, refletimos até então sobre como a heterogeneidade produzida nos espaços de uso comum sobrevive.

Para além das características mais explícitas da Saara, associadas à prática do comércio popular, nosso exercício neste trabalho é analisar as camadas por trás disso. Em relação aos comerciantes mais velhos, buscamos discutir como são formadas e transformadas suas identidades. Para tanto, nos debruçaremos sobre determinadas análises que formulam críticas acerca da identidade como sendo unificada e encerrada em si. Como nosso foco é compreender as identidades em país estrangeiro, é adequado que essa análise se faça sob perspectiva de que elas não são fixas, mas são processuais.

Figura 9: Loja chinesa, Saara. 2022



Fonte: arquivo pessoal.

Autores como Deleuze e Guattari, como já discutimos, preferem trabalhar com as noções de singularidade e subjetividade. A produção de subjetividades e os processos de singularização poderiam ser mais apropriados do que a noção de identidade, esta última compreendida como uma categoria estável e referente a uma totalidade indivisível.

A seu modo, Stuart Hall se insere nos estudos pós-coloniais para discutir a identidade a partir de suas fragmentações. Para ele, a identidade é constantemente construída na situação da diáspora e seria justamente nesse espaço que as identidades se tornam múltiplas. Hall (2013, p. 31) discute que “o conceito fechado de diáspora se apóia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de um “Outro” e de uma oposição rígida entre dentro e fora”.

Por outro lado, dedicado em analisar as formas de dispersão das jornadas migratórias do povo caribenho, Hall (2013) discorre sobre como esse mecanismo binário é transposto, podendo resultar na formação de uma hibridização. Segundo essa perspectiva, “as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *différance* — uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*” (Ibid., p. 31). Hall assume a lógica da diferença para tratar dos sujeitos que vivem de alguma forma um entre-lugar. No caso particular de uma vida em um outro país, os significados estarão sempre em deslize, em um espectro sem linearidade, sem começo e nem fim.

Essa sensação de deslocamento, definida por Hall, é profundamente moderna. O autor cita Iain Chambers para descrever tal experiência. De acordo com Chambers, “não podemos jamais ir pra casa, voltar à cena primária enquanto esquecidos de nossos começos e ‘autenticidade’, pois há sempre algo no meio (between)” (HALL, 2013, p. 27). Nesta perspectiva, só seria possível conhecer o passado e a memória através dos seus efeitos. Por isso, nos referimos à impossibilidade de retornar a uma unidade do passado.

Na esteira de um mundo com passado colonial, a identidade cultural em diáspora requer uma especial atenção e deve ser percebida em termos de diferença e de pertencimento. A colonização teria então reconfigurado o território de forma que a “ideia de um mundo composto por identidades isoladas, por culturas e economias separadas e auto-suficientes têm tido que ceder a uma variedade de paradigmas destinados a captar essas formas distintas e afins de relacionamento, interconexão e descontinuidade” (HALL, 2013, p. 117). Nessas descontinuidades operam os fatores culturais dominantes, como a reprodução de antigas opressões. De tal modo, todo o processo colonial foi refletido em movimentos transnacionais e transculturais, dialogando entre o pertencimento e a exclusão dos sujeitos. As colonizações alteraram e reconfiguraram as identidades em larga escala, deixando seus rastros e efeitos anos depois, em um mundo notadamente pós-colonial.

A identidade torna-se híbrida, sendo produto da história e da cultura, e não mais definida como fixa. No entanto, “é justamente por resultar de formações históricas específicas, de histórias e repertórios culturais de enunciação muito específicos, que ela pode constituir um ‘posicionamento’, ao qual podemos chamar provisoriamente de identidade” (HALL, 2013, p. 432).

No que diz respeito às identidades construídas no Brasil, existem hierarquias de posições que são atreladas à herança histórica e estão diretamente associadas aos padrões coloniais almejados pelas elites e reproduzidos no imaginário social. A partir do final do século XIX, o Brasil iniciava um projeto de trazer imigrantes brancos e europeus para suas terras, em um movimento migratório que parte de um imaginário europeu sustentado pela retórica escravocrata.

As migrações entre os países do Sul Global escapam de alguma forma da lógica acima, no sentido de que não há aqui exatamente uma nação dominante, mas sim passados colonizados. É o caso do espaço central da cidade carioca, onde a maior de seus integrantes parte veio do Líbano, da Síria e da China. A vida cultural entre diferentes nacionalidades conjuga para si os elementos formadores de identidades em construção. Quando pensamos nas particularidades vividas pelos sujeitos de origem árabe, percebemos que a primeira geração

mantém mais as tradições vernaculares, enquanto a segunda e terceira não agem da mesma forma.

Como a memória é seletiva, parcial e parte de perspectivas específicas, as fontes orais são singulares para compreender como a experiência da rua age como polos de encontro no país de acolhimento e atravessam as jornadas de seus frequentadores. Para além das práticas de trabalho, a experiência das ruas como espaço de encontro de diferentes migrantes, mostra-se como um entre-lugar. Ou seja, torna-se viva a partir de nacionalidades, culturas e religiões diversas. Salim e Rebeca recordam-se de canções, como as dos discos da cantora egípcia Umm Kulthum, que chegavam de terras distantes e eram entoados nas calçadas do centro da cidade carioca. Já nos anos 1960, quando parte dos judeus sefaradis passou a residir em casas na Zona Norte, as noites de música nos quintais passaram a ser o costume vigente. Periodicamente, vinham cantores do Líbano, da Síria e do Egito.

Em relação à culinária, tanto os restaurantes como a forma de servir os alimentos em casa foram evocados durante as entrevistas. A comida, enquanto uma linguagem comum e um signo cultural que produzem uma narrativa própria, faz parte das identidades em formação e se encontra associada às novas formas de pertencer. Percebe-se que os árabes investiram na culinária no Brasil, sendo a maior parte de seus estabelecimentos e restaurantes pertencentes à cozinha sírio-libanesa. Ao longo de nossas conversas, Mari elencou como principal lembrança de sua infância na rua da Alfândega as enormes mesas às quais todos os vizinhos e parentes se sentavam para comer:

A minha tia morava num sobrado na rua da Alfândega. Tinha uma escadaria, tadinha, e ela era já uma senhora. E ela fazia comida para todos os irmãos que moravam na Saara. Eles iam lá almoçar. A água ainda era com manivela. Para você ter água, você precisava fazer a manivela. E ela fazia aquela mesa enorme para todos os irmãos, que eram muitos. Nossa... fazia merche, kibe cru, kibe frito, homus, babaganoush, e o célebre arroz de lentilha com a cebola corada por cima.

No decorrer da entrevista, Mari associou o caráter festivo daquele conjunto de ruas a uma tradição pertencente a seu país de origem:

Tinha sempre casamento, festa de noivado. Tudo nas casas. Mas tinha as festas, tinham sempre festas. Porque o árabe é muito comunicativo. Eu acho que ele sabe receber, com carinho e atenção. Eu acho que isso faz parte de uma tradição antiga que se perpetua até hoje. É muito lindo.

Sob outra perspectiva, Toni em seu restaurante em pleno funcionamento na rua Buenos Aires, menciona algo peculiar. Como apresentado no capítulo anterior, para ele, o elemento

mais instigante de se estar na Saara seria justamente a possibilidade do encontro com o outro, não se limitando a seu país de origem. No entanto, a culinária não é colocada por ele como aspecto de fusão. Quando perguntei sobre como eram preparadas as receitas do restaurante, ele disse:

O forte da culinária é a autenticidade. A gente faz as coisas muito próximas do que tem que ser. Você às vezes vê que algumas coisas ficam muito conhecidas e acabam sendo um pouco deturpadas. O tabule, às vezes você vai ver que tem muito trigo. O nosso não, é feito de acordo com o original. E as pessoas às vezes reclamam que tem pouco trigo aqui (rindo). E a gente fala: mas é assim que se faz. Mas enfim, quem conhece sabe que é assim. Os assados são todos na brasa. A gente mantém uma linha tradicional, e um tempero³² que lembre o tempero libanês. É até importante falar sobre isso. Porque aqui a gente fala 'a comida árabe', mas em qualquer lugar do mundo se você fala isso as pessoas vão estranhar. A nossa comida é libanesa. É que ficou assim, conhecida como comida árabe, porque você não tem aquela representação da comida...vamos dizer assim...do Marrocos, da Arábia Saudita, que são um pouco diferentes. Então o que você conhece aqui da comida árabe é mais a comida libanesa, e um pouco da Síria, que já é mais parecida.

Iran, o atual responsável pela Padaria Bassil, situada na rua Senhor dos Passos, também relatou algumas de suas impressões. Quando fui ao seu encontro, Iran atendia pessoalmente todos os clientes e não saía do balcão. Na parede à sua frente, havia uma fotografia de Tufic, o pioneiro da padaria, a qual chama atenção por ter sido emoldurada em um local privilegiado. Segundo Iran, membro da família de Tufic, a presença dessa imagem é uma lembrança para “*seguir as tradições libanesas*”.

Os azulejos na padaria, todos em preto e branco, fazem parte de uma história que o dono mais vibrou ao relatar. Iran conta que essas cores foram resultado de uma aposta feita entre os jogadores Garrincha, antigo frequentador do estabelecimento, e Jordan, jogador do Flamengo. Os dois apostaram sobre o resultado de uma partida de futebol que decidiria quem seria o time vencedor do campeonato de 1962. Com a vitória do Botafogo, Jordan perdeu a aposta teve que se responsabilizar pela obra na Padaria Bassil. Foi assim que os azulejos, nas cores que representam o time alvinegro, tomaram conta da parede.

Continuando nossa conversa, nos dirigimos ao interior do sobrado. Confesso que me surpreendi ao compreender o motivo pelo qual a parte da frente do balcão da padaria é tão apertada. Mesmo frequentando o estabelecimento desde criança, não fazia ideia de que seu interior era composto por um enorme forno a lenha que só era apagado uma vez ao ano, para

³² “Os temperos mais utilizados nos pratos libaneses são, respectivamente, a pimenta síria (apesar do nome), o *zaathar*, o *sumak*, o *snoobar*, a água de rosas e a água de flor de laranjeira” (MEIHY, 2016, p. 97).

realizar a manutenção. Esse grande forno é o segredo revelado por Iran, de onde saem as disputadas esfihas.

Nos casos de Toni e Iran, é notável como a comida, os temperos e as práticas cultivadas ao longo dos anos podem ser considerados uma das formas de pertença e identidade cultural. Em outros termos, essas práticas seriam também capazes de produzir subjetividades. Durante a pesquisa, as histórias contadas pelos homens e mulheres entrevistados foram sempre entrecortadas por lembranças de cheiros e temperos. Se não eram especificamente sobre as refeições, os relatos afetivos muitas vezes resgatavam momentos festivos, recheados de bebidas alcoólicas como o *arak* e o fumo do narguilé, ou ainda, os recorrentes encontros nos cafés cotidianos.

Figura 10: Padaria Bassil. 2022



Fonte: arquivo pessoal.

Vale ressaltar que mesmo a comida feita no país dos donos das lojas já é resultado de antigos processos de fusão. “A gastronomia do Líbano é um tipo de cozinha de fusão, algo que vai além das explicações simplistas que reduzem o país a uma região de guetos cristãos

ou muçulmanos, árabes ou ocidentais” (MEIHY, 2016, p. 96). A história libanesa contou com a passagem de vários grupos étnicos que circulavam no oriente médio, “carregando nas viagens diferentes mantimentos que não estragavam facilmente” (Ibid., p. 96). Então mesmo os ensaios discursivos que atrelam a culinária à tradição possuem no passado encontros com outras culturas nas suas receitas.

3.3. Entre estigmas e subjetividades

Cabe-nos indagar em que medida os processos de subjetivação reinventados na cidade foram contrapostos aos modelos dominantes de representação do outro. Como investigamos os processos culturais em um espaço no qual a maior parte de seus integrantes é originária da parte leste do mundo, nessa geografia imaginativa (SAID, 2007), devemos examinar como as transformações se sucederam.

Em princípio, os árabes recém-chegados no Brasil tiveram uma percepção de exotismo, mas ao mesmo tempo de proximidade. A herança dos mouros que habitavam a Península Ibérica, por exemplo, lhes proporcionou um aspecto familiar. Já as imagens projetadas sobre o turco e o mascate, acompanhadas pelos gestuais de negociação de preços das mercadorias trazidas nas costas, provocaram ressalvas, pois traziam um olhar cristalizado sobre o outro, considerado um possível invasor e catalisador da concorrência.

Em sua pesquisa, Lesser resgatou na imprensa as falas das elites do país e de determinados políticos brasileiros sobre a imigração árabe. Os discursos ora eram positivos, ora repulsivos, conforme apresentamos no capítulo anterior. A título de exemplo, Alfredo d’Escagnolle de Taunay, membro da Sociedade Central da Imigração entre 1885 e 1886, proferiu no Senado um discurso antiárabe ao defender a adoção de medidas legislativas para “impedir a entrada dessa gente que traz hábitos de vagabundagem e ociosidade” (LESSER, 2001, p. 50).

Em nível individual, o relato de Joel demonstra alguns impasses sofridos no Rio de Janeiro. Ele conta que seu pai chegou na cidade sem muitos conhecimentos de trabalho, pois, no período da dominação francesa na Síria, trabalhava como militar, o que, inclusive, foi um dos motivos que o fizeram desejar sair do país. Nas palavras de Joel: *“Meu pai tinha horror de um comandante francês, parece que eles apertavam muito. Na época da guerra, eles invadiram as terras árabes, metade era da Inglaterra e metade era da França. Os dois achavam que eram os donos do mundo”*.

Além disso, Joel conta que a língua ficava mais restrita ao ambiente de casa e à rua Buenos Aires. Em sua experiência particular, ele justifica o motivo de ter perdido o contato com a língua, que permanece apenas em rastros:

Com relação a língua, era a maior dificuldade. Cada um falava na sua língua. Então... algumas pessoas falam hoje assim pra mim: ah, mas você não fala o árabe? um descendente não fala o árabe? Como que não fala? Eu respondo: não, você não sabe. Naquela época, quando nós éramos crianças, eles debochavam na rua. A gente saía com meu pai e a família toda, éramos cinco irmãos, e era uma confusão danada porque eles ficavam debochando, dizendo: "yalla yalla". A gente tinha que sair correndo. E isso demorou, levou um tempo. Eu sei que eles debochavam e sofríamos com isso. Todos nós.

A aproximação desses grupos estrangeiros com os hábitos considerados antiprodutivos pode ser vista como princípios de estereótipos e de tipificação, que, por sua vez, fixam ideias sobre um grupo de pessoas a partir de poucas características. Segundo Hall (2016, p. 200), “o ponto importante é que os estereótipos referem-se tanto ao que é imaginado, fantasiado, quanto ao que é percebido como ‘real’, e as reproduções visuais das práticas de representação são apenas metade da história”. Hall prossegue sua reflexão ao apontar que o significado mais profundo dos estereótipos se encontra no que não é dito, mas é fantasiado, ou seja, diz respeito ao que é implícito e não pode ser mostrado. Então, os estereótipos podem se manifestar de forma implícita, demandando um esforço ainda maior para reconhecê-los e para que sejam considerados dentro de um mecanismo de tipificação.

Um estereótipo evidenciado nas páginas anteriores deste trabalho foi evocado na figura construída do turco. A nacionalidade amplamente utilizada para se referir a todo e qualquer migrante proveniente de um país árabe provocava incômodo, mas também acabou sendo utilizada pelos próprios grupos para ganhar visibilidade. É o caso do *slogan* criado por migrantes, já apresentado, “venha conhecer o turquinho da rua da alfândega”, que mudou definitivamente a ocupação daquele conjunto de ruas, passando a ser povoada por multidões.

Outro imaginário presente foi a associação direta entre o “árabe” e o trabalho do mascate, provocando uma generalização a respeito de quem seria entendido como árabe. Criava-se uma ideia projetiva para unificar a totalidade de árabes no Brasil, que ocultava os diferentes cargos ocupados por eles na sociedade brasileira, como ocorreria futuramente em larga escala nas atividades políticas. Embora esta pesquisa se dedique a investigar um grupo no qual o trabalho no comércio existiu, como vimos anteriormente, a ocupação laboral dos entrevistados e seus antepassados em seus países de origem não estava ligada a essa atividade.

É curioso que todos os entrevistados que chegaram no Brasil com a família antes dos anos 1950 trabalharam como mascate. No entanto, uma forma de autorrepresentação – se é que podemos definir assim – ultrapassou os estigmas e as imagens que foram cristalizadas do aventureiro ou do esperto que queria se dar bem. A proximidade com essa atividade urbana é desvelada por adjetivos como “dureza”, “exaustão”, que reforçam as dificuldades de se carregar as caixas de madeira extremamente pesadas. Por outro lado, a atividade também foi lembrada pelo gestual, pela comunicação e pela prática de descobrir a intimidade das ruas.

Outro fato observado é que, na literatura, nos jornais e nos trabalhos acadêmicos, muito se fala na figura do turco e do mascate, mas a partir de uma posição de gênero masculinizada. No entanto, outro relato das entrevistas apresenta uma nova ocupação por parte da mulher. Ao se lembrar de sua infância no centro, Joel chama a atenção para uma vizinha apelidada pelos moradores da cidade como Maria Turca. Segundo ele:

Na Praça da República, que contorna o Campo de Santana, existe a Igreja de São Jorge, que a gente frequentava. Do lado de cá, morava uma família. E morava ali uma mulher síria que era chamada de Maria Turca, ela simplesmente era a representante no Brasil da companhia Fiat Lux. Sabe né? Aquelas caixas de fósforo. Então o Brasil inteiro tinha que comprar com ela, nessa esquina em frente à Igreja de São Jorge.

A dimensão que essa mulher assume no relato do Joel pode ser analisada em relação ao impacto das vendas em nível nacional. Além disso, esse depoimento nos suscita a pensar que a fama de Maria Turca na vizinhança estava atrelada a dois fatores preliminares: as mulheres migrantes não ficaram restritas ao interior das casas; e seu apelido de trabalho estava inserido em um contexto de generalizações, da mesma forma que os outros.

Para seguir a discussão sobre estereotipagem, recorreremos ao livro *Orientalismo*, de Edward Said, publicado em 1978, que discorre sobre o modo como o Oriente foi inventado pelo Ocidente. Na perspectiva de Said, o orientalismo poderia ser definido a partir de três eixos principais. O primeiro é relativo à disciplina acadêmica e refere-se ao que é ensinado nas universidades. Desse modo, o Oriente seria visto como um objeto a partir do que a academia define. O segundo refere-se ao pensamento, a uma forma de pensar o oriental como o outro, podendo ser caracterizado como o exótico, o bárbaro, o violento, o terrorista, a depender do contexto histórico. Por fim, o terceiro eixo diz respeito ao discurso que se torna verdade, legitimando e estruturando a dominação política do Oriente. Para embasar essa análise, o livro examina um conjunto de obras canônicas da literatura, tratados políticos, textos jornalísticos, narrativas de viagem, estudos religiosos e filológicos.

De acordo com o autor, havia uma orientação para combinar o discurso com o exercício da dominação, através da retórica de que o Oriente estaria estático e, portanto, precisaria do Ocidente para evoluir. Então, as dominações seriam justificadas pelo argumento de que salvariam os povos orientais. Por isso, há um conjunto de clichês estigmatizados sobre os orientais, apoiados em diferentes características, do místico, dos haréns, das princesas, príncipes, escravos, véus e dançarinas. O Oriente é uma forma de representação criada pelo Ocidente e o orientalismo parte de uma concepção essencialista dos países, das nações e dos povos do Oriente, apoiando-se em discursos imperialistas e etnocêntricos. Nesse contexto, alguns autores ocidentais agruparam povos e nações do norte da África, dos países árabes, da Pérsia e do subcontinente indiano sem considerar o multiculturalismo.

Historicamente, nota-se que, até o início do século XVIII, o Oriente despertava interesse de eruditos bíblicos, estudiosos das línguas semitas e especialistas islâmicos, pela Índia e pelas terras bíblicas. A partir da ida de Napoleão ao Egito, em 1798, a dominação na Europa no Oriente se fortaleceu. Do início do século XIX até o fim da Segunda Guerra Mundial, a França e a Grã-Bretanha dominaram o Oriente. Depois da Segunda Guerra Mundial, a hegemonia dos Estados Unidos prevaleceu.

O orientalismo é inventado para o exercício de poder e funciona a partir de um complexo sistema de hegemonia, com aval da sociedade civil. Na formulação conceitual do orientalismo, Said remete ao problema gramsciano, “é a hegemonia, ou antes o resultado da hegemonia cultural em ação, que dá ao Orientalismo a durabilidade e a força de que tenho falado até o momento” (SAID, 2007, p. 34). Primeiramente, a exotização do oriental estava ancorada em uma consciência europeia que possuía centralidade para definir quem era esse outro, “depois de acordo com uma lógica detalhada regida não apenas pela realidade empírica, mas por uma bateria de desejos, repressões, investimentos e projeções” (Ibid., p. 35). Como explica Said, a dimensão projetiva era um elemento base para a construção dessa ideia da alteridade.

A obra apresenta um método de análise para contestar as generalizações criadas pelo exercício de poder, que coloca o ocidental como sendo o verdadeiramente humano. Com a preocupação de um discurso que não seja eurocêntrico e colonial, o livro antecede questões caras para os estudos pós-coloniais. A pergunta que surge é se esses sujeitos poderiam falar ou se poderiam apenas ser representados. “Nos documentários e nos noticiários, o árabe é sempre mostrado em grandes números. Nada de individualidade, nem de características ou experiências pessoais. A maioria das imagens representa fúria e desgraça de massas, ou gestos

irracionais” (SAID, 2007, p. 383). O islã tornou-se uma extensão do árabe no imaginário contemporâneo. Antes de contextualizar a história e a política, ignoram que o Oriente Médio tem países e territórios com ancestralidade religiosa, cultural e linguística diversa. A própria definição de Oriente Médio, que pelo mapa deveria ser um centro do mundo, é concebida por estar a leste da Europa e a uma distância média da mesma.

No livro *Crítica da imagem eurocêntrica*, os teóricos Shohat e Stam (2006, p. 12) discutem que a produção fílmica hegemônica se formou com o objetivo de expandir o projeto colonial e “reduzir a diversidade cultural a apenas uma perspectiva paradigmática que vê a Europa como a origem única dos significados, como o centro de gravidade do mundo, como ‘realidade’ ontológica em comparação com a sombra do resto do planeta”. Para os autores, “a natureza global do processo de colonização, assim como o alcance global dos meios de comunicação contemporâneos, obriga o crítico da cultura a ultrapassar os limites restritos do estado-nação” (Ibid., p. 27). O eurocentrismo contemporâneo é compreendido como resíduo discursivo ou uma sedimentação do colonialismo, processo pelo qual a Europa assumiu a posição de hegemonia econômica, política e cultural em grande parte da Ásia, África e Américas (Ibid., 2006).

No entanto, em uma produção oposta, os autores enxergam também a existência de uma contranarrativa, a imagem eurocêntrica vinculada às narrativas historicistas dos impérios europeus até a Segunda Guerra Mundial. Essas narrativas não seriam unívocas, mas relacionadas às múltiplas “formas políticas e estéticas de construção do coletivo” (SHOHAT; STAM, 2006, p. 405), sendo produzidas por um mundo que há muito tempo é multicultural.

Perguntamo-nos, então, em que medida os processos comunicacionais árabe-brasileiros analisados aqui ajudaram a romper em longo prazo com a visão estática do oriental como “o outro”. Pesquisadores como Truzzi (2007, p. 364) reforçam que, no caso da imigração dos árabes na América do Sul, “ainda que preconceitos certamente tenham se mostrado presentes, de forma alguma foram capazes de inibir, ao longo do tempo, a tendência geral de inserção muito bem-sucedida dos árabes nas respectivas sociedades que os receberam”. Buscamos, enfim, compreender como as conexões entre países do Sul Global podem se afastar da reprodução de imagens orientalistas e eurocêntricas.

4. Percepções sobre o método das entrevistas

Nas últimas páginas, abordamos diferentes temáticas que convergem para o território de análise – a Saara –, como a sua formação étnica e cultural, a memória espacial, a comunicação intercultural, a produção de subjetividades e os estigmas em país estrangeiro. Para embasar as discussões teóricas, os trechos das falas dos entrevistados foram dispostos ao longo do texto, ilustrando suas percepções sobre os eventos passados. Esse movimento textual foi resultado de um exercício construtivista entre entrevistadora e entrevistados de criar novos significados sobre experiências anteriores. Por isso, neste capítulo, nosso esforço consistirá em responder à pergunta condutora da pesquisa: como tecer narrativas a partir de um espaço?

Primeiramente, ressaltamos que nosso interesse não consiste em traçar uma cartografia ou desenvolver uma reconstituição exata de um tempo e espaço, mas buscamos compreender como os sujeitos experienciaram e significaram determinado processo social no passado a partir da Saara. De tal modo, nossa busca foi motivada por atingir um objetivo noticioso, mas se orienta para a investigação de um tema. Por esse motivo, as falas selecionadas foram expostas quase que em sua integridade, sem interferências de palavras ou jargões incluídos posteriormente.

Tanto a escrita quanto a linguagem oral são capazes de apresentar memórias subterrâneas, ou seja, como afirma Pollak (1989), podem não fazer parte da narrativa oficial hegemônica. Entretanto, como a memória coletiva é predominantemente oral, reconhecemos que uma conversa pode suscitar memórias que não estavam estabilizadas na escrita. O ato de falar e romper com os silêncios afeta a própria noção de identidade, à medida que narrar sobre algo do passado se relaciona diretamente com a posição ocupada pelos sujeitos no presente. Devido à história oral ser estritamente relacionada à memória e pelos motivos explicitados acima, as entrevistas expostas até aqui seguiram essa metodologia.

“A principal característica do documento de história oral não consiste no ineditismo de alguma informação, tampouco no preenchimento de lacunas de que se ressentem os arquivos de documentos escritos ou iconográficos” (ALBERTI, 2005, p. 23). Assim, consideramos a noção de que a particularidade da história oral “decorre de toda uma postura com relação à história e às configurações socioculturais, que privilegia a recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu” (Ibid., p. 23).

Um dos alicerces da história oral é justamente a narrativa, uma vez que os acontecimentos e as situações vividas pelos entrevistados precisam ser narrados para ser transmitidos. Tais relatos são construídos no próprio momento da entrevista. Dessa forma, “ao

contar suas experiências, o entrevistado transforma aquilo que foi vivenciado em linguagem, selecionando e organizando os acontecimentos de acordo com determinado sentido” (ALBERTI, 2004, p. 77).

Para tratarmos do método da história oral a partir de um espaço, foi preciso retornar às suas bases conceituais. Como foi apresentado na introdução deste trabalho, há três gêneros distintos que se relacionam à prática da oralidade: a tradição oral, a história temática e a história de vida. A tradição oral costuma ser praticada em sociedades ou grupos étnicos que transmitem o passado por meio da oralidade, em sua maioria sem a prática da escrita. Nesse caso, as definições concebidas em comunidade sobre o tempo e o espaço podem ser distintas entre si. Por exemplo, na entrevista com Salim, foi observado um possível indício de afastamento da tradição oral. Ele contou que pertence à última geração da família a carregar o primeiro nome do avô e o segundo nome do pai, conforme uma antiga prática dos judeus sefaradis. Essa prática resultava no fato de que, com as passagens geracionais, os nomes acabavam se repetindo. Segundo Salim, os nomes eram disparadores de conversas sobre o passado, pois carregavam memórias transmitidas durante séculos.

Vale ressaltar que “história oral” não é sinônimo de “história de vida”, tendo em vista que a última “pode ser considerada um relato autobiográfico, mas do qual a escrita – que define a autobiografia – está ausente” (FREITAS, 2006, p. 8). Tal relato busca abranger a totalidade da existência do informante e não demanda necessariamente a presença do entrevistador. Já a história oral temática geralmente é realizada com um grupo de pessoas com o objetivo de se aprofundar em algum assunto pré-determinado. Por esses fatores, utilizamos tanto a história oral temática quanto a história oral de vida. Nosso interesse foi destinado às conversas com sujeitos que compartilharam um mesmo espaço e tiveram suas vidas – ou de seus pais – atravessadas pelas migrações.

Embora a expressão “história oral” seja relativamente nova, quanto ao uso do gravador, autores como Freitas (2006) alegam que sua prática é tão antiga quanto a própria história. No entanto, “a tardia penetração da História Oral no Brasil, ocorrida nos anos 80 e, principalmente, nos 90, deve ser relacionada ao desdobramento do golpe militar de 1964”, uma vez que projetos que necessitavam da gravação de experiências, opiniões e depoimentos eram proibidos (FREITAS, 2006, p. 18).

De fato, a oralidade pode ser fonte para a multiplicidade das memórias, indo em outra direção para além do que os documentos oficiais e dados numéricos podem captar. Trata-se, de outro modo, de escutar comunidades que não puderam contar suas histórias ou que não são contempladas em uma história oficial. Verificamos, portanto, que a vida no espaço pesquisado

do centro da cidade não foi muito estudada, nem mesmo escutada. Além disso, as fontes orais também podem acrescentar elementos subjetivos e psicológicos ao que já sabemos sobre os eventos passados.

Os relatos produzidos durante as entrevistas nos permitiram fazer uma reconstrução de um passado recente. “A História Oral fornece documentação para reconstruir o passado recente, pois o contemporâneo é também história” (FREITAS, 2006, p. 26). A voz é um elemento em si mesmo, pois suas variações fornecem significados além do que foi dito, contidos nas camadas da fala. No processo de reconstrução do passado, “a linguagem auditiva que se baseia essencialmente no uso da voz, exercerá um papel fundamental. Pois é como discurso que a memória evidencia todo um sistema de símbolos e convenções produzidos e utilizados socialmente” (Ibid., p. 27).

Durante as entrevistas, a prioridade deve ser dada ao que as pessoas desejam contar, de modo que não é indicado se restringir a modelos de entrevistas rigidamente estruturados. Além disso, no processo de elaboração narrativa entre o vivido e o concebido, deve-se considerar que o não dito pode, por vezes, ser mais importante do que aquilo que foi dito. Sobre o processo de transcrição, que consiste em transformar a fala em texto, Portelli (1997) afirma que é preciso empreender algumas interferências posteriores mínimas, visando tornar o texto legível. É necessário ter cautela para que não prevaleça uma posição um tanto quanto arbitrária do transcritor. Deve-se, portanto, inserir os sinais de pontuação de acordo com as regras gramaticais. Entretanto, o autor alega que esses sinais nem sempre coincidem com os ritmos e as pausas empreendidas pelos sujeitos falantes e, por isso, acabam confinando o discurso em normas gramaticais, que demandam uma lógica própria e divergente das regras de um discurso falado.

Por um lado, as falas envoltas por sentimentos – como as dos entrevistados deste trabalho quando mencionam pessoas e lugares que não existem mais em matéria ou que estão em países distantes – demandam pausas no discurso. A hesitação presente na fala também é frequente durante as conversas e, geralmente, servem para expressar o vazio, o não elaborado ou uma resposta ainda em construção. Por outro lado, durante a transcrição, “a posição e o exato comprimento da pausa têm uma importante função no entendimento do significado do discurso, pausas gramaticais regulares tendem a organizar o que é dito em torno de um modelo referencial basicamente explicativo” (PORTELLI, 1997, p. 28).

As diferenças expostas acima são percebidas no momento em que se ouve e no momento em que se lê. Para Portelli (1997), o resultado do trabalho com história oral em grupos que não têm sua história estabilizada, consiste em:

narrativas nas quais a fronteira entre o que toma o lugar fora do narrador e o que acontece dentro, entre o que diz respeito ao individual e o que diz respeito ao grupo, pode se tornar mais enganosa que os gêneros escritos estabelecidos, de modo que a “verdade” pessoal possa coincidir com a “imaginação” compartilhada (PORTELLI, 1997, p. 30).

O autor também defende que “a primeira coisa que torna a história oral diferente, portanto, é aquela que nos conta menos sobre *eventos* que sobre *significados*. Isso não implica que a história oral não tenha validade factual” (PORTELLI, 1997, p. 31). A credibilidade da história oral é diferente, pois, ao mesmo tempo em que pode se afastar do fato, também pode se aproximar dos simbolismos, da imaginação e do desejo de emergir e se expressar. Assim, as afirmativas “erradas” podem ser psicologicamente “corretas”, conforme aponta Portelli.

Considera-se ainda que as críticas destinadas à veracidade dos relatos orais poderiam ser estendidas aos próprios documentos oficiais. Entre as críticas dirigidas ao método de história oral, está a incompletude dos relatos perante os fatos, a questão dos fragmentos e a não linearidade das conversas, fatores que influenciam a própria estrutura de escrita do texto. Isso também ocorre porque a história oral não possui um sujeito unificado; ao invés disso, é contada por múltiplas perspectivas. Assim, a imparcialidade objetivada por parte de quem a faz é substituída pela parcialidade de quem narra. Desse modo, “a confrontação de suas diferentes parcialidades – confrontação como ‘conflito’ e confrontação como ‘busca de unidade’ – é uma das coisas que torna a história oral interessante” (PORTELLI, 1997, p. 39). Essa referida parcialidade pode ser duplamente relacionada com os sentidos de “incompletude” e de “tomar partido”.

A memória não é linear e coerente, mas é uma forma de dar sentido, podendo ser compreendida também como um jogo de forças. Observa-se que não há uma linearidade na narrativa das pessoas mais velhas entrevistadas neste trabalho. A atividade consciente da memória mistura algumas informações, que fazem sentido. Por exemplo, quando conversei com Rebeca, de 92 anos, toda vez que a entrevistada se referia à nacionalidade de um familiar que havia morado com ela, dizia “do Egito... da Síria...do Líbano...”, até chegar ao lugar certo. Nesses casos, não importa a precisão, pois a conversa vai tomando diferentes rumos, suscitando a nacionalidade de todos os seus familiares e reconstruindo lembranças que estavam há algum tempo sem ser verbalizadas.

Com seu caráter plural e dinâmico, a memória não trata diretamente do passado, mas sim da maneira pela qual os sujeitos constroem um sentido para esse passado. O trabalho de

construção de sentido é conflituoso porque não existe uma única narrativa daquilo que já aconteceu, o que existe é uma luta na qual diferentes atores tentam trazer suas perspectivas. Não existe análise total da memória, mas sim uma análise a partir de suas parcialidades. Com o objetivo de cruzar os relatos para desenvolver uma polifonia de vozes sobre os processos transnacionais, abarcamos uma diversidade de geração e gênero.

Neste trabalho, os principais eixos de análise para estudar as migrações transnacionais são referentes ao tempo, ao espaço e às relações sociais. Compreendemos os entrevistados como agentes históricos e sua subjetividade como base metodológica. A partir do trabalho das autoras Velasco e Gianturco (2012), consideramos o método biográfico como pertinente para estudar o que há de vital nos movimentos migratórios, sendo a relação entre a memória e o esquecimento constitutiva desse método.

No que se refere às particularidades do método biográfico nos estudos das migrações transnacionais, Velasco e Gianturco antecipam os desafios do pesquisador ao se deparar com relatos de espaços múltiplos e multiculturais, com diferentes contextos e significados. Além de se ater à relação causal entre feitos e eventos, as autoras se interessam pela reconstrução vital em forma de conexão dos significados, sendo o espaço e o tempo elementos fundamentais nesse debate. Existem três tempos biográficos elencados nos estudos revisados pelas autoras: o “genealógico, simultâneo e geracional” (VELASCO; GIANTURCO, 2012, p. 137). O primeiro se refere a relações com o passado, com caráter comunitário ou familiar e podem incluir uma origem mítica ou histórica. O segundo é relativo às relações simultâneas e contemporâneas. O último, por sua vez, inclui a dimensão do tempo dos antepassados e pode ser útil para projetar as gerações futuras através dos descendentes, como filhos e netos.

Além dessas diferenças temporais, também podemos nos perguntar: o que acontece quando os tempos biográficos envolvem não só um lugar, mas múltiplos lugares? Uma imagem multiespacial foi sendo construída com as diferentes narrativas desta pesquisa. Entre os discursos proferidos, estavam presentes as dicotomias entre “o aqui e o lá”, “o país de emigração e o país de acolhimento”, “o centro do Rio e o centro de outra cidade, a Saara e os novos bairros e habitações onde se encontram no momento em que narram”.

Diferentes foram os tempos e os espaços evocados. Tendo em vista que o processo de transcrição das entrevistas lida com os limites textuais, percebemos que a imagem encontra uma importância ímpar neste trabalho. Para compor essas camadas temporais e espaciais, optamos por fazer o uso de imagens fixas e em movimento. No caso das entrevistas filmadas, destacamos que “a opção pelo vídeo, por exemplo, significa ganhos inegáveis para o projeto, já que possibilita a incorporação no depoimento de um conjunto de elementos não verbais

(gestualidade, expressões faciais, olhares etc.)” (RIBEIRO, 2015, p. 82). Portanto, nas próximas páginas, discutiremos sobre como foi percebida a relação entre imagem, testemunho e memória, desdobrando-se nas relações entre o real e o ficcional.

4.1. Imagem e memória

O esforço empreendido até aqui com as fontes orais foi destinado a ressignificar as camadas de memória sobre o centro da cidade e sobre o encontro com a alteridade. Imbuído em um processo dialético entre lembranças e esquecimentos, despertamos noções sobre os espaços materiais, demolidos e imaginários. Os tensionamentos entre a realidade e a ficção se entrelaçam nesta pesquisa, que busca se aproximar das pessoas que experienciaram os eventos das migrações e tiveram suas vidas recriadas na Saara. Além das fontes orais, utilizamos imagens de arquivos e novas imagens filmadas, sobre as quais nos debruçaremos.

A ausência de antigas fotografias de família foi percebida durante as conversas. Poucas famílias tinham imagens do passado, principalmente do país de origem. No entanto, é notória a prática ainda exercida em algumas lojas de expor nas paredes as fotografias dos pioneiros e antigos fundadores, como forma de homenagem. Além disso, dispomos entre o texto algumas fotografias das reformas urbanas do centro da cidade, encontradas em acervo de institutos especializados³³. No acervo das fotografias captadas sob o olhar de Augusto Cesar de Malta Campos (1864-1957), encontramos vestígios do ambiente estudado, como a rua da Alfândega e a avenida Passos nas primeiras décadas do século XX. Campos é alagoano e foi um expoente da fotografia, dedicado a retratar a urbanização do Rio de Janeiro no período em questão, que contou com a acelerada, e por vezes traumática, modernização.

O uso dessas imagens sobreviventes ajudou a esboçar a reconstrução de uma experiência coletiva. Por vezes, essas fotografias mostram as transformações estruturais na cidade e, por outras, indicam também quais imagens nos faltam. Um ponto que merece atenção é a ausência de mulheres, tendo em vista que imagens femininas são mais difíceis de se encontrar, a não ser quando essas mulheres estão reunidas em família. Sob outra perspectiva, encontramos poucas imagens das conquistas das lojas e do momento de ascensão econômica pelas famílias que chegaram no centro.

³³ Acervos de fotografia, como o do Instituto Moreira Salles, dispõem em sua plataforma a consulta *on-line* e o requerimento das imagens.

Figura 11: David Balassiano, conhecido como David do rádio, na loja de rádios



Fonte: Livro *Templo Sidon - um século de história* (2017).

Didi-Huberman (2012) discorre sobre a imagem enquanto um rastro que toca o real que, por sua vez, é composto por temporalidades diversas. De acordo com o autor, compreendemos o arquivo como um vestígio discursivo do passado, que não se encerra na sua funcionalidade estritamente objetiva de recuperar algo. Isso também ocorre quando compreendemos que não é possível resgatar ou recuperar, mas sim reconstruir, ressignificar e recriar um passado.

O autor alega que, frequentemente, nos deparamos com um arquivo imenso e rizomático de imagens heterogêneas, sendo difícil compreendê-las e organizá-las, devido aos intervalos e lacunas existentes entre elas. A tentativa de fazer uma arqueologia com essas imagens consistiria em se arriscar “a por, uns junto a outros, traços de coisas sobreviventes, necessariamente heterogêneas e anacrônicas, posto que vêm de lugares separados e de tempos desunidos por lacunas. Esse risco tem por nome imaginação e montagem” (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 211). A forma de lidar com um conjunto de imagens que, segundo o autor, tocam o real, é também o desafio e o exercício prático colocado nesta pesquisa.

De outra forma, Didi-Huberman (2012, p. 212) evoca a relevância das imagens para a reconstrução de espaços e conhecimentos, pois “uma das grandes forças da imagem é criar ao mesmo tempo sintoma (interrupção no saber) e conhecimento (interrupção no caos)”. Assim,

o autor defende que a imagem não pode ser diminuída a um corpo praticado no mundo dos aspectos visíveis. Ao contrário, pode ser uma impressão, um rastro, um traço visual do tempo que quis tocar e dos tempos suplementares “fatalmente anacrônicos, heterogêneos entre eles – que não pode, como arte da memória, não pode aglutinar. É cinza mesclada de vários braseiros, mais ou menos ardentes” (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 216). A imagem arde porque é aberta às possibilidades de aproximação, de interpretação, pelo desejo que anima e pela destruição que dela escapou.

Neste percurso, a escolha por filmar as entrevistas se mostrou pertinente para ajudar a interligar esses rastros, possibilitando criar em sua montagem³⁴ uma composição com fotografias, relatos, silêncios e sonoridades de tempos distintos. Para Bresson (2014), a escolha de filmar caminha em direção oposta ao objetivo de empreender uma mera ilustração. Segundo o autor, a possibilidade de filmar não se limitaria ao objetivo de ilustrar uma tese e nem serviria “para mostrar homens e mulheres limitados a seu aspecto exterior, mas para descobrir a matéria da qual eles são feitos. Atingir esse ‘coração do coração’ que não se deixa captar nem pela poesia, nem pela filosofia, nem pela dramaturgia” (BRESSON, 2014, p. 41).

Ressaltamos ainda a relação entre o recurso fílmico e a produção de subjetividade. Guattari (2019, p. 37) recorre às pesquisas de Deleuze sobre cinema, nas quais as imagens-movimento ou imagens-tempo se constituem “igualmente em germes de produção de subjetividade. Não se trata de uma imagem passivamente representativa, mas de um vetor de subjetivação”. É nesse sentido que buscamos discorrer sobre como essas imagens da ficção, imaginação e realidade nos atravessam e, assim, criamos seus significados.

Jacques Rancière, em seu ensaio *A ficção documental*, adentra os territórios da memória a partir dos filmes e discute que ela não pode ser compreendida como um conjunto de lembranças da consciência, pois “a própria ideia de memória coletiva não teria sentido. A memória é um certo conjunto, um certo arranjo de signos, de vestígios, de monumentos” (RANCIÈRE, 2010, p. 179). As imagens do passado seriam então registros incompletos e partes de um todo em reconstrução.

Rancière (2010) afirma que a memória pode ser compreendida como uma obra de ficção. O autor reforça que a consciência histórica poderia colocar em oposição a busca da verdade às ficções da memória coletiva, “que forjam os poderes em geral e os poderes totalitários em particular. Mas a ficção, em geral, não é a bela história ou a vil mentira que se opõem à realidade ou que se querem fazer passar por ela. Fingire não significa inicialmente fingir, mas forjar” (RANCIÈRE, 2010, p. 180). A ficção é definida então como “a prática dos

³⁴ O resultado desta prática está disponível em um *link* no Anexo 2 (página 128).

meios de arte para construir um 'sistema' de ações representadas, de formas agregadas, de signos que se respondem” (Ibid., p. 180).

O autor retoma a antiga discussão sobre as fronteiras entre o real e o ficcional, afirmando que um filme documentário não é o oposto de um filme de ficção. Essa oposição não se sustenta pelo fato do primeiro mostrar imagens da realidade cotidiana ou conter documentos de arquivos sobre eventos verificados, ao invés de trabalhar com atores que interpretam histórias inventadas, como o segundo. Assim, o filme documentário não seria algo a se produzir, mas a se compreender, “portanto, pode isolar o trabalho artístico da ficção dissociando-o daquilo que a ele facilmente se identifica: a produção imaginária de verossimilhança e de efeitos do real” (RANCIÈRE, 2010, p. 180). É por esse motivo que o documentário pode “levar o trabalho artístico a sua essência: uma maneira de decupar uma história em sequências ou de editar histórias, de ligar e separar as vozes e os corpos, os sons e as imagens, de esticar ou comprimir tempos” (Ibid., p. 180). É possível pensar que o caráter ficcional da memória se manifesta a partir do trabalho artístico com os rastros do passado e seus signos. Assim, o documentário:

desembaraçado por sua própria vocação para o “real” das normas clássicas de conveniência e de verossimilhança, pode, mais do que o cinema dito de ficção, jogar com as concordâncias e discordâncias entre vozes narrativas e as séries de imagens de época, de proveniência e significados variáveis. Ele pode unir o poder da impressão, o poder de enunciação que nasce do encontro do mutismo da máquina e do silêncio das coisas, com o poder da montagem – em um sentido amplo, não técnico, do termo – que constrói uma história e um sentido pelo direito que se atribui de combinar livremente os significados, de “re-ver” as imagens, de encadeá-las de outro modo, de restringir ou de alargar sua capacidade de sentido e de expressão (RANCIÈRE, 2010, p. 182).

A realização filmica, desde a sua concepção até o encadeamento dos planos na montagem, revela um sentido próprio, uma narrativa que fundamenta um discurso imaginado e construído por seu realizador. Por esse motivo e pelas discussões traçadas acima, os limites entre documentário e ficção nunca foram claros. Na década de 1950, o cineasta Jean Luc Godard afirmava que “todos os grandes filmes de ficção tendem ao documentário, assim como todos os grandes documentários tendem à ficção [...]. E quem opta a fundo por um encontra necessariamente o outro no fim do caminho”³⁵.

Nos filmes destinados à pesquisa, a partilha interpretativa da realidade se insere no momento em que escolhemos o que deve estar em quadro e o que deve estar fora de quadro, pois entram em jogo o posicionamento da câmera e das relações interpessoais criadas entre

³⁵ Tradução de João Moreira Salles presente no texto *A dificuldade do documentário* (2005).

aquele que observa e aquele que está sendo filmado. Como afirma Peixoto (2001, p. 3), “a partir do momento que a câmera entra em ação, é uma representação do real”. Especialmente em um filme documentário, existem as camadas de materialização da memória, como a imagem de um evento, de uma pessoa que narra e a fotografia. São múltiplas as dobras imagéticas que podem ser feitas a partir da própria existência e da montagem das mesmas.

Ainda é possível indagar como a imaginação e as imagens do real se encontram. Alguns autores defendem a ideia de que não é possível trabalhar a memória sem se referir à imaginação. Para Keightley e Pickering (2012), as memórias que temos do passado são fragmentárias e, durante o processo de rememoração, fazemos o uso da imaginação para preencher as lacunas e para contextualizar o sentido dessa memória. Quando rememoramos algo, despertamos também o processo imaginativo. Keightley e Pickering (2012, p. 165, tradução nossa) afirmam que “a imaginação mnemônica é parte de todo nosso pensamento sobre o passado, o presente e o futuro e as múltiplas maneiras em que eles estão inter-relacionados em formas de primeira e segunda mão de experiência”³⁶.

Reunindo memória, imaginação e outras forças que agem sobre os sujeitos, as imagens que tratamos nesta pesquisa são como uma inscrição no tempo. De tal modo, pensamos no audiovisual como possibilidade de imaginar em coletivo. A obra da imaginação:

tem em si um sentido projetivo, o sentido de ser o prelúdio a um qualquer modo de expressão, seja estético ou outro. A fantasia pode dispersar (porque a sua lógica é muitas vezes autotélica), mas a imaginação, especialmente quando coletiva, pode tornar-se carburante da ação. É a imaginação, nas suas formas coletivas, que cria ideias de comunidade de bairro e de nação, de economias morais e governos injustos, de salários mais altos e perspectivas de trabalho estrangeiro (APPADURAI, 2009, p. 19).

Distanciando-se um pouco da fantasia, a imaginação possui um viés de coletividade, além de ser palco para a ação. Durante as entrevistas filmadas, algumas formas de narrar se relacionam com a obra da imaginação. Ao descrever o primeiro quarto onde sua família morou na rua Senhor dos Passos, Joel disse achar que duas famílias ainda moram lá. Carlinhos, afirmou que todos os mais velhos, os patrícios da primeira geração, morreram de diabetes porque, quando finalmente conseguiram ter dinheiro para comer, passaram a ingerir bandejas inteiras de doces para compensar os momentos de dificuldade passados. Não há pessoas morando no local descrito por Joel e nem todos morreram de diabetes, mas esses

³⁶ The mnemonic imagination is integral to all our thinking about past, present and future, and the manifold ways in which they are interrelated across first- and second-hand forms of experience (KEIGHTLEY; PICKERING, 2012, p. 165)

relatos se referem ao entendimento desses interlocutores do espaço coletivo. Joel quis dizer que o espaço quase acabou em termos de moradia, mas ainda há algo que resta. Carlinhos, por sua vez, utilizou a experiência de alguns para falar sobre as mudanças de vida.

Portanto, dado os eixos relacionais com o espaço e o tempo, as entrevistas filmadas incentivaram um ritmo contemplativo sobre a imaginação coletiva, desde o país de origem até a reconstrução das vidas no centro da cidade. Esse processo foi coletivo porque se deu de forma dialógica, entre entrevistador e entrevistado, e, conforme os processos da memória coletiva, utilizando-se da lembrança de outros – não necessariamente presentes no ato da fala – para elaborar a reconstrução. Além disso, o trabalho de montagem que partiu deste material junto com as fotografias se direcionou ao tom de uma “ficção documental”, como defende Ranciére, visando preencher as lacunas sobre o que não “existe” mais.

Figura 12: Mansour em Saidnaya, Síria



Fonte: acervo pessoal.

4.2 Como tecer narrativas a partir de um espaço?

Após discorrermos sobre a metodologia aplicada nas entrevistas e sobre as possíveis implicações teóricas entre a imagem e a memória, discutiremos como os elementos foram elaborados a partir de um espaço. Primeiramente, ressaltamos que o disparador dessas memórias foi um espaço físico comum e experimentado por todos os entrevistados, cada um à sua forma. Até a primeira metade do século XX, a entrega pessoal dos primeiros grupos de

migrantes naquele conjunto de ruas foi permeada por processos de integração e negociações de pertencimento. Hoje, o que permanece da cultura dos países de origem e da experiência compartilhada nessas décadas iniciais é, além do esquecimento, uma memória transformada no tempo, residual aos gestos, cheiros, sabores e lugares. A vida recriada no Brasil pode ser presentificada através desses traços da memória, de relatos e vestígios que nos permitem recriar passados simbólicos.

Um dos primeiros fatores a ser ponderado no processo das entrevistas foi o ambiente onde elas deveriam ser realizadas. A decisão mais lógica teria sido ir ao centro da cidade, nas lojas, nas ruas, para entrevistá-los. No entanto, alguns já apresentam idade avançada, superior a 80 anos, e, por esse motivo frequentam o centro da cidade por no máximo duas horas ao dia. Além disso, permitimos que os entrevistados escolhessem o espaço onde se sentissem mais confortáveis, considerando também a viabilidade logística. Assim, a maior parte das entrevistas com os mais velhos foi realizada em suas casas. Por outro lado, as entrevistas com os membros da terceira geração, que têm entre 50 e 60 anos de idade e que ainda frequentam assiduamente o centro da cidade, ocorreram nas lojas, o que resultou em algumas idas à rua da Alfândega para estabelecer contatos, conversas, cafés e filmagens com a câmera.

Para iniciar as conversas, partimos de lugares que passaram por transformações profundas, não diretamente em sua estrutura material, mas em seus usos e em seu entorno. Tratando-se especificamente dos assuntos relativos à preservação do espaço, três elementos encontrados nas narrativas merecem destaque. Na elaboração conjunta sobre a Saara, nenhum dos entrevistados mencionou que as ameaças de remoção das famílias dos sobrados foram executadas pelo poder público. Embora os fatos históricos evidenciem que a formação da associação de comerciantes tenha ocorrido a partir do planejamento de remoção durante o governo de Carlos Lacerda, na década de 1960, e isso, somado a outras ameaças, tenha atrelado ainda mais a comunidade ao espaço, a seletividade da memória parece se ancorar em outros eventos. Para os mais velhos, por exemplo, as lembranças da demolição da Praça Onze, de suas ruas paralelas e perpendiculares ocuparam mais os seus pensamentos.

Nesse sentido, a voz dada aos mais velhos se associa a um exercício de autonomia relativo a uma possibilidade de agir e de contar a própria história. Isso também é permitido pela prática relacional entre entrevistado e entrevistadora, que os possibilita falar e criar uma narrativa de vida. Tal mecanismo evoca uma noção de agência, pois muitas dessas pessoas possivelmente não tiveram a chance de elaborar e compartilhar com os outros sua própria história. Bosi (2012) escreve que, diferentemente do adulto ativo, que pode se ocupar da memória como um momento de fuga, de lazer e de contemplação, a situação dos mais velhos

é outra. “Ao lembrar o passado ele não está descansando, por um instante, das lides cotidianas, não está entregando-se fugitivamente às delícias do sonho: ele está-se ocupando consciente e atentamente do próprio passado, da substância mesma da sua vida” (BOSI, 2012, p. 23). Essa observação sugere que as memórias dos mais velhos não funcionam como uma prática passiva, mas como uma busca ativa pelas lembranças.

Quando perguntei a quatro entrevistados de 80 e 90 anos sobre as ruínas, as antigas demolições ou mesmo as ameaças, a memória que foi evocada não se encerrou no território da pesquisa. Dois deles, além de terem morado na rua da Alfândega, moraram também nas imediações da Praça Onze. Rebeca, nascida em 1931, conta sobre a demolição de sua casa da rua General Câmara:

Nós fomos despejados de lá para poder fazer a Presidente Vargas. Eu lembro, era 1942. Eles demoliram as nossas casas e deram 30 dias para a gente sair, todo mundo ali. E meu pai fechar a loja. Ele tinha uma loja de alfaiataria, tinha costureiros, tinha um contramestre que cortava, e na frente era uma alfaiataria. E ele teve que fechar tudo em trinta dias. É... colocavam na porta que a gente tinha que mudar. A avó, a mãe dele, morava em frente a gente. Ela morreu no dia 16 de maio de 1942, e em junho eles puseram o papel na porta para todo mundo mudar. Ai a família... cada um foi para um lado.

Joel, por sua vez, nos conta que morou em diferentes quartos de sobrados com a sua família. Uma dessas acomodações ficava na rua Senador Euzébio, que foi totalmente demolida. Ele relata o episódio a partir dos vestígios materiais que restaram hoje:

Foi uma debandada, "tem que sair todo mundo porque a gente vai reformular toda essa parte da Praça Onze"... criticavam o presidente Getúlio Vargas porque ele fez aquela coisa muito grande, muito larga... as avenidas. E aquelas ruas ali de dentro... nós morávamos numa Senador Euzébio. Era esse o nome da rua. Foi totalmente demolida. Você nem sabe onde é. Era na Praça Onze, uma rua, uma horizontal. Não ficou nada. Ela está toda aberta. Tem jardimzinho com um canteiro no meio. [...] Em toda a avenida Presidente Vargas existiam palmeiras. Eu acho que a última caiu a pouco tempo.

A casa, a vizinhança e o trabalho misturam-se na lembrança dos mais velhos e isso faz com que eles atribuam importância enunciada às demolições que foram concretizadas. Nessas paisagens, agora inexistentes, estão seus antigos afetos. De forma semelhante, Salim e Mari descreveram a perspectiva dos fundos de um sobrado da Saara para uma vizinhança que também já “não existe mais”. Esses relatos mostram que o mais importante para eles foi ressaltar como aquele território era antes e o que restou dele. Não obstante, é impossível falar sobre o passado sem evocar o entorno do espaço em questão. As lembranças sobre o alcance

do mar antes do aterramento³⁷, as palmeiras da Cidade Nova, os animais do Campo de Santana e os carnavais de rua ganharam tanto destaque quanto as enormes mesas de comida e os encontros festivos nos sobrados da rua da Alfândega e adjacências.

As observações acima incidem sobre um segundo elemento que também merece destaque e se refere à preservação do espaço. Um ponto em comum a todos os relatos, incluindo diferentes gerações de entrevistados, está no paradoxo sentido em relação ao que eles pensam da Saara na atualidade. Se, por um lado, a caminhada diária em suas ruas ainda faz parte do cotidiano comum, por outro, os maus tratos aos sobrados foram evocados por unanimidade. É praticamente um consenso discursivo mencionar que a região analisada não é bem cuidada, que o centro da cidade carece de moradia e de pessoas fazendo seu uso no cotidiano e que os incêndios não são raros naquela área.

A política de má preservação remete a um procedimento íntimo à memória, que é o do apagamento. Salim e Mari contam que o vínculo cotidiano com a Saara foi encerrado depois de um incêndio no sobrado, na década de 1970. Sob outro aspecto, como é perceptível que um assunto remete a outro, a conversa sobre a má preservação provocou em Joel as lembranças de outro episódio de incêndio presenciado na sua infância:

Os prédios também do Saara... você fica olhando... observa para ver só a beleza da arquitetura. Nós moramos também na rua Senhor dos Passos número 266, e tinha uma sacada que nos salvou um dia que pegou fogo no sobrado, porque incendiou e estávamos todos em casa. Eu tinha uns cinco ou oito anos, e a minha mãe nos colocou na sacada, todos os cinco filhos ali. Meu pai estava trabalhando. Ai começaram a gritar; e como o sobrado era todo de madeira, era muito fácil pegar fogo. Então ela correu lá pra cima, colocou as colchas e cobertores em cima da gente. E alguém já tinha chamado o bombeiro, que fica logo ali perto, do outro lado do Campo de Santana, na outra esquina. E aí nós escapamos assim. Nós saímos pela frente, pela escada do bombeiro, pela sacada. Até hoje tem esse sobrado lá, e eu passo por lá e ainda tem algumas famílias ali. Ainda tem duas famílias que moram lá, daquela época. Ainda tem duas lá, uma delas é dona da Padaria Bassil, que fabrica aquele pão árabe. É uma das famílias que têm uma "enraizada" lá. As outras saíram.

Tendo como base os “conflitos da memória” (JELIN, 2017), percebe-se que a memória não trata diretamente do passado, mas, ao contrário, evidencia o modo pelo qual os sujeitos constroem um sentido para suas vivências e formam os seus significados no presente. A memória não se refere à simples repetição do passado, mas provoca continuidades e descontinuidades com a noção de tempo. Ademais, o fator de imaginação é evidenciado nessa fala, ao constatar que ainda existem duas famílias morando nas ruas ou, nas palavras de Joel,

³⁷ O processo de planejamento e construção do Aterro do Flamengo, nas décadas de 1950 e 1960, foi evocado com frequência nas conversas e entrevistas da pesquisa.

uma “enraizada lá”. A memória não é compreendida como um mero registro da experiência, no qual os fatos são narrados com linearidade e clareza. De outro modo, o testemunho se manifesta de forma que a imaginação também faz parte do ato de narrar, complexificando o olhar sobre o tempo, podendo ser desencadeada a partir de um acontecimento conflitivo.

Figura 13: Incêndio na Saara no dia 29/12/2022



Fonte: acervo pessoal³⁸.

O terceiro elemento a ser destacado parte da preservação do espaço físico, de uma região composta por 12 ruas, para mencionar outros espaços e lembranças que não se limitam ao centro da cidade carioca. Como estamos tratando de um lugar com um passado migratório, embora este não seja amplamente conhecido, alguns rastros são deixados. Em outras palavras,

³⁸ O incêndio ocorreu nos últimos dias do ano de 2022.

as memórias que compõem um espaço físico podem estar em um objeto, uma comida, uma fotografia, um tapete, ou seja, podem não coincidir com o espaço da rua.

Recorrendo ao pensamento de Bourdieu (1986), percebe-se que há uma dissociação entre o espaço físico e o espaço social. O espaço social pode ser compreendido como um quadro abstrato e simbólico, no qual ocorrem as relações sociais. O espaço social seria relativo a um conjunto de interações sociais, associadas a um conjunto de atividades. “O espaço social tende a funcionar como um espaço simbólico, um espaço de estilos de vida e de grupos de estatuto, caracterizados por diferentes estilos de vida” (BOURDIEU, 1986, p. 160). A noção de espaço social proposta por Bourdieu é pertinente para pensarmos o espaço para além das fronteiras do estado-nação. Tendo como base o transnacionalismo, é possível pensar na imagem de um mapa de relações e interações entre pontos diversos.

Figura 14: A figura do mascate



Fonte: acervo pessoal.

Levando em consideração a proximidade das bases teóricas de Bourdieu e de Sayad, outra noção desenvolvida se faz presente: a do “espaço nostálgico” (SAYAD, 1998). O espaço social seria convertido em espaço nostálgico à medida que os sentidos de mal-estar se fazem presente na vida do sujeito migrante. As questões sobre o retorno e sobre o sentimento de provisoriedade, desenvolvidas por Sayad e tratadas no Capítulo 2 deste trabalho, fazem parte do pensamento sobre o espaço nostálgico. Logo, o problema que se coloca diz respeito ao dilema vivido pelo migrante sobre não poder retornar a um tempo e a um lugar específico.

Com base nas leituras de Sayad, Escudero (2017) afirma que é possível voltar ao ponto de partida, pois o espaço possibilita as idas e voltas. “Porém, não pode voltar nunca ao tempo da partida, voltar a ser tal como era no momento da partida, nem, tampouco reencontrar, tal e como deixamos, os lugares e as pessoas” (ESCUADERO, 2017, p. 172). As migrações são jornadas que marcam os sujeitos, pois são acompanhadas por transformações irreversíveis no tempo e no espaço. “Para Sayad, é a ilusão que alimenta a nostalgia, cujo oposto é a decepção de ver que tudo mudou” (Ibid., p. 173). O esforço de criar elementos materiais e simbólicos, que representam o país de origem, faz parte do espaço nostálgico. Assim, podemos deslocar esse pensamento para a Saara, considerando que, quando falamos sobre um passado a partir de um espaço geográfico, evocamos percepções transversais que não coincidem com a dimensão física.

4.3. Sobre tempos e espaços

Tendo em vista o caminho trilhado neste capítulo ao discorrer sobre os usos da imagem e as implicações filmicas da história oral nas entrevistas, discutiremos como tais manifestações da memória refletem a experiência coletiva de um espaço transformado. Além disso, trataremos sobre como a Saara ainda provoca lembranças de espaços outros, sociais e nostálgicos, que transcendem sua delimitação geográfica.

Por isso, traçaremos nossas percepções sobre o exercício praticado nesta pesquisa, a fim de combinar as narrativas e as imagens para recriar um espaço migratório. Primeiramente, foram percebidas algumas diferenças entre as entrevistas de acordo com o recorte geracional, ainda que a maioria dos entrevistados fosse mais velha. O ambiente silencioso de suas casas, sem muita interferência externa, colaborou para que os entrevistados deixassem transparecer as emoções, lágrimas e pausas. Além disso, alguns objetos, fotografias e lembranças guardados nas residências ganharam espaço durante as conversas. O método empregado – de fazer perguntas abertas, com possibilidade de discorrer com liberdade sobre o assunto, sem muitas intervenções – contribuiu para essa espontaneidade. As conversas foram mais calmas e duraram em torno de duas horas, respeitando-se os limites para não exaurir os entrevistados.

Entretanto, essa disponibilidade de tempo não foi a mesma para as entrevistas realizadas nas lojas e nas ruas do centro da cidade, pois o tempo disponível durante a jornada de trabalho não permite a mesma entrega que os mais velhos tinham em suas casas. Se o centro era moradia até meados do século passado, hoje só há memória herdada e afetiva, pois os usos desse espaço são outros.

Um elemento paradoxal nas entrevistas é que os entrevistados ou seus pais vieram de cidades e países relativamente próximos, mas em épocas diferentes. Por isso, quando lhes perguntei sobre o motivo de terem migrado, as respostas variaram entre fatores econômicos e políticos. Os reflexos da Primeira Guerra Mundial no Oriente Médio, a dominação francesa na Síria e a Guerra Civil libanesa estavam entre os principais motivos. É fato que esses eventos críticos colaboraram para a busca por mudanças e melhores condições de vida em outro país, no entanto, parece haver algo mais sustentando essas migrações em épocas tão distintas entre si.

Retomando a lógica de Bourdieu, podemos pensar que, quando falamos de grupo imigrante, deveríamos nos referir a um processo indissociável entre *habitus* e capital. Oliveira e Kulaitis (2017) apresentam os conceitos de *habitus* imigrante e capital de mobilidade, derivados da Teoria da Prática de Bourdieu (1930-2002) para verificar em que medida os projetos migratórios são frutos de um sistema de disposições (*habitus* imigrante) e se transformam em um conjunto de propriedades específicas (capital de mobilidade). Os autores defendem que a decisão de migrar e os processos de integração estão interligados e dependem da força do *habitus* interiorizado e da quantidade de capital acumulado.

De acordo com a tradição filosófica, o termo “*habitus*” remete aos atos repetidos quase que de forma inconsciente. Utilizada por Bourdieu, essa noção corresponderia mais à palavra “*héxis*”, conceito grego que significa um estado ou disposição. O sentido refere-se aos costumes ou padrões, às pré-disposições geradores de comportamentos, ou seja, de práticas sociais. O *habitus* pode ser compreendido como um disparador/um dispositivo psicossocial que provoca a ação social. Assim, não se trata de algo encerrado em si, indicando uma reprodução fiel do que deve ser feito. O *habitus* é da ordem do “como” e não do “que” fazer e se reforça conforme adquire resultados positivos, permitindo sua transformação e adequação de acordo com o momento vivido.

De forma geral, o *habitus* imigrante pode ser definido como “o conjunto de disposições adquiridas que funcionam como princípio gerador de representações e práticas migratórias. Tem sua origem e formação nas experiências migratórias pessoais ou vivenciadas no interior do grupo étnico e/ou familiar” (OLIVEIRA; KULAITIS, 2017, p. 42). Quando aplicamos essa lógica em nosso estudo empírico, podemos pensar que o *habitus* foi uma construção em longo prazo, que fez com que um número expressivo de pessoas migrasse até a primeira metade do século passado para o Brasil, conforme elucidamos no Capítulo 1. Para além das motivações políticas e econômicas mais diretas, ou seja, fatores de repulsão do país de origem e de atração ao país de destino, é possível pensar em um *habitus* construído em

longo prazo por meio de uma socialização que refletia no desejo de migrar. Conforme as migrações foram tendo retornos mais positivos do que negativos, o conhecimento sobre as facilidades para realizar essas jornadas foram sendo facilitados, pois as estratégias eram repassadas para outras pessoas.

Entretanto, esse *habitus* imigrante sofreu transformações no curso da história. No caso da Saara, as gerações que migraram tiveram experiências diversas. A primeira geração, ao adquirir o capital necessário para migrar, seja por empréstimo ou por recursos próprios, foi cativada pelo trabalho como prestamistas e mascates, conquistando o capital econômico. Esses conhecimentos fazem parte do já referido capital de mobilidade, que é adquirido pelos sujeitos migrantes através de experiências próprias, de pessoas próximas da família ou do grupo étnico. O capital de mobilidade pode então ser definido como um “conjunto de bens (simbólicos e materiais) que se apresenta sob a forma de conhecimentos migratórios - formalidades administrativas, procedimentos de viagens, línguas e costumes - e documentos (cartas de estadia, passaporte ou contratos de trabalho)” (OLIVEIRA; KULAITIS, 2017, p. 42).

O capital social também é decisivo na jornada migratória, compreendida aqui como a rede de pertencimento na qual estamos inseridos, abrangendo os familiares e as amizades. A formação da comunidade da Saara é totalmente aplicável a essa lógica, se pensarmos no caso dos migrantes de países árabes. Praticamente em sua totalidade, os que migraram para aquelas ruas foram facilitados pelo capital social que já tinham. Amigos, primos, irmãos, conhecidos ou mesmo patrícios desconhecidos tiveram o papel fundamental de ajudar os migrantes recém-chegados. Nesses casos, coletivamente, muitos conseguiram superar os capitais acumulados no país de origem ao se integrarem nas sociedade-destino.

Entretanto, o *habitus* imigrante, referido aqui para tratar das migrações árabes no centro da cidade carioca, apresentaram uma diminuição, talvez pelo fato de o retorno não estar sendo mais tão positivo. Nesse contexto, é pertinente evocar um caso representativo, referente ao sujeito mais novo que entrevistei. Aos 50 anos, libanês, ele relatou que não conhecia ninguém de sua geração que havia migrado para o Rio de Janeiro. Isso seria impensável na Saara do século passado.

A associação entre este estudo e a Teoria Prática de Bourdieu foi fundamental para refletirmos sobre as transformações efetuadas no tempo e no espaço. Além dos conceitos já elencados – de *habitus* e espaço social –, o conceito de campo também é importante para esta pesquisa. A noção de campo foi desenvolvida por Bourdieu para se referir ao “resultado do processo de diferenciação do mundo social em espaços menores” (OLIVEIRA; KULAITIS,

2017, p. 17). Diferentemente do espaço social, o campo possui uma concretude empírica e representa o contexto no qual as práticas sociais, culturais, políticas e econômicas ocorrem de fato. Sendo o campo um espaço estruturado de posições sociais, questionamos se a Saara, após a sua associação ter sido reconhecida e legitimada na cidade, poderia ser caracterizada como uma espécie de campo étnico.

As considerações acima refletem um cenário geral para entendermos algumas das questões colocadas nesta pesquisa, que trata de tempos e espaços diversos. O ponto material que une todas as entrevistas e as análises das migrações aqui presentes é a Saara. Entretanto, as memórias que surgem ultrapassam seus sobrados e evocam uma dimensão subjetiva, cultural e simbólica. Assim, tratamos das memórias que se associam às migrações e convergem para um cenário multiterritorial. “O espaço migratório se destaca, antes, pela multiplicidade dos modos de sua ‘produção’ social e simbólica e a natureza intrinsecamente multiterritorial tanto da sociabilidade como da subjetividade do migrante” (ELHAJJI; MALERBA, 2016, p. 113).

Em direção contrária ao nacionalismo metodológico, nosso esforço com as memórias orais e imagéticas foi não apenas o de ordenar, mas o de decifrar e ressignificar os vestígios sobre tempos e espaços que ultrapassam fronteiras. Os sentidos sensoriais evocados pelas memórias que unem o país de origem e a sociedade-destino podem incidir de fora para dentro do sujeito. Por exemplo, a praia é um elemento sensorial que age sobre os que vieram de cidades litorâneas, como os que chegaram da cidade de Sidon, no Líbano. “Quem nasce e vive à beira-mar sente uma grande nostalgia quando se vê obrigado a viver longe do mar”, escreveu Haim³⁹, irmão de Rebeca, uma das entrevistadas. Já Toni, nascido e criado em uma cidade montanhosa do Líbano, diz que, sempre que pode, vai à serra do Rio de Janeiro porque se sente mais perto de casa.

A memória manifesta-se de forma diversa, a depender do lugar de origem e da geração, e pode se presentificar nos detalhes. Os relatos dos mais velhos, que me receberam em suas casas, se tornaram mais concretos a partir do momento em que nossas conversas também passaram a ser recheadas por cáqui, burekas, doces árabes e, claro, café. Assim, as conversas que se sucederam elaboraram perspectivas fragmentadas, entre lembranças e esquecimentos, sobre os países de origem, a habitação no centro da cidade, as reformas urbanas e suas atualizações na memória. Percebe-se, por vezes, que a memória não se atém aos conflitos. Quando perguntei a Rebeca se ela sentia saudade, a resposta foi a seguinte:

³⁹ Templo Sidon, um século de história (HAIM, 2012, p. 55).

Muita saudade de tudo. Porque a gente era a família toda junta. Não sei se é a idade... porque a gente era jovem, e a juventude é toda boa. A gente não tinha problema. Não tínhamos os problemas que a gente tem hoje. A vida de hoje sobrecarrega todo mundo de problema, inclusive nas crianças. Eu acho que as crianças hoje não têm a infância que a gente teve, de brincar na rua, de amarelinha, de roda. Hoje elas querem telefone celular, computador, eles não têm a infância que nós tivemos. Nós tivemos uma infância muito boa. Era livre. A mãe não se importava que você tivesse embaixo.

Joel também sente saudade do passado e conta: *“agora saio para dar uma rodada e não encontro muita mais gente não. Eu queria que aquele conjunto voltasse no tempo. Porque não mudou para melhor, mudou para pior. Os prédios não têm uma boa manutenção”*. Ele complementa com a seguinte observação: *“hoje mesmo, andei lá na rua do Rosário, na Uruguaiana. Aqueles prédios na Visconde do Rio Branco, na Tomé de Souza, estão completamente jogados. Como é que deixaram isso acontecer?”* Joel ainda é um dos mais velhos que continua a caminhar diariamente na Saara. Embora ainda tenha amigos antigos, com os quais se encontra cotidianamente, quando estive em sua casa, ao final de nossa conversa, ele disse: *“é bom, porque se a gente não conversar, acaba esquecendo”*.

Do ponto de vista do esquecimento, as destruições materiais de lugares sagrados também foram evocadas nos relatos, pois as igrejas são as únicas que ainda se mantêm em matéria no centro da cidade, a exemplo da Igreja de São Jorge e da próxima Catedral Ortodoxa Antioquina de São Nicolau. As antigas sinagogas de libaneses foram transferidas para os bairros da Tijuca e do Andaraí, enquanto as mesquitas não existem mais. Kamal, outro antigo trabalhador e frequentador da Saara, conta que, em seu passado, estar no centro da cidade era estar próximo de mesquitas, mas agora é necessário se deslocar para outros estados e cidades. Segundo Kamal:

Eu sou muçulmano casado com católica... no Rio de Janeiro já tiveram várias mesquitas. Na década de 1910, 1920, a Rio Branco tinha, aqui no centro tinham várias. Porque tinham muitos muçulmanos aqui. Hoje o Rio de Janeiro é escasso. O islamismo aqui é escasso. Está mais concentrado em Foz do Iguaçu, São Paulo, Paraná.

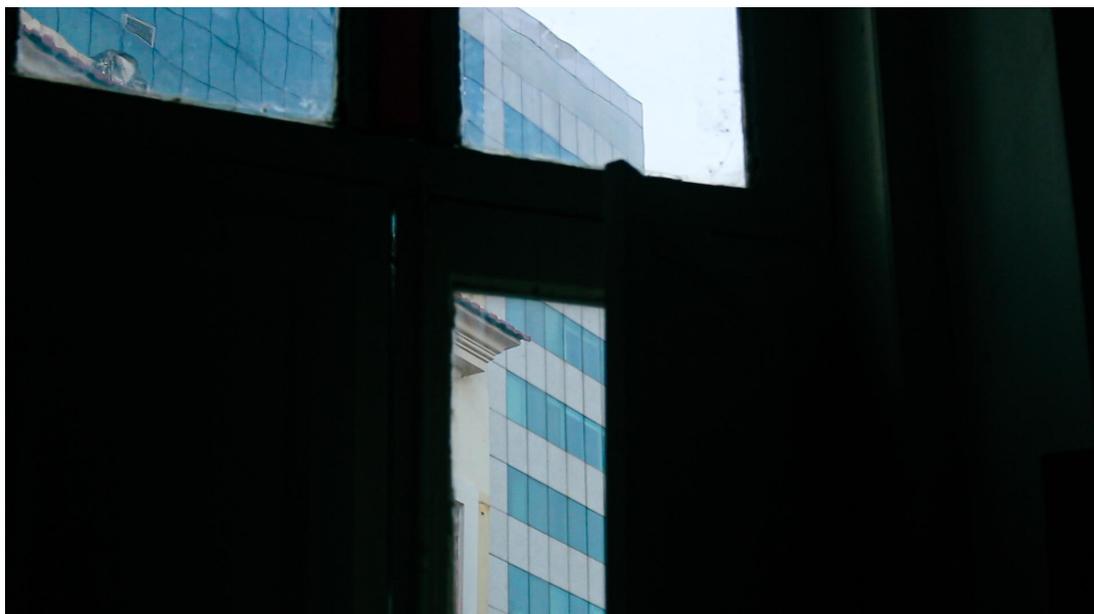
Os fragmentos acima foram extraídos de conversas com pessoas de 74, 80 e 92 anos de idade, o que novamente nos remete à seguinte colocação de Bosi (2012) sobre as memórias de velhos: *“quando a sociedade esvazia seu tempo de experiências significativas, empurrando-a para a margem, a lembrança de tempos melhores se converte num sucedâneo da vida. E a vida atual só parece significar se ela recolher de outra época o alento”* (BOSI, 2012, p. 82). Nas sociedades embasadas apenas no lucro e na produtividade, os mais velhos são colocados à margem. No entanto, a atividade de rememorar pode ser significativa, quando

encontram escuta para suas histórias. Assim, “o vínculo com a outra época, a consciência de ter suportado, compreendido muita coisa, traz para o ancião alegria e uma ocasião de mostrar sua competência. Sua vida ganha uma finalidade se encontrar ouvidos atentos, ressonância” (Ibid., p. 82).

Desse modo, o procedimento das entrevistas pressupõe uma total disponibilidade diante do entrevistado, que adentra em seu universo e sua singularidade, emoções e pensamentos, sem se afastar do método de pesquisa. Na elaboração conjunta das lembranças, tratando-se especificamente da ideia da testemunha, Sarti (2020) chama a atenção para a presença da alteridade. Escutar o outro é perceber que “a figura da testemunha constitui-se a partir da inclusão de quem não estava lá, mas se dispôs a ouvir o relato da dor do outro, colocando a alteridade no centro do processo de elaboração” (SARTI, 2020, p. 1023). Então, é estabelecida a noção de que, para haver um testemunho, é preciso que haja um outro que não estava presente. Este último da tríade pode ser o pesquisador ou o próprio espectador no processo de escuta do outro e é isso que torna possível acessar os sentidos da experiência vivida e simbolizá-la.

Buscamos, aqui, reconstruir narrativas sobre um passado. As imagens e o audiovisual auxiliaram nas interpretações porque se somam a elas, gerando sensações criadas pelo uso da lente, da luz, da sonoridade e da montagem dos planos. Independentemente de termos partido de um espaço mínimo dentro das lojas, de uma casa ou da rua, a memória se manifestou, afirmando que o sentido das experiências se cria ao longo do tempo. A partir da montagem entre narrativas filmadas e fotografias, buscamos fabricar outras imagens, permitindo-nos tocar nas presenças ausentes, no esquecimento e na lembrança. Podemos nos perguntar, então, sobre o porquê desse exercício de recriar os mundos a partir dos vestígios. Simplesmente, porque estes nos ensinam sobre o vínculo que derrubou muros e sobre o uso das cidades, imbricados em um “lugar de memória”, nos termos de Nora, que se tornou um dos espaços mais incorporados ao cotidiano carioca.

Figura 15: Perspectiva de dentro de um sobrado na rua Regente Feijó



Fonte: acervo pessoal.

Considerações finais

A Saara acabou? Alguns membros da associação entrevistados introduziram este tom, ainda que indiretamente, em seus relatos. A sugestão de que a vida comunitária, as festas, as moradias, os restaurantes, não existem mais como antes, despontam para um sentimento de ausência. Contudo, percebe-se uma persistência dos mesmos em proferir discursos afetivos sobre a região ao continuarem a percorrer este conjunto de ruas diariamente. Relacionados aos processos de atualização da memória no presente, os relatos expostos neste trabalho também evocaram a falta de preservação das edificações antigas do centro da cidade e a diminuição da presença de comerciantes de origem árabe. Além disso, foi perceptível em suas falas, um olhar dúbio referente à interação com as comunidades migrantes do leste asiático, principalmente quando se referiam ao futuro.

Durante todo o processo de construção textual, buscamos relacionar a teoria e o estudo empírico para tentar responder como as memórias das antigas comunidades de migrantes se atualizam neste espaço material que restou da cidade. Primeiramente, a multiplicidade das fontes ampliou as nossas possibilidades de lidar com os vestígios do passado. Entre eles, destacamos os registros escritos deixados em um livro de memórias, as revistas comunitárias e as fotografias de arquivo. Somam-se a estes materiais, a prática de entrevistas realizadas e inspiradas na metodologia da história oral, pôde se desdobrar em dois movimentos distintos. O primeiro foi a produção de um curta-metragem documental de 12 minutos de duração, enquanto o segundo repercutiu diretamente na estrutura da dissertação. Isto se deve ao fato de que optamos por fazer uso do dispositivo de *flashbacks* para dar forma a este trabalho, em alusão aos processos da memória que evocam tempos e espaços múltiplos.

O resultado da análise teórica e do exercício prático podem ser observados na própria organização dos capítulos. Isto porque os quatro capítulos são interligados, e se dedicam a investigar respectivamente os seguintes temas: a memória espacial e a genealogia étnica da Saara; a interculturalidade e seu aspecto vincutivo; a produção de subjetividade e as identidades em país estrangeiro; e a reconstrução, a partir de relatos e imagens, dos vestígios do passado.

Enxergar o fenômeno migratório enquanto um fato social total, como bem definiu Sayad (1998), demanda uma atenção especial no processo de tratar conjuntamente questões subjetivas mas também políticas, sociais e econômicas. Por este motivo, além de nos dedicarmos a uma análise subjetiva a partir dos relatos e as imagens acessadas, tentamos apontar para o contexto macro, social e político, vividos pelos sujeitos em questão.

A vida no país de emigração, ainda que breve, também foi considerada na pesquisa. Neste aspecto, uma observação particular sobre as antigas ocupações de trabalho nos chama atenção. Os relatos dos entrevistados apontam que a maioria de suas famílias não possuíam vínculo com as atividades atreladas ao comércio no país de origem. Entre alguns trabalhos praticados nos países de origem, estavam o cultivo de azeitona, o trabalho no exército francês, e também como prático farmacêutico.

Diante da multitemporalidade e da multiespecialidade que convivem nesta pesquisa, o fio condutor da mesma foi a rua, compreendida enquanto lugar de memória. A comunicação nestas vias urbanas ainda alia-se ao encontro do outro, com suas assimetrias, ruídos e memórias. Assim, a interculturalidade presente na mesma remete à sua formação comunitária e ao vínculo com um passado ali vivido e transformado. Nas falas dos entrevistados, percebe-se que eles e/ou seus familiares migraram em momentos diferentes, com o largo intervalo entre os anos 1917 até 1983. No entanto, a existência de um habitus, facilitado pelo capital social estruturado nos sobrados do centro do Rio de Janeiro, os motivaram a migrar.

Dito isso, lembramos que um dos pontos de partida para a realização deste projeto era justamente se debruçar sobre o vínculo entre árabes e judeus na Saara. Em uma simples busca no Google Imagens por “árabes e judeus”, as imagens que aparecem, quase que em totalidade, evidenciam paisagens e bandeiras referentes a Israel e a Palestina. É fato que a questão dos assentamentos israelenses, das delimitações de fronteiras, e da violência desproporcional devam ocupar e chamar atenção mundial. No entanto, falar em nome destes dois grupos parece ter sido unicamente atrelado a esta questão, por vezes, justificando-a como uma guerra étnico-religiosa, e isentando as forças políticas e internacionais que incidem nestes territórios.

No caso particular desta pesquisa, tivemos como intuito estabelecer um método de escuta aos sujeitos, de origem árabe e judaica, que moraram juntos nas ruas centro da cidade carioca. À vista disso, nosso esforço em pesquisar estes grupos distanciou-se da imagem estigmatizada que coloca essas identidades em conflito. Embora a antiga Praça Onze tenha comportado uma presença maior de judeus europeus, a região da Saara, principalmente a partir dos anos 1950, também os recebeu. Entretanto, acabamos por entrevistar nesta pesquisa apenas descendentes de árabes e judeus do Líbano e da Síria, mas também da Palestina e do Egito, que chegaram em sua maioria antes de 1948, ano de criação do Estado de Israel, e foram criados nas imediações da rua da Alfândega.

Ainda que os relatos obtidos indiquem certas práticas familiares e religiosas que distanciaram estes grupos no centro da cidade, de modo geral, percebe-se que as memórias compartilhadas sobre terras comuns, línguas, comidas e gestuais, são dispostas de forma

complementar. Isso não isenta o fato de que a conjuntura política contemporânea dos países de origem incida sobre a vida de alguns dos entrevistados, que possuem familiares ou passam temporadas nestes países. No caso das famílias de judeus, do Líbano ou do Egito, foi observado que estes não mantiveram um vínculo prático com os respectivos países, apenas em memórias. À exemplo das mudanças trazidas do país de emigração, pode-se considerar que os judeus que em Sidon viviam em determinados bairros e tinham uma vida social centrada na sinagoga, mas na rua da Alfândega este modelo foi alterado. Embora eles não tenham mantido vínculos com o país de origem, na culinária, por exemplo, mantiveram uma memória.

Conforme adentramos na profundidade das entrevistas, as memórias materiais e imateriais suscitadas a partir de um mesmo lugar, a rua da Alfândega, prevaleceram. Por isso, as experiências dessas comunidades árabes e judaicas parecem misturar-se e ceder lugar para um vínculo que é produtor de um espaço. Assim, nas falas dispostas nas páginas anteriores, por vezes não se sabe ao certo a qual grupo pertence o enunciador, mas, ao contrário, eles parecem estar atrelados a um grupo maior ao qual fazem parte.

Desse modo, propomos estabelecer uma escuta ativa e metódica, adentrando as tessituras da memória, não em sua forma onírica, mas como um trabalho de reconstrução das imagens que povoam o espaço e a partir de percepções destas alteradas no presente. O trabalho de registrar as vivências transmitidas entre gerações a partir da voz do outro – da alteridade – requer enfim a interpretação dos imaginários e uma análise das representações sociais. Neste processo, não isentei de colocar-me no lugar de alguém que possui uma relação prévia com este espaço, ainda que não tão próxima. Apesar de não conhecer a maioria dos convidados, este fator auxiliou para que eles se sentissem mais abertos para expressarem suas recordações.

Os relatos sobre conflitos centraram-se nas desavenças cotidianas por conta da associação, da Rádio Saara, de empréstimos entre conhecidos, mas sobretudo se direcionaram na formulação críticas sobre as políticas de apagamento do centro da cidade. Acerca do convívio com as comunidades migrantes que chegaram mais recentemente, alguns já transformaram as ideias que estas representassem uma ameaça ou invasão. Embora alguns tenham se queixado sobre a dificuldade cultural de integração, outros apontam para o fato de que essa diversidade já faz parte da associação, e colabora para dinamizar e dar vida ao espaço.

Tendo em vista que o trabalho com fontes orais não apresenta um fim estipulado ou rígido, bem como não existe uma análise total da memória, apenas de suas parcialidades e fragmentos, existem, ainda, possibilidades de futuras pesquisas acerca deste tema. A Saara,

como um antigo ponto de dispersão para outros bairros e cidades, continua como uma referência para novos migrantes, e para alguns antigos remanescentes.

Como algumas limitações com o grupo estudado nesta pesquisa, pontua-se a idade muito avançada. Diante disso, o último morador da Saara que nasceu em Alexandria, Alfredo, faleceu durante a pesquisa. Como todas as tentativas de preservar a memória traz consigo o esquecimento, observamos que as fotografias antigas, quando existem, são em sua maioria de homens. Eis então um dos motivos do esforço feito para dar voz a mulheres destes grupos. Ademais, novos estudos podem enriquecer as análises sobre as configurações deste espaço, ao escutar, por exemplo, os migrantes do leste asiático.

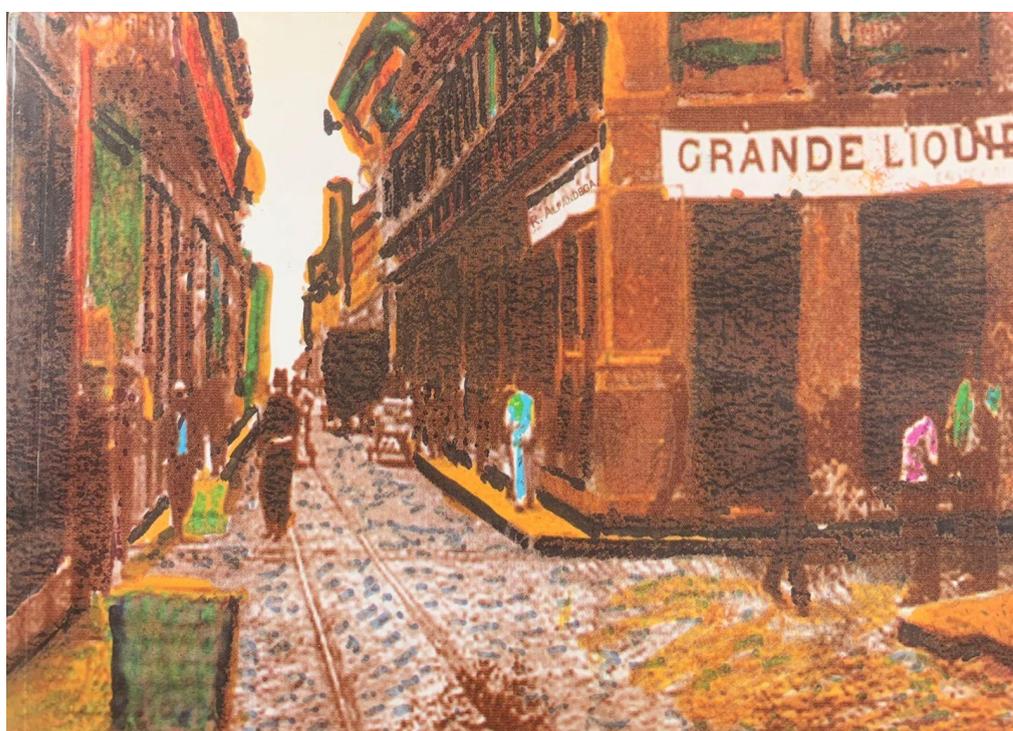
Dado o recorte da presente pesquisa, o conceito de “lugar de memória”, com suas devidas limitações e tensionamentos, foi aplicado para descrever as memórias que não estão mais tão vivas, e necessitam deste lugar para serem suscitadas. Além das elaborações sobre recriadas em conjunto, entrevistador e entrevistado, a partir de um lugar comum, este trabalho se orientou em adentrar nas camadas subjetivas e simbólicas a partir da fala dos membros mais antigos da região. Assim, mesmo os idosos que frequentam estas ruas diariamente, nos relataram que a entrevista foi uma forma de não esquecer o passado.

Apesar de haver uma tentativa de relacionar a Saara à ideia de um shopping a céu aberto, parece-nos simplista tal associação. Há um receio comum de que a modelização dominante do capital incida sobre estas ruas, com o domínio de lojas e filiais de grandes empresários. Por isso, consideramos, como alegam Toni e Kamal, que os novos migrantes são responsáveis por não deixar “a chama da Saara se apagar”. As práticas de vendas e de comercializar fazem parte das narrativas, mas não as limitam. Como o material, mesmo que destruído, significa algo, os relatos não nos permitiram restringir-nos a um território fechado. Por isso, outros países e lugares da cidade foram evocados, como as imediações da demolida Praça Onze. As atualizações da memória, assim, não podem ser dissociadas do seu entorno, destruído e reformulado. Neste sentido, os resultados obtidos no último capítulo nos trazem pistas sobre a forma de lidar com os vestígios do tempo. O exercício fílmico de combinar fontes orais, fotografias, planos filmados das ruas e áudios atuais da Rádio Saara, foi uma tentativa de recriar um espaço a partir dos seus rastros.

A experiência de ocupação coletiva das cidades foi diversas vezes desafiada no Rio de Janeiro. Deste modo, faz-se necessário questionar um futuro que reproduza a lógica do projeto modernizador que só olha para frente por meio de uma visão seletiva de progresso. Por isso, o que se pretendeu desenvolver neste trabalho foi a Saara como um lugar – um palimpsesto – onde se pode pensar em termos de conexões e heterogeneidade, a textura do que foi vivido.

As suas ruas são conhecidas por seus milhares de passantes, por suas lojas, mas nem tanto pela sua memória. Seu passado, poroso, foi reconstruído aqui na imaginação conjunta com seus antigos membros, debruçando-se sobre as migrações, a produção de um “comum”, e as formas de preservação. A estrangeiridade, bem como o significado próprio que adquiriu na intimidade da vida urbana carioca, ainda são produtores deste espaço. Por fim, talvez hoje não faça mais sentido se referir a Saara no feminino, ao não haver mais uma defesa pelo uso do artigo. Negociada a brasilidade, o Saara acontece em meio às memórias e ausências, desdobrando-se na errância do caminhar no calor deste projeto de cidade.

Figura 16 – Pintura da Rua da Alfândega



Fonte: Livro *História da Saara* (2012).

Referências

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

_____. **Ouvir contar**: textos em História oral. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

APPADURAI, Arjun. **Dimensões Culturais da Globalização**: a modernidade sem peias. Lisboa: Teorema, 2009.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

BAUMANN, Gerd. **El enigma multicultural**: un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas. Barcelona: Paidós, 2001.

BERTAUX, Daniel. **El enfoque biográfico**: su validez metodológica, sus potencialidades. En: Historia oral e historias de vida. Costa Rica: FLACSO, Cuadernos de Ciencias Sociales 18; 1988. p. 65.

BOURDIEU, Pierre. **Espaço social e poder simbólico**. In: _____. Coisas ditas. Tradução de Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **A miséria do mundo**. São Paulo, Vozes, 2003.

BRESSON, Robert. **Notas sobre o cinematógrafo**. São Paulo: Editora Iluminuras LTDA., 2014.

CAIAFA, Janice. Comunicação, subjetividade e transporte nas cidades. **Novos olhares**, v. 8, n. 1, 2019.

CARVALHO, Bruno. **Cidade porosa**: dois séculos de história cultural do Rio de Janeiro. Tradução de Daniel Estill. Rio de Janeiro: Objetiva, 2019.

CANEVACCI, Massimo. **A Cidade polifônica**. Ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana. São Paulo: Studio Nobel, 2004.

_____. Polifonia dos silêncios. Revista Matrizes, São Paulo: USP, 2002.

CUNHA, Neiva Vieira da; MELLO, Pedro Paulo Thiago. Libaneses e chineses: sucessão, conflito e disputa numa rua de comércio no Rio de Janeiro. **Anuário Antropológico**. 2005, Rio de Janeiro, p. 155-169, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**. Vol. 4, Editora 34. São Paulo, 1980.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Quando as imagens tocam o real. PÓS: **Revista do Programa de Pós-graduação em Artes da EBA/UFMG**, [S. l.], p. 206–219, 2012.

ELHAJJI, Mohammed. Comunicação intercultural: prática social, significado político e abordagem científica. In: **Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação (E-COMPÓS)**, Brasília, vol.6, 2006.

_____. Memória coletiva e espacialidade étnica. **Galáxia**, n. 4, 2002. pp 177-191

_____. Organização espacial e resistência cultural: “Saara”, um acampamento étnico no coração do Rio de Janeiro. In: PAIVA, Raquel; RIBEIRO DOS SANTOS, Cristiano. (Org.) **Comunidade e contra-hegemonia: rotas de comunicação alternativa**. Rio de Janeiro: Mauad, 2008, p. 45-60.

ELHAJJI, Mohammed; ZANFORLIN, Sofia. A centralidade do cultural na cena contemporânea: evolução conceitual e mudanças sociais. **Revista FAMECOS**. Mídia, Cultura e Tecnologia, vol. 16, n.º 39: 3-12. 2009.

ELHAJJI, Mohammed; MALERBA, João Paulo. Dos usos comunitários da webradiofonia no contexto migratório transnacional. **REMHU - Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.**, Brasília, Ano XXIV, n. 46, p. 109-127, jan./abr. 2016.

ELIAS, Haim. **Templo Sidon**, um século de história, 2017.

ESCUADERO, Camila. **Comunidades em festa: a construção e expressão das identidades sociais e culturais do imigrante nas celebrações das origens**. Tese de doutorado no Programa de Pós Graduação em Comunicação Social da UFRJ. Rio de Janeiro, 2017.

FREITAS, Sônia Maria de. **História oral: possibilidades e procedimentos**. São Paulo: Humanitas / FFLCH / USP, 2006.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 2019.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

GOODMAN, Leo. **Snowball sampling**. *Annals of Mathematical Statistics*, 32: 148–170, 1961.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Org.: Arthur Itauassu. Trad.: Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

_____. **Da Diáspora: identidade e mediações culturais.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

JELIN, Elizabeth. **La lucha por el pasado.** Cómo construimos la memoria social. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina. 2017.

JOÃO DO RIO. **A alma encantadora das ruas.** Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1987 [1908].

KEIGHTLEY, Emily; e PICKERING, Michael. **The Mnemonic Imagination:** remembering as creative practice. Londres, Palgrave Macmillan, 2012.

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional:** imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: Ed Unesp, 2001.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço.** Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: La production de l'espace. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão : início - fev. 2006.

LE GOFF, Jacques. **Memória e História.** Campinas: Unicamp, 1990.

MEIHY, Murilo. **Os Libaneses.** São Paulo: Ed. Contexto, 2016.

MEZZADRA, Sandro; NEILSON, Brett. **La frontera como método,** o la multiplicación del trabajo. Madri: Traficantes de sueños, 2017.

NASCIMENTO, Flavia. Ao sul do Corredor Cultural: moradia e patrimônio na área central do Rio de Janeiro durante a década de 1980. **Anais Do Museu Paulista: História E Cultura Material**, 28, 1-39, 2020.

NIGRI, Henrique. **História da SAARA.** Rio de Janeiro, 2012.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História.** São Paulo, n. 10, dez, 1993.

OLIVEIRA, Márcio de, KULAITIS, Fernando. Habitus Imigrante e Capital de Mobilidade: a Teoria de Pierre Bourdieu Aplicada aos Estudos Migratórios. **Mediações**, V. 22 n. 1, P. 15-47, Jan/Jun 2017.

OSMAN, Samira. Mahjar: Imigração Árabe no Brasil entre mitos, histórias e memórias. In: GATTAZ, André e Rojas Fernandez, Vanessa Paola (orgs.). **Imigrações e imigrantes – Reflexões e experiências.** Salvador: Editora Pontocom, 2015.

PARK, Robert. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano, in G. Velho, **O fenômeno urbano**, Rio de Janeiro, Zahar, 1967.

PEIXOTO, Clarice. Caleidoscópio de Imagens: o uso do vídeo e sua contribuição à análise das relações sociais. In FELDMAN BIANCO, Bela; MOREIRA LEITE, Miriam (orgs). **Desafios da Imagem**. Fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais. Campinas: Papirus, 2001.

PICON, Antoine. Os limites da inteligência: sobre os desafios enfrentados por cidades inteligentes. **Revista Eco-Pós**, Comunicação Urbana, v. 20, n. 3, 2017.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Árabes no Rio de Janeiro: uma identidade plural**, Rio de Janeiro, Cidade Viva Editora, 2010.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, jun. 1989.

_____. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. Tradução Maria Therezinha Janine Ribeiro. São Paulo: **Projeto História**, São Paulo, n. 14, pp. 25-39, fev. 1997.

RANCIÈRE, Jacques. A Ficção Documental: Marker e a Ficção da Memória. Arte & amp; Ensaio: **Revista do PPGAV/EBA/UFRJ**, [s. l.], ed. 21, Dezembro 2010.

RIBEIRO, Ana Paula Goulart. A história oral nos estudos de jornalismo: algumas considerações teórico-metodológicas. In: **Revista Contracampo**, v. 32, n. 2, ed. abril-julho ano 2015. Niterói: Contracampo, 2015. Págs: 73-90.

RIBEIRO, Gustavo Lins. “Descotidianizar” el mundo. La pandemia como evento crítico, sus revelaciones y (re)interpretaciones. Desacatos. **Revista de Ciencias Sociales**, [S. l.], n. 65, p. 106–123, 2021.

RIBEIRO, Paula. **Saara: uma paisagem singular na cidade do Rio de Janeiro (1960-1990)**. Dissertação (História Social) – Pontifícia Universidade Católica/PUC-SP, São Paulo, 2 v., 2000.

ROUCHOU, Joelle. **Noites de verão com cheiro de jasmim**. Rio de Janeiro: FGV, 2008.

_____. Ouvir o outro: entrevista na história oral e no jornalismo. In: CONGRESSO DA INTERCOM. 26, 2003. Belo Horizonte. **Anais do XXVI Congresso da Intercom**. Belo Horizonte, 2003.

SAID, Edward. **O orientalismo**. O oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SANTOS, Milton. **O dinheiro e o território**. Conferência de inauguração do Mestrado em Geografia da Universidade Federal Fluminense e abertura do ano letivo de 1999.

SARTI, Cynthia. Rastros da violência: a testemunha. **Revista Sociologia e Antropologia**, v. 10, p. 1023-1042, 2020.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: Edusp, 1998.

_____. El retorno, elemento constitutivo de la condición del inmigrante. Empiria. **Revista de Metodología de Ciencias Sociales**. N.º 19, enero-junio, 2010.

SCHÜTZ, Alfred. O estrangeiro: um ensaio em psicologia social. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 113, ano X, out/2010.

SHOAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SOARES, Leonardo; MIRANDA, Luciana. Produzir subjetividades: o que significa?. **Estud. pesqui. psicol.** vol.9, n.2, 2009.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **O Terreiro e a Cidade**: a formação social negro brasileira. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

TRUZZI, Oswaldo. A presença árabe na América do Sul. **História Unisinos**, vol. 11: 359-366, 2007.

VELASCO, Laura; GIANTURCO, Giovanna. Migración internacional y biografías multiespaciales: una reflexión metodológica. In: ARIZA, Marina; VELASCO, Laura. **Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional**. México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM y El Colegio de la Frontera Norte, 2012.

ZANFORLIN, Sofia. Cidades, Migrantes e Pertencimentos: a Praça Kantuta como etnopaisagem intercultural. **Esferas**, ano 1, n.1, p. 81-88, jul./dez. 2012.

Outras fontes

O ABECEDÁRIO DE GILLES DELEUZE. Entrevistas com Claire Parnet, 1988/1989.

PASOLINI E...LA FORMA DELLA CITTÀ. Dir.: Pier Paolo Pasolini; Paolo Brunato. Itália. 1975. 20 min, cor.

SAARA - OÁSIS DA AMIZADE. Dir.: Cláudia Sampaio e Rodrigo Costa. 2009. 15 min, cor.

REVISTA SAARA INFORMA, Rio de Janeiro: S.A.A.R.A. 1994 – 2014.

Entrevistados

Carlinhos, 53 anos.

Iran, 52 anos.

Julia, 78 anos.

Joel, 80 anos.

Kamal, 74 anos.

Rebeca, 92 anos.

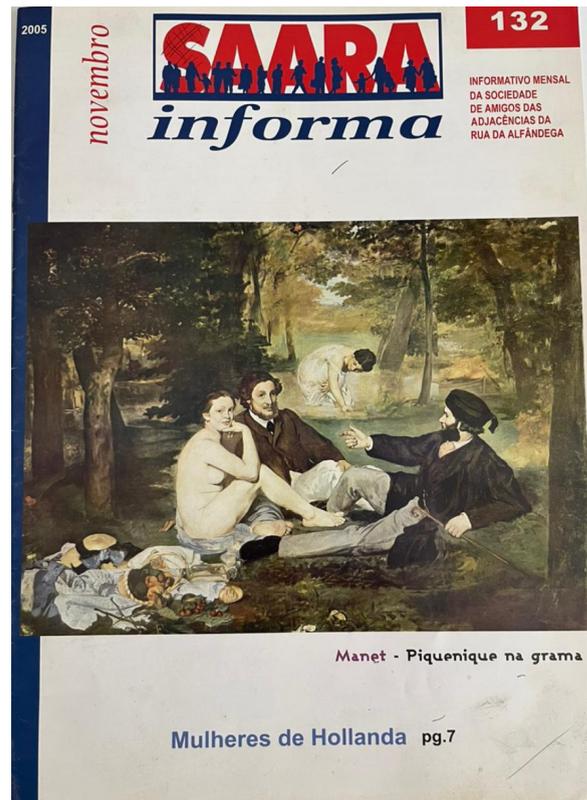
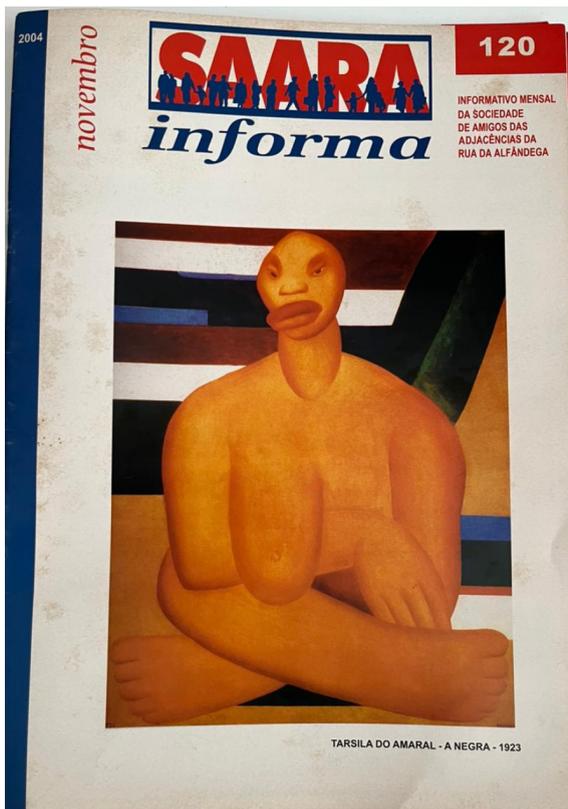
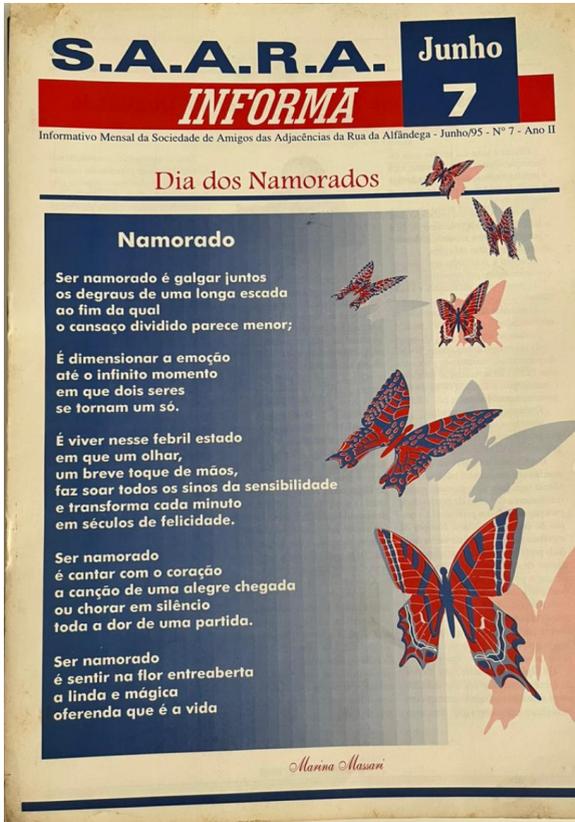
Mari, 88 anos.

Salim, 89 anos.

Toni, 50 anos.

Anexos

Anexo 1: Capas de exemplares da revista SAARA informa (1995, 1999, 2004 e 2005)



Anexo 2:

Link do documentário em curta-metragem:

<https://www.youtube.com/watch?v=2ji0Iaa94Qw>

Relatório do documentário realizado no âmbito da pesquisa de mestrado

A escolha por realizar um documentário em curta-metragem a partir da pesquisa, e como parte da dissertação, foi estabelecida na concepção do projeto. O intuito seria ampliar as possibilidades de expressar a memória e de evidenciar um espaço, por meio do trabalho com sons e imagens. Além disso, a opção pelo filme se deve a nossa tentativa de ampliar o diálogo sobre o tema em questão.

Tendo isto em mente, após a realização das disciplinas do mestrado, foi possível dedicar mais tempo às visitas ao centro da cidade e às conversas com os entrevistados. Nas primeiras idas a Saara, fui sozinha e levei uma câmera, antes mesmo de dar início ao processo de filmagem das entrevistas. Nestas primeiras idas ao centro, consegui filmar alguns sobrados – entre fachadas conservadas e outras abandonadas – bem como pude captar as novas edificações da avenida Presidente Vargas, a partir da perspectiva dos sobrados. Também busquei captar as janelas das sacadas, que representam o espaço das antigas moradias. Além disso, levei um gravador de som para registrar os sons ambientes.

Após estas primeiras visitas, dei início aos agendamentos e a realização das entrevistas. Apesar de ter realizado sozinha as duas primeiras, as demais conversas contei com o suporte de mais uma pessoa, para ajudar na captação do vídeo e do áudio. Assim, consegui focar totalmente no contato criado com o entrevistado. Vale enfatizar que a câmera foi posicionada de maneira que o entrevistado se sentisse mais à vontade, evitando que ele tivesse que olhar para a mesma. Independente do espaço escolhido para a realização de cada entrevista, seja na casa das pessoas ou no centro da cidade, o resultado das filmagens foi de acordo com o almejado, evidenciando o clima pretendido de conversa e espontaneidade.

Em relação ao processo de montagem do curta-metragem, foram necessários dois meses desde a sua concepção até a sua elaboração completa. No total, lidamos com mais de 15 horas de conteúdos gravados, entre entrevistas e imagens captadas no espaço físico da Saara. Vale ressaltar que além do material em formato de vídeo, o áudio do espaço também foi captado, entre falas dos passantes, ruídos da rua e enunciações da rádio. Para lidar com uma carga grande de filmagens, o primeiro passo foi assistir a todo o conteúdo, transcrevendo as falas e selecionando trechos que poderiam ser selecionados durante a edição. Após reunir alguns arquivos de transcrição dos trechos, partimos para a realização do projeto, que foi editado no software *Final Cut Pro*.

O primeiro corte, apresentado durante a qualificação, apesar de curto e embrionário, já nos indicava caminhos pelos quais o filme iria percorrer. Entre as principais pistas reveladas

no primeiro corte, estava a presença contundente de Rebeca e Joel como fio condutor da narrativa. É curioso observar que, apesar deles dois terem morado no centro da cidade em épocas simultâneas, eles não se conhecem. Ela, de família de judeus libaneses, ele, de família de sírios cristãos, apresentam memórias nitidamente complementares.

Por outro lado, poucas foram as ideias que permaneceram desde o início até o último corte do filme. Podemos citar, por exemplo, o uso de imagens de arquivo, cedidas pelo Instituto Moreira Salles, como uma nova solução encontrada para compor o curta-metragem. Após estabelecer uma estrutura narrativa, conduzida por imagens de arquivos, imagens contemporâneas e entrevistas, separamos o filme em pequenos blocos temáticos. Estes blocos nos ajudaram a entender o que havia de comum entre as falas dos entrevistados. Começamos por seus lugares de origem, suas histórias e de seus familiares, e, em seguida, optamos por trazer à tona os seus hábitos cotidianos e da culinária. Após evocar suas saudades e memórias, desenhadas como uma imersão do espectador no espaço, retornamos ao presente com as falas sobre as ruas da Saara hoje em dia.

No decorrer da montagem, alguns artifícios técnicos foram utilizados. Pode-se destacar, por exemplo, o uso das telas pretas como uma das ferramentas de edição capazes de criar novas camadas de sentido ao filme. As telas pretas, que aparecem pela primeira vez logo após o aparecimento do título, servem não apenas como pausa e respiro, mas representam uma outra imagem, sobre aquilo que não se é acessado no processo de elaboração do passado. Os *blacks* seriam, assim, o indizível, o espaço da memória que não pode ser nem visto nem mesmo representado.

A fim de corporificar a memória marcada nas imagens de arquivo, utilizamos os áudios captados na Saara contemporânea. Ao misturar sons atuais daquele espaço, como a música árabe que toca em uma loja, ou os anúncios da rádio Saara sobre restaurantes da região, com imagens antigas, possibilitamos trazer releituras daquilo que antes parecia ser fixo. Este artifício de trazer os sons extra diegéticos para imagens das quais se espera algum ruído específico, abre fraturas semânticas e provoca novas camadas de entendimento para a narrativa.

O cinema e o processo de montagem funcionam, assim, como um dispositivo capaz de unir fragmentos, traços e rastros na tentativa de recompor uma memória. Portanto, recriar um espaço através de suas imagens de arquivo, relacioná-las com filmagens e discursos atuais, nos permite enxergar as lembranças e esquecimentos para além da busca de uma verdade única e imutável. O processo de montagem de um documentário sobre memória é, além de tudo, um ato ficcional.